

Dossiê:
Terras Indígenas

Ñanduty

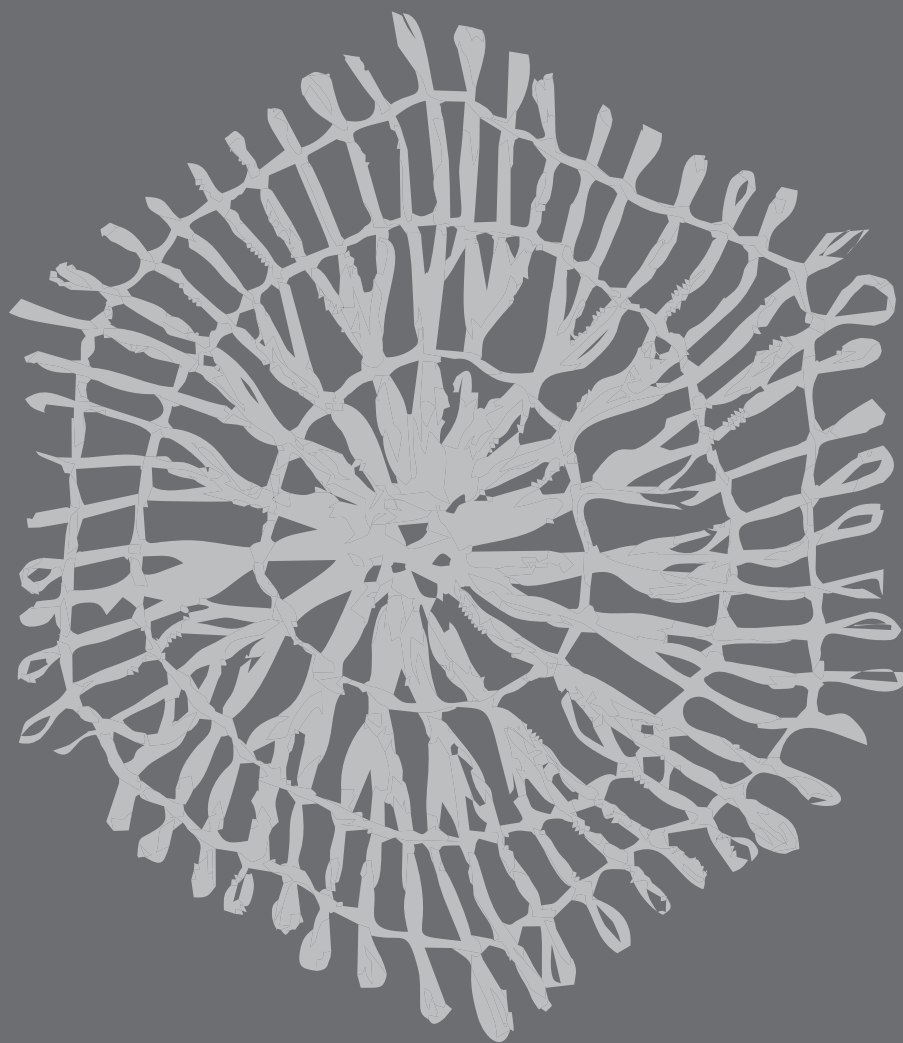


Volume 1 | Número 1 | 2013

Dourados, MS - Brasil

Dossiê:
Terras Indígenas

Ñanduty



Volume 1 | Número 1 | 2013

Dourados, MS - Brasil

CORPO EDITORIAL

COMISSÃO EDITORIAL (2011-2013):

Editor: Mário Teixeira de Sá Júnior

Editora Discente: Carla Fabiana Costa Calarge

Editores adjuntos: Antônio Hilário Aguilera Urquiza e Rodrigo Luiz Simas de Aguiar.

CONSELHO EDITORIAL:

1. Alban Bensa (École des Hautes Études en Sciences Sociales, França)*
2. Álvaro Banducci Júnior (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul, Brasil)
3. Angel Baldomero Espina Barrio (Universidad de Salamanca, Espanha)
4. Aryon Dall'Igna Rodrigues (Universidade de Brasília, Brasil)*
5. Bela Fieldman-Bianco (Universidade Estadual de Campinas, Brasil)
6. Eduardo Góes Neves (Universidade de São Paulo, Brasil)
7. Gustavo G. Politis (Universidad de La Plata, Argentina)
8. João Pacheco de Oliveira (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)
9. Jorge Eremites de Oliveira (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
10. Klaus Peter Kristian Hilbert (Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Brasil)
11. Levi Marques Pereira (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
12. Luís Roberto Cardoso de Oliveira (Universidade de Brasília, Brasil)
13. Simone Becker (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
14. Tania Andrade Lima (Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil)
15. Walter Alves Neves (Universidade de São Paulo, Brasil)*

CONSELHO CONSULTIVO:

1. Antônio Dari Ramos (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
2. Bartomeu Melià (Universidad Católica “Nuestra Señora de La Asunción”, Paraguai)*
3. Carlos Alberto Steil (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil)
4. Claudia L. W. Fonseca (Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil)*
5. Dominique Tikin Gallois (Universidade de São Paulo, Brasil)
6. Grazielle Acçolini (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
7. Hernan Salas Quitanal (Universidad Nacional Autónoma de México, México)
8. John Manuel Monteiro (Universidade Estadual de Campinas, Brasil)
9. Jones Dari Goettert (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
10. José María Lopez Mazz (Universidad de La República, Uruguai)*
11. Márcia Bezerra de Almeida (Universidade Federal do Pará, Brasil)
12. Marina Vinha (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
13. Martín Giesso (Northeastern Illinois University, Estados Unidos)
14. Noêmia dos Santos Pereira Moura (Universidade Federal da Grande Dourados, Brasil)
15. Pedro Ignacio Schmitz (Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Brasil)
16. Pedro Paulo Abreu Funari (Universidade Estadual de Campinas, Brasil)
17. Robin M. Wright (University of Florida, Estados Unidos)
18. Roque de Barros Laraia (Universidade de Brasília, Brasil)
19. Silvia M. Schmuziger Carvalho (Universidade Estadual Paulista, Brasil)
20. Sônia Weidner Maluf (Universidade Federal de Santa Catarina, Brasil)*

SUMÁRIO

6 Editorial

DOSSIÊ: POVOS INDÍGENAS

10 POVO E ESTADO: E A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS

Marco Antonio Barbosa

22 MOBILIDADE, IDENTIDADE E ACESSO A DIREITOS: OS POVOS GUARANI E AS FRONTEIRAS

Carolina Schneider Comandulli

32 INDÍGENAS KADIWÉU E POSSEIROS NA SERRA DA BODOQUENA: CONFLITOS, IMAGINÁRIOS E REPRESENTAÇÕES NAS PÁGINAS DOS JORNAIS IMPRESSOS

Aline Maria Muller

46 O DEVASSAMENTO DOS SERTÕES DO RIO DOCE E ZONA DA MATA: RESISTÊNCIA E ASSOCIAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS NOS SÉCULOS XVIII E XIX

Ricardo Batista de Oliveira

70 OS INSTRUMENTOS DE BORDO: EXPECTATIVAS E POSSIBILIDADES DO TRABALHO DO ANTROPÓLOGO EM LAUDOS PERICIAIS

João Pacheco de Oliveira Filho

MISCELÂNEA

88 A FALA PÚBLICA E A PALAVRA ESCRITA: ASPECTOS DA INTERVENÇÃO MILITAR EM TERRAS INDÍGENAS NO RIO IÇANA, NOROESTE AMAZÔNICO

Fabiane Vinente dos Santos

101 TRADIÇÃO, IDENTIDADE E REGIÃO: ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE OS ASPECTOS TEÓRICOS DO PROJETO DE MAPEAMENTO ARQUEOLÓGICO E CULTURAL DA ZONA DA MATA MINEIRA

Ana Paula de Paula Loures de Oliveira

116 UMA VISÃO ARQUEOLÓGICA DA RELAÇÃO ENTRE CULTURA E AMBIENTE: A INSERÇÃO AMBIENTAL DOS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS DO MUNICÍPIO DE SÃO JOÃO DO CARIRI, PARAÍBA

Carlos Xavier de Azevedo Netto, Patrícia Duarte e Adriana Machado Pimentel de Oliveira

RESENHA

- 131 PEREIRA, Levi Marques. 2009. Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica. Dourados, Editora UFGD, 170pp
Patrik Thames Franco
- 134 RUIBAL, Alfredo Gonzáles. La experiencia del otro: una introducción a la etnoarqueología. Madri: Ediciones Akal. 2003, 177p.
Luiz Carlos Medeiros da Rocha e Andréa Lourdes Monteiro Scabello

ENTREVISTA

- 137 “EU EVITO MUITO CRIAR COISAS QUE SEJAM MITOS, NAS CABEÇAS DOS OUTROS E NA MINHA PRÓPRIA”: ENTREVISTA COM JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA
Jorge Eremites de Oliveira e Mario Teixeira de Sá Junior

DOCUMENTO

- 154 RELATÓRIO ANTROPOLÓGICO DA INSPEÇÃO JUDICIAL EM ÁREAS DAS FAZENDAS OURO PRETO, CRISTALINA E IPANEMA, E NA COMUNIDADE INDÍGENA (ALDEIA) TAUNAY-IPEGUE, EM AQUIDAUANA, MATO GROSSO DO SUL, BRASIL
Noêmia dos Santos Pereira Moura

EDITORIAL

O lançamento de uma revista científica por um programa de Pós-Graduação jovem como o PPGAnt é sempre uma responsabilidade que devemos abraçar com entusiasmo. Por um lado, porque a oportunidade se mostra como um espaço de diálogo entre os pares, por outro, porque oferece em si uma oportunidade de divulgação das pesquisas e conhecimentos acumulados pelo corpo docente e discente.

Ñanduty, o nome escolhido para nossa Revista Eletrônica é uma palavra que pode adquirir mais de um significado em língua guarani. O vocábulo *ñandu* pode ser substantivo, quando empregado para designar aranha (aracnídeo), mas também pode servir como verbo, no sentido de sentir, experimentar sensações, averiguar ou pressentir, além denotar ir, ver ou visitar alguém por cortesia, solidariedade ou afeição. O sufixo *ty*, por sua vez, cuja pronúncia é nasal, pode significar suco ou sumo, indicar coletivo, designar grandeza de alguma coisa ou mesmo ser empregado como no sentido de jogar ou lançar algo em alguma direção. Mais especificamente, a palavra é usada para significar “teia de aranha”, também é empregada no sentido de grande rede de relações sociais. Por esses diversos significados, e por significar essa ampla rede de relações, a Revista *Ñanduty* se apresenta como um convite à interação.

O PPGAnt é o Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD), que foi aprovado pela CAPES em 2010, em nível de Mestrado, e que possui área de concentração em Antropologia Sociocultural. Suas três linhas de pesquisa são: Etnicidade, diversidade e fronteiras, Etnologia, educação indígena e interculturalidade e Arqueologia, etno-história e patrimônio cultural. O Programa de Pós-Graduação foi pensado a partir da iniciativa de um grupo de profissionais ligados às três universidades públicas existentes no Mato Grosso do Sul: UFGD – Universidade Federal da Grande Dourados, UFMS – Universidade Federal de Mato Grosso do Sul e UEMS – Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul. Esses profissionais, pesquisadores e pesquisadoras, estão voltados para as atuais demandas relacionadas aos contextos de fronteira e diversidade étnica constituintes do cenário sulmatogrossense.

A periodicidade da revista é semestral, sendo orientada pelo Conselho Editorial que é renovado a cada período de dois anos. A revista eletrônica *Ñanduty* tem por objetivo maior contribuir para o desenvolvimento da Antropologia Sociocultural, Arqueologia, Linguística Antropológica, Antropologia Física e seus campos afins. Sua política editorial, portanto, tem a ver com uma proposta de (re)aproximação estratégica e inovadora de campos clássicos da Antropologia no âmbito nacional e internacional.

O corpo da Revista *Ñanduty* é composto por cinco seções: Dossiê, Miscelânea, Resenhas, Documentos e Entrevista. O Dossiê é temático, sendo alterado a cada número busca abordar um tema de relevância atual para os profissionais atuantes na Antropologia, Arqueologia, História, Direitos e demais campos relacionados, sempre organizado por pesquisadores de contribuição reconhecida na área em pauta.

Nesse número, apresentamos o Dossiê “Terras Indígenas”, organizado por Jorge Eremites de Oliveira e Levi Marques Pereira. Os artigos dedicam-se a discutir questões relacionadas a presença marcante dos povos tradicionais em movimento de reivindicação de direitos.

A Seção Miscelânea, como o nome sugere, dedica-se a reunir obras sobre diversos assuntos, que não estão relacionados com o tema do Dossiê daquela edição, mas que afinam-se com as temáticas da atualidade e com a Política de Publicação proposta pela revista.

Em Resenhas, reunimos resenhas de livros, filmes e outras obras que estejam relacionadas com as temáticas abordadas pela Revista e que possam contribuir no sentido de fornecer informações introdutórias e observações a outros pesquisadores.

A Seção Documentos, tem o objetivo de tornar público materiais e dados de interesse aos pesquisadores informais ou acadêmicos, oferecendo espaço para democratização de dados de pesquisa ou documentos de relevância história relacionados á Antropologia, Arqueologia, Direito, História e demais áreas relacionadas aos temas da Revista Ñanduty.

Por fim, a Seção Entrevista, procura publicar transcrições de conferências ou entrevistas que tenham contribuído para as temáticas atuais da Antropologia e suas áreas relacionadas. Seu objetivo é oferecer divulgação no meio científico para esses eventos, além de funcionar como uma memória e fonte de referência para outros pesquisadores.

O Dossiê Temático do primeiro número da Revista Ñanduty possui quatro artigos. O primeiro texto, “Povo e Estado e a Autodeterminação dos Povos Indígenas”, trata com desenvoltura a questão do Estado e sua relação com a autonomia dos povos indígenas. Inicialmente aborda a presença do pensamento evolucionista na formação dos Estados Modernos e as consequências que se darão nos Direitos dos Povos a partir daí. Essas repercussões ecoam na atualidade, no que concerne ao atendimento de direitos fundamentais dos povos indígenas.

O segundo texto, de Carolina Schneider Comandulli, “Mobilidade, Identidade e Acesso a Direitos: Os Povos Guarani e as Fronteiras”, aborda as relações entre Brasil, Paraguai e Argentina, dada a presença dos Povos Guarani em seus territórios. Mais especificamente, preocupa-se em analisar os documentos internacionais de reconhecimento de cidadania diferenciada para estes indivíduos e os movimentos empreendidos pelos indígenas no sentido de reivindicar o atendimentos de suas demandas perante os Estados Nacionais.

“Indígenas Kadiweu e Posseiros na Serra da Bodoquena: Conflitos, imaginários e representações nas páginas dos jornais impressos”, traz pela autoria de Aline Maria Muller, um levantamento documental das matérias publicadas em jornais locais que se referiram ao conflito de pela posse de terras na região da Bodoquena. As representações construídas por esses veículos de comunicação contribuem para criar um imaginário equivocado sobre os indígenas que acaba por alimentar a divergência com os fazendeiros e situação de violência na região.

O penúltimo último artigo da Seção Dossiê, “O Devassamento dos Sertões do Rio Doce e Zona da Mata: Resistência e Associação dos Povos Indígenas nos Séculos XVIII e XIX”, de Ricardo Batista de Oliveira, desloca nosso foco para a Região de Minas Gerais, contribuindo para o entendimento da territorialidade histórica das etnias da região em análise pelo autor. O Texto apresenta ainda elementos que permitem compreender a organização social e as necessárias reelaborações a partir da interferência dos projetos de colonização.

Encerramos com chave de outro nossa Seção especial com a reedição de “Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e Possibilidades do Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais” de João Pacheco de Oliveira. O trabalho foi originalmente publicado no livro “A perícia antropológica em Processos Judiciais”. O texto foi mencionado pelo pesquisador em entrevista concedida para nossa Revista e que está presente sem Seção própria, nesta edição. Este seria um dos trabalhos mais citados e que tenha tido maior impacto sobre a Antropologia Brasileira. Registramos nossos agradecimentos ao autor e à então Presidente da ABA, Bela Feldman Bianco, pela autorização. Consideramos de grande importância oportunizar o acesso público a texto de tamanha relevância para a comunidade científica.

Em Miscelânea, apresentamos a “A Fala Pública e a Palavra Escrita: Aspectos da Intervenção

Militar em Terras Indígenas no Rio Içana, Noroeste Amazônico”, de Fabiane Vinente dos Santos, que aborda a discussão atual entre as concepções e os significados da fala em uma sociedade indígena e sua relação com o Estado Brasileiro através do exército. O contexto é delineado principalmente pelo conflito de interesses entre indígenas e a base militar instalada na região.

No segundo texto da Seção, “Tradição, Identidade e Região: Alguns Apontamentos sobre os Aspectos Teóricos do Projeto de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata Mineira”, a autora Ana Paula de Paula Loures de Oliveira, apresenta uma discussão em voga no meio arqueológico e que trata da crítica às “tradições arqueológicas” enquanto categorias classificatórias. O artigo utiliza como base a análise de alguns sítios localizados na região mencionada e que possui relevante diversidade cultural.

Por fim, o artigo dos autores Carlos Xavier de Azevedo Netto, Patrícia Duarte e Adriana Machado Pimentel de Oliveira, “Uma Visão Arqueológica da Relação entre Cultura e Ambiente: A Inserção Ambiental dos Sítios Arqueológicos do Município de São João do Cariri, Paraíba”. O artigo apresenta dados relevantes sobre a arqueologia de uma região ainda pouco conhecida pelos arqueólogos no Brasil, fazendo uma interface com os sítios, o ambiente em que se encontram e a memória coletiva das pessoas que vivem na região estudada.

As Resenhas apresentadas nessa seção correspondem aos livros “Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica” de Levi Marques Pereira por Patrik Thames Franco e “La experiencia del otro: una introducción a la etnoarqueología”, de Alfredo Gonzáles Ruibal por Luiz Carlos Medeiros da Rocha e Andréa Lourdes Monteiro Scabello.

A Seção Entrevista, como mencionado acima, traz neste número o ilustre antropólogo João Pacheco de Oliveira, que conta sua trajetória acadêmica e influências ao longo da carreira.

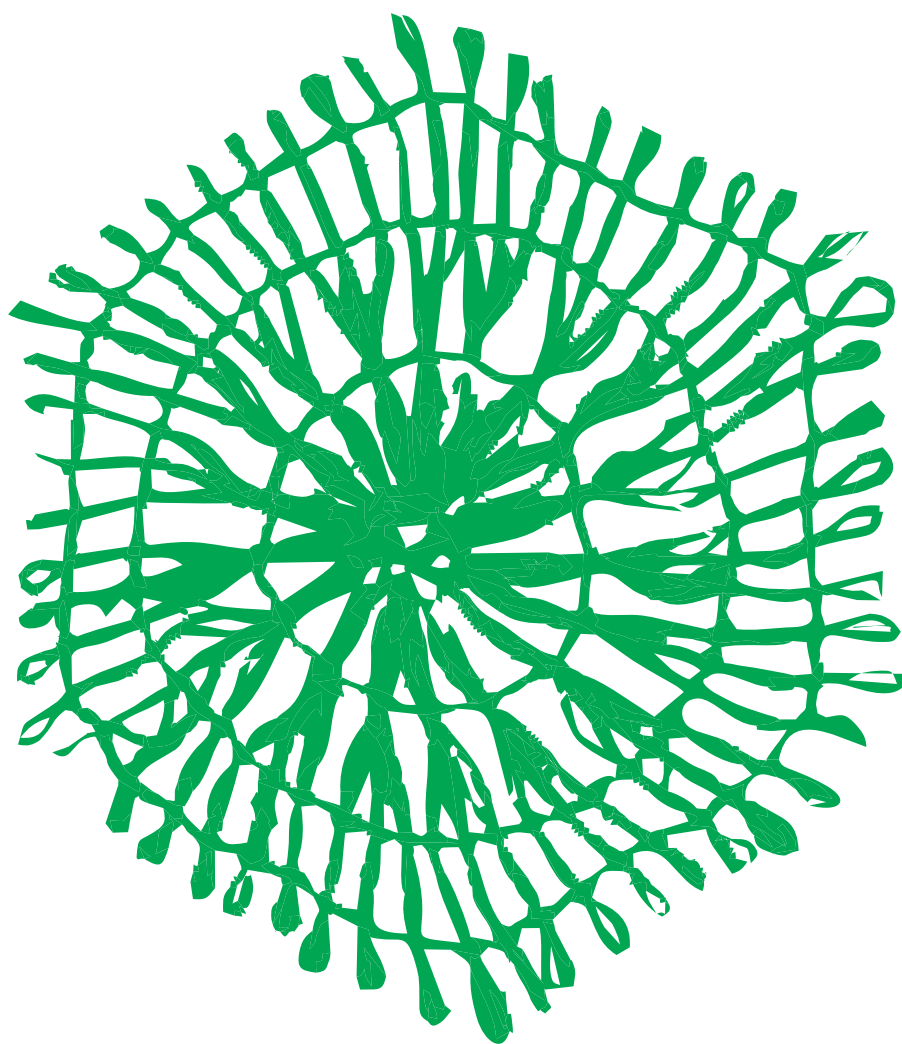
Por fim, na Seção Documentos, temos o Relatório antropológico da Inspeção Judicial em áreas das fazendas Ouro Preto, Cristalina e Ipanema, e na comunidade indígena (aldeia) Taunay-Ipegue, em Aquidauana, Mato Grosso do Sul, Brasil. O material foi produzido por Noêmia dos Santos Pereira Moura enquanto assistente técnica da FUNAI, em 2010.

Como dissemos, é grande a responsabilidade de publicar uma revista científica, Contamos que os artigos selecionados para esse primeiro número possam ser enriquecimento intelectual, de descobertas de novos espaços de discussão e avanços para o pesquisas futuras por parte dos leitores.

No mais contamos com sua colaboração, submetendo textos, na divulgação, com elogios e necessárias críticas que possam advir desse produto. Visite nossa página e divulgue o link para acesso: <http://www.periodicos.ufgd.edu.br/index.php/nanduty>

DOSSIÊ

Terras Indígenas



POVO E ESTADO

E A AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS INDÍGENAS

RESUMO

Trata-se, com base nas análises críticas da antropologia pós-evolucionista, dos temas Povo e Estado e suas dialéticas. Enfoca-se a diferença fundamental na gênese dos Estados Ocidentais centrais e dos Estados periféricos, em razão de que a instituição, funcionamento e estrutura destes últimos ocorreram por obra e para atender aos interesses dos primeiros, ou, por mero mimetismo e tudo fortemente influenciado pela teoria do evolucionismo social e do desenvolvimento transferido, ideologias francamente ao serviço do capitalismo. Analisam-se o processo de desmonte do colonialismo e o debate jurídico relativo à aplicação do direito de autodeterminação, fixado na Carta da ONU, inicialmente aplicado contra as metrópoles de ultramar, mas que, contemporaneamente vem sendo aplicado também em situações de colonização interna, sendo os povos autóctones da Terra os últimos que obtiveram o reconhecimento para si desse mesmo direito por força da Declaração das Nações Unidas dos Direitos dos Povos Autóctones de 2007.

Palavras chave: povo; estado; evolucionismo; capitalismo; autodeterminação;

ABSTRACT

Based on critical analysis of post-evolutionist anthropology, the current article discusses the concepts of People and State and its dialectics. Primary focus is laid on the fundamental difference in the genesis of the Western central states from that of peripheral states, since the institution, operation and structure of the latter occurred at work and to serve the interests of the first, or by mere mimicry and all strongly influenced by theory of social evolution and development, ideologies openly at service of capitalism. The process of dismantling of colonialism in the twentieth century is analyzed, as well as the legal debate on the

MARCO ANTONIO BARBOSA*

application of the right to self-determination, set in the UN Charter, initially applied against the cities overseas, but that currently is being applied even in situations of internal colonization, being the indigenous peoples of the Earth the last ones to obtain recognition of that right, thanks to the Declaration on the Rights of Indigenous Peoples of the United Nations, 2007.

Keywords: people, state, evolution, capitalism, self-determination.

RESUMEN

Se basa en el análisis crítico de la evolución post-antropología, la gente y los temas Estado y de su dialéctica. Se centra la diferencia fundamental en la génesis de los estados centrales y occidentales de los Estados periféricos, por la institución, el funcionamiento y la estructura de este último eran para trabajar y servir a los intereses de los primeros, o por simple mimetismo y todo fuertemente influenciado por la teoría de la evolución social y el desarrollo trasladado ideologías francamente al servicio del capitalismo. Se analiza el proceso de desmantelamiento del colonialismo en el siglo XX y el debate jurídico sobre la aplicación del derecho a la libre determinación, establecido en la Carta de las Naciones Unidas, aplicada inicialmente en contra de las metrópolis en el extranjero, pero que en la actualidad se está aplicando también en situaciones de colonización interna y los pueblos indígenas de la tierra el pasado que el reconocimiento obtenido por sí mismo de ese derecho en virtud de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos indígenas, 2007.

Palabras-clave: personas; condición; evolucionismo, el capitalismo, la libre determinación;

* Bacharel, Mestre e Doutor em Direito pela Universidade de São Paulo. Estudou Antropologia Social na Escola de Altos Estudos em Ciências Sociais de Paris. Professor do Curso de Graduação em Direito e do Programa de Mestrado em Direito da Sociedade da Informação da FMU de São Paulo. mabarbosa@fmu.br

INTRODUÇÃO

São muitos os caminhos para se tratar do tema, sendo muito comum e frequente enfocar o povo na perspectiva do Estado e não o contrário, ou seja, o Estado na perspectiva do povo. Outra característica desse tipo de análise sobre o tema é a adoção de uma ótica de unidade, ou seja, ressalta ou visa o povo enquanto unidade populacional do Estado, como se houvesse uma correspondência entre Estado e povo, não no sentido de que o Estado e o povo sejam a mesma coisa, mas que o povo conforma o Estado e que o Estado conforma o povo, sem problematizar essa relação. Não nos parece essa conformação assim tão evidente, quanto o tratamento totalizante induz a crer.

Além do mais, os assuntos atinentes ao Estado terão respostas diferentes, em virtude das situações específicas de cada Estado, o que atinge, também, o povo, que em certos Estados poderá atender melhor à ideia mais corrente de vê-lo como o substrato humano que conformou o Estado do modo que se apresenta. No entanto, não se pode esquecer que há muitos Estados, sobretudo os Estados dependentes, periféricos, cuja conformação contemporânea decorre em grande medida de uma ação externa, a ação do colonizador e que foi continuada após as independências coloniais, seja em decorrência de ruptura completa com o sistema político anterior, seja por uma sucessão mais ou menos pacífica. De qualquer forma é duvidoso afirmar que esses Estados correspondem em sua gênese à forma de organização política e aos limites territoriais que o povo, ou, melhor dizendo, os povos, que neles vivem se deram dentro do princípio político e jurídico de autodeterminação dos povos.

Todos sabem que o colonialismo europeu dividiu os territórios conquistados de ultramar de acordo com os seus interesses políticos e econômicos e certamente as fronteiras que foram configuradas pelas colônias européias decorrem menos de razões próprias dos povos que ficaram submetidos

do que do jogo de poder estabelecido entre essas potências ocidentais. Desse modo, muitos povos se viram, mesmo depois das independências dessas colônias, submetidos à autoridade de um Estado, de um poder governamental, que não os representa, com o qual não se identificam e muitas vezes não o compreendem.

Os Estados frutos do colonialismo ocidental são bons exemplos da inversão do princípio segundo o qual o povo, a nação, configura o Estado. O próprio Brasil é um bom exemplo disso, pois o Estado brasileiro, quando rompe com a colônia, não apenas adota o modelo estrutural e os limites territoriais do Estado do qual diz ter se libertado quanto adota como seu chefe o filho do rei deposto. Essa situação da instituição do Estado brasileiro levou antropólogos como Darcy Ribeiro, por exemplo, a afirmarem que no Brasil tivemos primeiro a instituição do Estado do que da nação, podendo-se pensar que muitos dos problemas que temos possam advir dessa situação (Ribeiro, 1979).

Robert Shirley, outro antropólogo, conhecido do Brasil, afirmou que uma vez proclamada a independência, D. Pedro I tomou a iniciativa de criar os cursos jurídicos do Brasil exatamente visando com isso formar os bacharéis em direito que deveriam assumir papéis de agentes do Estado, em diferentes pontos do Brasil, como juizes, por exemplo, a fim de se impor ao conjunto do território o direito oficial, o direito do Estado, porque, na verdade, até à época, muito embora houvesse uma referência oficial ao poder do Estado português, isso era bastante tênue, de aplicação inexistente ou duvidosa, ou discreta, dada a grande dimensão territorial e às realidades que eram também diferentes. Havia a prática de mando político regional que pouco ou nada se submetia ao direito estatal. Isso mostra, muito claramente, que a unidade no caso brasileiro não decorre de um sentimento de povo no sentido de unidade, de identidade entre todos os seus componentes, de um projeto comum de futuro, elaborado historicamente pelos com-

ponentes da nação, mas da ação dos artífices do Estado e dos detentores do poder estatal (Shirley, 1987:82).

Esse é um aspecto relevante que do nosso ponto de vista deve sempre merecer grande atenção e análise, quando se vai tratar desses temas, pois a situação dos países fruto do colonialismo sob múltiplos aspectos é bem diferente da dos países ocidentais que inventaram o “Estado moderno”. Nesses casos, malgrado também cada caso ser um e não se poder nunca generalizar, o fato é que terem adotado a forma de organização política que adotaram pode ser encarado como decorrência de seu processo histórico, apesar de todas as crises, guerras e violências.

AS IMPLICAÇÕES DO EVOLUCIONISMO SOCIAL

Outro aspecto que a antropologia social costuma não minimizar ao tratar do tema, sendo mesmo considerado um aspecto preliminar ao estudo da gênese e formação dos Estados modernos, centrais e periféricos, e de suas dialéticas é situar historicamente o processo de suas formações e de identificar sob qual vetor ideológico e científico se constituíram. Pois bem, a principal influência na constituição e desenvolvimento dos Estados modernos foi inicialmente o racionalismo que produzirá o evolucionismo social, teoria construída nos primórdios da antropologia social e mais tarde afetada e reforçada também pelo evolucionismo biológico (Shirley, 1987:2).

Dentre tantas conseqüências para a humanidade e para a história dos Estados modernos, nascentes e em formação, uma se destaca: a transformação provocada pelo evolucionismo social na ideia de desenvolvimento. Antes do evolucionismo social o desenvolvimento era associado com clarificação, conhecimento, elucidação. A partir do evolucionismo social a evolução será identificada como elemento das ciências econômicas, como medida da produção material.

Desse modo, passou-se a pensar como

evoluídas as sociedades as mais prósperas economicamente, com a produção material mais intensa. Nessa situação, evidentemente, encontravam-se as organizações estatais ocidentais, de modo que foram classificadas como mais ou menos evoluídas as demais sociedades, de acordo com a maior ou menor proximidade com a forma de organização de tais sociedades ocidentais.

É importante ter-se claro também o fato de que o evolucionismo social, na sua versão preliminar e mais dura, conhecida como evolucionismo unilinear, parte da ideia de que a evolução se dá em um único sentido para todas as diferentes sociedades humanas, de modo que todas deveriam passar pelas mesmas etapas de desenvolvimento, encaixando-se umas nas outras, de modo igual e sucessivo. Assim, foram estabelecidos estágios de desenvolvimento pelos quais deveriam passar todas as sociedades humanas. Para os antropólogos evolucionistas as sociedades às quais eles próprios pertenciam foram colocadas como se encontrando no mais alto grau de desenvolvimento, definido também por eles próprios como o estágio de civilização e as sociedades contemporâneas que conheceram, na medida de sua maior ou menor proximidade com a sociedade ocidental, foram classificadas como correspondentes a estágios anteriores pelos quais a sua própria sociedade deveria ter passado em etapas anteriores. (Panoff & Perrin; 1976:103)

Trata-se na verdade, o evolucionismo social, de uma construção de orientação histórica, porém, de uma história hipotética, na medida em que esses teóricos (entre os quais podem ser lembrados Morgan e Frazer) nunca foram a campo a fim de verificar na realidade as afirmações que faziam. Tanto assim que a nova geração de antropólogos que sucede aos evolucionistas chamou-os de antropólogos de sofá, pois, preferiam se apoiar em depoimentos de viajantes, missionários, funcionários coloniais os quais revelavam muito mais o preconceito do observador do que a realidade dos fatos. O evolucionismo social é, portanto, uma construção cerebrina com

forte motivação ideológica e prestou grande serviço ao imperialismo ocidental. Pode ser compreendido também na perspectiva das relações promíscuas entre o conhecimento e o poder, sobre o que Michel Foucault, tão bem falou.

Emile Brehier em sua “História de la Filosofia” (ob.cit.1962) considera o período em que floresceu o evolucionismo social com o mais obscuro e menos científico de toda a história do pensamento ocidental, exatamente em razão de sua falta total de correspondência fática com as realidades sociológicas sobre as quais pretende incidir a teoria e por ser resultado de mero construto cerebral que atendia antes de tudo a uma função ideológica de dominação ocidental sobre o resto dos povos da Terra. Um dos graves e sérios subprodutos do evolucionismo social aplicado foi o que resultou no desenvolvimento transferido, ou seja, fazer com que os Estados saídos do colonialismo adotassem a forma de organização política, os valores e mesmo os sistemas jurídicos dos países “civilizados”, como forma de se sentirem ou de provarem que com isso também eram eles próprios “civilizados”. Na perspectiva antropológica o maior prejuízo do desenvolvimento transferido é o de provocar o subdesenvolvimento na medida em que adotando por imposição externa ou por mero mimetismo as técnicas e os modelos ocidentais, os países dependentes continuam dependentes por falta exatamente de estarem vivendo o seu próprio projeto de povo, de nação, de futuro, resultante de sua própria história e consentâneo com a sua trajetória sociológica (Rouland, 1990 e Shirley, 1987).

A adoção dos códigos, de inspiração napoleônica, pelos países saídos do colonialismo, no campo jurídico, pretende corresponder à atitude desenvolvida, civilizada, pois esses representavam o símbolo de evolução jurídica. (ROULAND, *ibid.*) Assim, quanto mais desenvolvida uma sociedade, segundo os teóricos jurídicos do evolucionismo, mais especializado deveria ser o Direito, como campo bem delimitado e com competência

exclusiva, ou pelo menos assim pretendendo, de solução dos conflitos sociais, tornando independente da religião e das outras formas tradicionais ou simplesmente anteriores de regulação social, devendo o poder ser exercido sobre a sociedade, de modo exclusivo pelo Estado. Trata-se de uma construção ideológica que advoga o monopólio do poder e da coerção do Estado como condição do bem geral, e pode ser vista, igualmente, como a transformação desses valores da sociedade ocidental moderna em mitos da “civilização” sem nenhuma diferença dos mitos das sociedades tradicionais, exercendo o mesmo papel ideológico e simbólico (Barbosa, 2001).

A contaminação posterior que sofreu o evolucionismo social por força do evolucionismo biológico só veio reforçar todos os preconceitos e *a priori* das teorias evolucionistas que também passaram a operar raciocínios evolucionistas sobre o social a partir de comparações com as estruturas biológicas. O Estado é equiparado a um corpo, fala-se, inclusive até hoje, em seus órgãos, suas funções, evolução, nascimento, fases como infância e maturidade, declínio e morte, a exemplo do organismo biológico. Isso tudo só comprova o quanto o evolucionismo social é contaminado e influenciado pelo biológico, impondo assim condutas mentais, raciocínios fortemente determinados pela linearidade, sucessão, cumulatividade, essencialidade, unitarismo, em suma, pelo critério histórico-temporal-hipotético. Trata-se de uma forma de pensamento que privilegia a dimensão diacrônica e que despreza a sincrônica. Tudo é visto dentro de uma linha do tempo uniforme e imaginária, que parte do simples em direção ao complexo, determinada à progressão uniforme e sempre positiva, para o mais e melhor, tendo como o ponto mais avançado dessa flecha a forma ocidental de organização estatal (Lévi-strauss, 1986:69).

Esse pensamento a propósito da evolução, do progresso, da ordem linear e cumulativa, sustenta que a evolução é sinônimo do bem. O progresso é apresentado como

inexoravelmente positivo. Assim, funcionará como princípio ideológico que legitima toda ação dos Estados ocidentais sobre os diferentes povos e ecossistemas da Terra, voltada à produção de bens materiais e à dominação da natureza, esta considerada fonte inesgotável de recursos, e mero objeto para o desenvolvimento e bem estar humano, na perspectiva, evidentemente, do que o ocidente considerou desenvolvimento e bem-estar.

Essa transformação que ocorre no ocidente que desemboca no evolucionismo social trata-se de um processo longo, com sólido fundamento no racionalismo, que vai se operando a partir da Idade Média e que corresponde a uma substituição da cosmovisão bíblico-religiosa pela antropológico-ecumeneizante (Mazzoleni, 1990). Ou seja, o fundamento do poder e da verdade deixa de ser Deus e passa a ser o homem idealizado e sua razão natural. É bem por isso que é possível compreender e explicar o advento do contratualismo que decorre dessa progressão que leva o Ocidente a pensar e agir com base no humano universal e com o auxílio da lógica, resultante do emprego da racionalidade (ibid.; 1990:19).

De qualquer forma, nem essa mudança de cosmovisão se opera sem traumas, nem significa dizer que exista uma linha divisória que possa ser identificada como separando um momento do outro. Tropeços, retrocessos e concomitância de referências perduram por muito tempo. Por outro lado, pode-se dizer que a herança bíblico-religiosa de pensamento, mesmo com a adoção do racionalismo e da substituição de Deus pelo homem universal permanece, na medida em que o unitarismo e o essencialismo de visão persistem, e em que o diverso não é aceito. Pelo contrário, é rejeitado a partir da operação racional de identificar a “humanidade” como um só todo, sob a idéia de que todos os homens dispõem, indistintamente, seja qual fosse o seu pertencimento social, do atributo da razão. Nessa perspectiva o ocidente centrado no seu Deus único, nascido no judaísmo cristão, elegeu esse homem in-

distinto, conceituado no abstrato, desvinculado do seu domicílio, e a razão natural para tomar o lugar de Deus.

Talvez isso explique em parte o fato do evolucionismo apoiar-se integralmente no unitário e na diacronia e na essencialidade. Todos os homens, todas as sociedades são assimiladas a um único conjunto, chamado de humanidade, porém, que é classificada em ordem crescente do simples ao complexo, sendo chamadas de simples as sociedades mais estranhas ao modelo ocidental e sendo denominadas de complexas as próprias sociedades ocidentais e todas, independentemente de sua história e de suas organizações específicas, tenderiam automaticamente para o único modelo futuro possível, aquele já realizado e em desenvolvimento no Ocidente.

TRATAMENTO DOS DIREITOS DOS POVOS DEPOIS DO SÉCULO XX

Essa forma de abordar a realidade e o conhecimento que se produz sobre ela terá imensas e profundas conseqüências. Uma que nos interessa particularmente ao tratar do tema proposto é a de que o modelo de Estado ocidental e especialmente a democracia reinventada pela modernidade serão alçados ao padrão a ser imposto no mundo, independentemente do percurso que esta ou aquela sociedade houvesse já feito, ou não, em caminho desse ápice: o Estado. Explicando: o evolucionismo admitia e incentivava que as “sociedades em estágios inferiores” da evolução fossem ajudadas, empurradas, arrastadas mesmo para estágios mais “elevados”, justificando-se assim que os mais “evoluídos” não apenas deveriam ser copiados como poderiam e deveriam eles próprios interferir nas sociedades “atrasadas” a fim de alçá-las ao estágio superior, chamado de civilização, que como já se disse era estágio atingido apenas pelas sociedades estatais ocidentais. É nesse raciocínio que o ocidente respaldou o neocolonialismo, sob o fundamento de que iria ajudar as sociedades da África, da Ásia e da Oceania a saírem do seu letárgico estado de

atraso.

Valer lembrar também que o racionalismo e a sua progressão o evolucionismo social foram instrumentos muito adequados aos objetivos dos seus maiores beneficiários, ou seja, a classe emergente em direção ao poder ao fim da Idade Média, que foi a burguesia. De um modo mais simples poder-se-ia dizer que o fenômeno de instalação do Estado-Nação, baseado no direito único, na clara identificação da autoridade, do território e do povo, também considerados únicos, e que deveria ser apresentado como a fonte desse mesmo poder, atendia amplamente às necessidades do comércio e da produção econômica detidos pela burguesia. Ou seja, para a progressão da economia de mercado não interessavam as diversas e diferentes identidades parcelares existentes na Idade Média, cada qual com seu sistema jurídico, com seu sistema de poder, com as suas solidariedades e guerras. Tudo isso era entrave para a exploração capitalista emergente já prometida e que estará estruturada e plenamente operante ao tempo do neocolonialismo, quando o evolucionismo social funciona como o suporte científico de toda a ação do ocidente. Regras claras e seguras, fronteiras, bem estabelecidas entre os Estados, direito unificado, autoridade claramente identificada, poder centralizado, evidentemente, já eram, como são ainda, condições essenciais para a segurança e a progressão dos negócios econômicos, prometidos a circular de forma cada vez mais ampliada atravessando fronteiras territoriais.

Note-se a respeito do povo que o que vem a ser identificado como tal na França pelo movimento revolucionário é um conjunto de identidades diferentes entre si conduzidas compulsoriamente a uma identidade única representada pela nação francesa. Não nos enganemos, porém, que isso significava, de fato, a transferência do poder monárquico anterior para esse conjunto chamado povo. Tanto isso é fato que a democracia representativa se sustenta ainda nessa época na ideia dos privilégios de uma determinada classe

social. Essa classe será aquela parte do povo, no caso francês, ou que já estava integrada nos aparelhos do Estado monárquico, em cargos administrativos ou que já detinha os meios de produção econômica.

Apenas muito mais tarde, o sistema democrático ocidental terá que se deparar com o conjunto dos cidadãos, mão de obra do capitalismo, que cansado da exploração a que foi sujeito na primeira fase da industrialização, força a abertura de maiores espaços políticos com repercussões econômicas, o que coincide com o surgimento dos partidos de massa e do voto universal no ocidente. Se isso modifica bastante a situação do povo, ou do proletariado - as grandes massas assalariadas nos países centrais-, isso também ameaça gravemente o futuro do capitalismo. As ideias socialistas que já circulavam fortes à época poderiam em tese levar as massas assalariadas, por meio do voto universal ou simplesmente por meio do levante revolucionário a erradicar o sistema político em operação, destituindo os capitalistas dos meios de produção e da propriedade privada, pedra de toque e maior valor visado à proteção pela democracia moderna.

A fim de evitar esse desfecho possível haverá então o início de barganhas no ocidente entre a burguesia e os assalariados, por meio de certas concessões, no atendimento a uma série de reivindicações, surgindo, desse modo, os partidos de viés social-democrata, apoiados e mesmo financiados pelos patrões os quais evitaram o radicalismo das massas trabalhadoras dos países do capitalismo central, neutralizando a disseminação da revolução socialista ocorrida na Rússia.

A maior consequência decorrente da cooptação das massas trabalhadoras nos países industrializados foi a transferência da exploração que sobre elas era exercida para os povos dos países dependentes, sub-desenvolvidos, do Terceiro Mundo. Assim, a estratégia da produção baseada na desigualdade social, na troca da força de trabalho por salários baixos e na detenção dos meios de produção por uma classe dominante restri-

ta, exploradora e insaciável, continuará doravante, só que agora nos países periféricos ao capitalismo central, destinados a exportarem suas riquezas e sua produção aos países centrais, em troca de uma prometida futura evolução e quiçá equiparação aos padrões de vida existentes nos países centrais. É curioso e importante observar que a espinha dorsal do evolucionismo social em ciências sociais só começará a ser quebrada no campo da antropologia social no final do século XIX e início do XX ao mesmo tempo em que coincidentemente os países colonizados iniciam a reação contra o colonialismo.

No campo das ciências sociais Franz Boas e Bronislaw Malinowski, entre outros antropólogos, agora podendo denominar-se de antropólogos de campo, por ter sido essa geração a iniciar as pesquisas empíricas em ciências sociais, irão questionar os postulados do evolucionismo social e advertir que a diferença entre as diversas sociedades humanas é muito maior do que as suas similitudes. Muito embora não negando que as sociedades evoluem a evolução não se dá de uma única maneira, cada qual evoluindo ao seu próprio modo e ritmo, em decorrência de seu específico processo histórico, das suas interações com o meio ambiente, bem como condicionadas pelas representações mentais que fazem de si mesmas. Passou-se a sustentar então não existir qualquer possibilidade científica de se poder afirmar que em razão do modo de organização social adotado por esta ou aquela sociedade que uma possa ser classificada como mais evoluída do que outra. Além disso, retrocessos evolutivos também podem acontecer em decorrência de inúmeros fatores. A dimensão sincrônica passa a fazer parte, portanto, da análise social, de modo que não será mais possível pretender discorrer sobre o conjunto das diversas manifestações sociais a partir de uma perspectiva evolutivo-linear-cumulativa, tendo como modelo as sociedades ocidentais e a história como caminho. No campo jurídico os antropólogos pós-evolucionistas, tais como os funcionalistas e os difusionis-

tas, refutaram a possibilidade de uma teoria comum do direito, apresentada como progressão do simples ao complexo, da indiferenciação das maneiras de regulação social, identificadas como ocorrentes nas sociedades “primitivas” em direção à especialização jurídica praticada nas sociedades ocidentais; das sociedades não estatais em direção ao Estado; do poder discreto ou difuso em direção ao poder político e especializado, este exercido por autoridade estranha ao parentesco ou à religião, em razão da grande variedade de suas manifestações.

Dissemos logo acima que essa mudança de perspectiva no campo das ciências humanas sintomaticamente opera-se quando também os excluídos do ocidente começam a impor-se, a reagir de forma mais aparente contra toda a forma de dominação e de preconceito que sofreram pela ação das nações ditas civilizadas. É o momento em que iremos assistir então as revoltas e os movimentos de libertação colonial que desembocarão nas independências das colônias de ultramar.

O RECONHECIMENTO DO DIREITO DE AUTODETERMINAÇÃO DOS POVOS

Com fundamento no direito de autodeterminação dos povos, já ao fim da I Guerra Mundial iremos assistir ao início do processo de descolonização da África, da Ásia e da Oceania, sendo que a Carta das Nações Unidas, ao final da II Guerra incluirá em seu artigo primeiro o direito dos povos de autodeterminação. No entanto, os países europeus não queriam admitir o direito de autodeterminação desses povos, preferindo outorgar-lhes tão somente autonomia (Clech lâm; 1996:73, Barbosa, 2001:324).

Esse processo ocorre em meio a uma profunda crise na comunidade internacional que opunha em campos divergentes de um lado os países capitalistas centrais e de outro os países do Terceiro Mundo e os socialistas (ibidem). Prevalece nesse embate a posição desses últimos em prol da aplicação

do direito de autodeterminação às colônias de ultramar, consideradas como submetidas à exploração estrangeira.

Uma observação necessária para a boa compreensão do direito de autodeterminação dos povos refere-se à liberdade que tal direito pressupõe. Ou seja, o direito de escolha, de modo que tanto poderiam os povos no exercício da autodeterminação decidir por um status político e se integrarem a um Estado já pré-existente, ou acordar com um determinado Estado uma relação especial de associação, ou, por fim, decidir por uma total independência política e territorial. Mesmo as duas primeiras situações podem sempre, a qualquer tempo, ser modificadas, de modo que o direito de total independência estará sempre garantido pelo direito de autodeterminação, sendo que no processo de descolonização de ultramar serão adotadas por diferentes povos diferentes soluções. Por exemplo, Samoa americana decidiu-se pela integração a um Estado já existente, enquanto que as ilhas Marshall decidiram pela livre associação. A maioria, porém, preferiu a total independência, como foi, sobretudo, o caso dos novos Estados da África e da Ásia. (Clech lâm; 1996:80)

Tendo em vista as Resoluções da Assembleia Geral das Nações Unidas de números 1514 e 1541 que explicitamente condenaram a opressão estrangeira exercida pelas metrópoles sobre as colônias, os Estados recém-independentes em conjunto com os demais Estados do Terceiro Mundo e com os países socialistas passaram a impor uma interpretação do direito de autodeterminação restritiva, afirmando que o exercício do direito internacional de autodeterminação apenas se aplicava quando houvesse uma exploração estrangeira de ultramar. (ibid.)

Nos anos 50 do século XX toma corpo uma nova teoria, que ficou conhecida como teoria belga, por ter sido a Bélgica a sua maior defensora, que abandonava a perspectiva única de autodeterminação externa como as Resoluções 1514 e 1541 faziam crer. A tese belga era no sentido de que o direito

de autodeterminação existia em face de qualquer tipo de dominação, fosse interna ou externa. No entanto, os países socialistas e os do terceiro mundo reagiram com muita energia contra essa posição dos países centrais afirmando que a posição visava tão apenas desestabilizar os novos Estados, permitindo que houvesse questionamento de suas fronteiras e, portanto, abrindo as portas para os separatismos (ibid.).

O paradoxal nessa situação é que aqueles Estados que se beneficiaram do direito de autodeterminação dos povos contra os Estados colonialistas serão os mesmos a negar tal direito aos outros povos que se viram apenas transferidos da opressão estrangeira para a opressão interna, e exatamente aqueles que por tanto tempo exerceram no mundo dominação seriam então os que advogavam a tese realmente mais compatível com o direito dos povos (ibid.).

Se a tese de ultramar foi a de maior aceitação e a que vigorou nos anos iniciais do reconhecimento das independências das colônias européias houve, no entanto, uma progressão e alargamento na aplicação do conceito que passou a atender situações de povos não sujeitos à dominação estrangeira. Podem ser referidos os casos do reconhecimento da opressão da minoria branca contra a maioria do povo da África do Sul e do direito de autodeterminação dos Palestinos contra o Estado de Israel. Esses são casos de opressão estrangeira no sentido que foi reconhecido no caso das ex-colônias européias. Além desses, há o reconhecimento de Bengla Desh em detrimento do território do antigo Paquistão. Trata-se de um caso emblemático, tanto por não ter havido qualquer oposição da comunidade internacional, como não poder ser tipificada a situação em hipótese alguma como constituindo dominação estrangeira (Clech-lâm, ibid.: 93)

A decisão da Corte Internacional de Justiça no caso do reconhecimento do direito de autodeterminação do povo do Sahara Ocidental que se refere não a uma dominação de ultramar, mas contra o Marrocos e

a Mauritània - ambos Estados reclamando uma parte do território do povo do Saara ocidental-, é extremamente importante. Importante porque a Corte, apesar dos argumentos de ambos esses países no sentido de que esse povo tinha relações históricas e mesmo de fidelidade com os seus respectivos governos, decidiu que isso não é motivo para negar-se o direito de autodeterminação. E mais, a decisão afirma com toda a clareza que não é ao território que cabe decidir sobre o povo, mas sim, ao contrário. É ao povo que cabe decidir sobre o território, e que para a identificação de um povo com direito de autodeterminação, não é necessária a existência de um governo com tais ou quais características, como gostariam muitos Estados, mas, tão somente, que existam relações entre os membros do povo capazes de demonstrar sua unidade e que seja visível a capacidade do grupo de manter a coesão social e a observância pelos membros do grupo das regras de convivência (ibid.).

O recente, rápido e fácil reconhecimento pela comunidade internacional dos Estados balcânicos e dos Estados que surgiram com a extinção da União Soviética, demonstra o abandono da tese de ultramar adotada no passado, porém, demonstra igualmente a tendência de se preferir organizações sociais as mais próximas do modelo do Estado ocidental, certamente dado ainda aos efeitos práticos do evolucionismo social (ibid.:93-4).

OS POVOS INDÍGENAS

Mais recentemente no palco de reivindicação da autodeterminação dos povos destacam-se as reivindicações dos povos indígenas, que podem ser definidos como aqueles povos que viviam em dadas regiões da Terra quando colonizadores externos se instalaram e constituíram organizações estatais. Esses colonizadores inicialmente vindos de fora ou bem foram sucedidos por outros internos que mantiveram a ligação com o colonizador original ou que com esse romperam, mas, de

toda forma, mantiveram a organização do Estado e do território segundo os mesmos critérios e modelo do colonizador, sem levar em conta a participação e a vontade dos povos indígenas. Lembremos sempre que o colonialismo seja aquele iniciado no século XVI e que atinge as Américas, seja o neocolonialismo a partir do século XVIII, estabeleceu fronteiras artificiais, muitas vezes deixando divididos povos, outras incluindo no mesmo Estado povos que não tinham relação alguma ou que tinham relações conflituosas ou mesmo de guerra. Em função dessa arbitrariedade e prepotência no estabelecimento artificial desses Estados com a passagem do poder do colonizador para os nacionais, veremos inúmeras situações em que o poder recairá nas mãos de um determinado povo, não raro minoritário em relação ao conjunto e que tiranizará os outros povos que ficaram compulsoriamente retidos nos limites territoriais desse Estado.

O movimento internacional de reivindicação de direitos dos povos indígenas data hoje de pouco mais de 30 anos, considerando-se como data de início a luta frente à ONU. Luta, sobretudo pelo reconhecimento explícito de seu direito de autodeterminação, o que finalmente foi atingido no ano de 2007, como a adoção pela Assembléia Geral da Organização das Nações Unidas da Declaração dos Direitos dos Povos Autóctones.

Os povos indígenas amparados por esta Declaração constituem um conjunto de povos que somam, segundo estimativas da ONU, mais de 370 milhões de pessoas, presentes em todos os continentes da Terra (ONU, 1990).

A receptividade dos Estados, sobretudo daqueles nos quais existe a presença desses povos foi muito negativa e para se oporem a tal direito se valeram de argumentos como aqueles utilizados ao tempo da descolonização de ultramar, afirmando que não se poderia falar neste caso de opressão externa.

Houve até o desenvolvimento de posições apresentando uma dicotomia no direito de autodeterminação a partir da argumenta-

ção de que antes de tudo é preciso verificar se por meio do sistema democrático, indicado como um dos novos esteios de luta da comunidade internacional, não seria possível que esses povos dispusessem do que chamaram de autodeterminação interna. (Murswick *apud* Lâm, *ibid.*:103) Segundo essa corrente, que conta entre seus adeptos com a posição de Asbjorn Eide, (*apud* Lâm, *idem*) primeiro presidente do grupo de trabalho sobre populações autóctones da ONU, apenas depois de configurado que por meio do sistema democrático dentro do Estado no qual esses povos estão presentes não podem exercer o seu direito de autodeterminação interna, ou seja, que não lhes seja possível gozar de uma ampla autonomia no seio do Estado é que se poderia então falar no seu direito de autodeterminação externa, que em última análise, poderia permitir sua independência política e territorial do Estado no qual se encontram localizados.

Erica Irene Daes, sucessora de Eide na presidência do GT sobre populações indígenas da ONU, no cargo por mais de 20 anos, advogou posição diferente à de seu antecessor. Entende essa especialista que por ocasião do pacto fundador dos Estados nos quais foram inseridos os povos autóctones não foram os mesmos consultados e não participaram da organização, instalação e do poder do Estado ao qual estão submetidos, de modo que não resolveria querer legalmente proibir-lhes a autodeterminação, pois, de qualquer forma se revoltariam, queira ou não a lei. Propugnou então que no caso desses Estados deveria haver um novo pacto, convidando-se os povos indígenas a participar, ouvindo-se as suas reivindicações e garantindo-se os seus direitos e as possibilidades de determinarem o seu futuro de acordo com seus próprios projetos de futuro (Barbosa, 2001: 337).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Os indígenas embora em sua grande maioria afirmem que não pretendem a secessão em relação aos Estados nos quais se

encontram localizados não aceitam uma autodeterminação subdividida, de segunda categoria, destituída de sua mais importante característica que é o direito de escolha que ela implica.

Essas considerações são importantes para se pensar na realidade dos povos em perspectiva e historicamente situados, não apenas sob o ângulo de interesse dos Estados. Vale dizer, diferentemente do que o discurso oficial em geral ou de Estado veicula de que povo se trata de um conjunto de pessoas, que representaria uma unidade e que encarna a um só tempo a condição de soberano e de súdito do Estado, o povo não existe nem no singular nem no abstrato, nem se trata de uma realidade estática e uniforme, tampouco substancial, mas dinâmica e em uma relação constante com o outro. O povo existe na diferença com o outro, ou os outros povos. Ou seja, toda vez que pensamos sobre povo estaremos, inevitavelmente, pensando esse conceito em sua relação com outros povos. Trata-se, pois, antes de tudo, de uma categoria relacional, como a categoria de etnicidade, tão bem aprofundada por Fredrik Barth (*ob. cit.*) já nos anos 60 do século XX e utilizada por Darcy Ribeiro (*ob. cit.*), que impõe necessariamente a diversidade, a não uniformidade. Seja de um povo localizado no interior de um Estado em relação a outro povo de outro Estado, seja ainda de povos diferentes dentro do mesmo Estado. O exemplo brasileiro é bastante esclarecedor, pois o discurso oficial tenta encobrir, negar ou disfarçadamente tolera a existência de centenas de povos indígenas que vivem dentro de suas fronteiras e que não participaram nem participam politicamente nem da instituição, nem tampouco da gestão do Estado instituído.

O mais comum, é tratar o assunto no absoluto e como se o povo fosse, em geral, um só e que é o Estado inclusive quem determina os seus direitos individuais e de grupo, invertendo-se a equação na qual se sustentou toda a teoria do Estado liberal, segundo a qual o Estado nada tem que não venha do

povo. A soberania, que foi deslocada pelos revolucionários burgueses do soberano para o povo é facilmente deslocada para o Estado, muito embora não sendo contestados os fundamentos da teoria liberal.

Ora, nos limites da teoria liberal que ainda é adotada pelos Estados modernos ou democráticos, se no mínimo por falta de rigor, é aceito que se fale em soberania do Estado é absolutamente inaceitável falar-se em autodeterminação do Estado (Clech Lâm, *ibid.*). Apenas os povos detêm o direito de autodeterminação por meio do qual garantem sempre o seu direito de modificar a estrutura do Estado, ou mesmo dele se separar para poder com total liberdade determinar o seu futuro, mesmo que para isso seja necessário dividir o território do Estado pré-existente.

Enfrentar o estudo do tema povo face ao Estado e no âmbito das relações e do direito internacional implica em questionar a correspondência ou não entre o povo e o sistema político e de poder em cada Estado determinado, sempre sabendo que o direito de autodeterminação dos povos deverá determinar em última análise a conformação do Estado e do território, e não o contrário. Não pode ser o Estado que determine o povo.

A forma final que tomou a Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas, de 13 de setembro de 2007, revela que houve uma acomodação para atender a certas exigências dos Estados, sobretudo daqueles nos quais há presença de povos indígenas.

A inclusão de “povo”, “grupo” e “indivíduo”, como estando também proibidos, além dos Estados, de praticar ato contrário à Carta da ONU ou de praticar ato que tenha por efeito destruir ou diminuir a integridade territorial ou unidade política de um Estado soberano e independente mostra que houve uma ampliação dos sujeitos visados pela legislação internacional. Contra isso muitos movimentos e personalidades indígenas se insurgiram, porém, isso foi o politicamente possível no momento da adoção da Declaração de 2007.

A despeito disso, vozes abalizadas dentro do movimento internacional indígena sustentam que em sendo respeitado pelos Estados tudo o que está contido na Declaração de 2007 implicará concretamente no exercício pleno do direito de autodeterminação.

Desse modo, tudo indica que prevaleceu a ideia da autodeterminação interna como fase preliminar para a exigência ou não em um segundo momento do direito de autodeterminação externa.

Significa dizer que caso o Estado não venha a respeitar todos os direitos que estão previstos na Declaração de 2007 os povos indígenas estão desobrigados por sua vez de respeitar a integridade desse mesmo Estado. Neste caso, essa ação não pode mais ser considerada como ato contrário à Carta da ONU, nem à soberania e a integridade do Estado.

Maivân Clech-Lâm (1996:100) já afirmava que, em termos gerais, o conceito de autodeterminação em direito internacional poderia tomar as seguintes formas: “um princípio jurídico largo que assegura a paz entre os Estados; um direito que põe fim à colonização e a injustiças semelhantes, mais recentemente, um direito a um regime democrático no seio do Estado. Cada etapa deste desenvolvimento semântico se acresce às precedentes, mais do que as substitui”.

Erica-Irene Daes também já afirmava desde 1995 que o direito internacional deveria vislumbrar uma “nova categoria” de autodeterminação para os povos indígenas, visando promover a reconstrução positiva dos Estados, que devem assimilar as reivindicações desses povos e estes, por sua vez, agir de boa fé para se chegar ao entendimento. Seria essa uma forma de autodeterminação sensível às circunstâncias particulares de numerosas relações entre indígenas e Estados (Daes, 1995).

Prevaleceu o desenvolvimento semântico de autodeterminação, do qual já falavam Lâm e Daes, sendo o regime democrático, na hora atual, a condição necessária para a

autodeterminação indígena. Regime democrático, nesse contexto, significa o dever de o Estado assimilar as reivindicações indígenas e respeitar todos os seus direitos consagrados na Declaração, ou seja: os povos indígenas têm o direito à autodeterminação e quando o Estado lhes recusar esse direito, entram na categoria mais restrita dos povos com direito à autodeterminação externa também.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BALANDIER, Georges. 1987. *Antropologia Política*. 2ª ed. Lisboa: Presença.1987

BARBOSA, Marco Antonio. 2001. *Autodeterminação. Direito à Diferença*. São Paulo: Plêiade/Fapes.

BARTH , Fredrik .1966. “Preface”. In: R. N. Pehrson, *The social organization of the Marri Baluch* (compiled and analyzed from his notes by Fredrik Barth).Chicago: Aldine Publishing Company,p: vii-xii.

BREHIER, 1962. Emile. *História de la Filosofia*. tomos I, II e III. 1962. Buenos Aires: Sudamericana.

CLECH LÂM, Maivân. 1996. “La portée juridique de l’autodetermination”. In: *Essais sur les droits humains et le développement démocratique: (Peuples ou populations; égalité, autonomie et autodetermination; les enjeux de la Décennie internationale des populations autochtones)* n 5, p73-123. Montreal: Centre international des droits de la personne et du développement démocratique.

DAES, 1995. Erica-Irene. 3 (21 juin 1995). *Activités Normatives: Evolution des normes concernant les droits autochtones – Faits nouveaux et debat general sur les mesures a prendre a l’avenir*. E/CN.4/Sub.2/Ac.4.

LÉVI-STRAUSS, Claude. 1986. *O Olhar Distanciado*. Lisboa: Edições 70.

MAZZOLENI, Gilberto. 1990. *O Planeta Cultural*. São Paulo: Edusp.

ONU. 1990. *Le Droit des Peuples Autochtones*. Fiche d’information n°9, Genebra.

PANOFF, Michel & PERRIN, Michel. 1973. *Dictionnaire de l’Ethnologie*. Paris: Payot.

ROULAND, Norbert. 1990. *L’anthropologie juridique*. Paris: Puf.

RIBEIRO, Darcy. 1979. *Os índios e a civilização*. 3ª. ed. Petrópolis: Vozes.

SHIRLEY, Robert W. 1987. *Antropologia Jurídica*. São Paulo: Saraiva.

Recebido de 08 de Agosto de 2011

Aprovado em 04 de Outubro de 2011

MOBILIDADE, IDENTIDADE E ACESSO A DIREITOS:

OS POVOS GUARANI E AS FRONTEIRAS

CAROLINA SCHNEIDER COMANDULLI*

RESUMO

Os povos Guarani ocupam, há séculos, um amplo território que foi fragmentado por diversas fronteiras nacionais. Imersos involuntariamente em um sistema estrangeiro ao seu, ao longo dos últimos séculos, os Guarani buscaram estratégias para fugir das ameaças ao seu estilo de vida, como o refúgio em áreas inexploradas pelos estados nacionais. Atualmente, porém, com o aumento do controle dos Estados sobre seus territórios, há uma precarização do padrão de vida das aldeias Guarani, tornando-os crescentemente dependentes do auxílio de políticas governamentais, as quais, por sua vez, estão permeadas por uma noção de cidadania que não reconhece quem vem de fora como portador de direitos. Este artigo busca apontar as relações dos estados brasileiro, paraguaio e argentino com os Guarani, atentando para as negociações que estes têm travado para obterem reconhecimento de uma cidadania diferenciada transnacional.

Palavras-chave: Guarani, Território Transnacional, Cidadania.

RESUMEN

Los pueblos Guaraníes han vivido por siglos en un amplio territorio que ha sido dividido por diversas fronteras nacionales. Inmersos involuntariamente en un sistema diferente al suyo, a lo largo de los últimos siglos, los Guaraníes buscaron estrategias para huir de las amenazas a su estilo de vida, como refugio en áreas inexploradas por los estados nacionales. Sin embargo, en la actualidad, con el aumento del control de los Estados sobre sus territorios, se ha precarizado la forma de vida del pueblo Guaraní, tornándolo cada vez más dependien-

te de la ayuda de políticas gubernamentales, las cuáles, a la vez, están permeadas por un concepto de ciudadanía que no los reconoce como titulares de derechos. Este artículo apunta a las relaciones de los estados brasileño, paraguayo y argentino con los Guaraníes, enfocado a las negociaciones que estos últimos vienen haciendo para obtener el reconocimiento de una ciudadanía diferenciada transnacional.

Palabras-clave: Guaraní, Território Transnacional, ciudadanía.

ABSTRACT

The Guarani peoples have been living for centuries in a large territory that has been fragmented across several national frontiers. Embedded involuntarily in a foreign system, during the last centuries, the Guarani have been searching for strategies to escape from threats to their lifestyle, such as by establishing themselves in areas unexplored by nation states. Nevertheless, at present, with increasing state control over their territories, there is a decrease in the quality of life of the Guarani villages, making their people increasingly dependent on public policy assistance which, in turn, is driven by a concept of citizenship that does not recognize those who come from abroad as rights holders. This article intends to point out the relationship of the Brazilian, Paraguayan and Argentinean States with the Guarani people, looking at the negotiations the latter have been doing to gain recognition of their right to a transnational and differentiated citizenship.

Keywords: Guarani, Transnational Territory, Citizenship.

* Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP). E-mail para contato: carbrasil@gmail.com

INTRODUÇÃO

Os povos Guarani¹ ocupam, há séculos, um amplo território que foi posteriormente fragmentado por fronteiras nacionais, o qual se situa em vastas regiões no Brasil, Paraguai, Argentina e Uruguai. Imersos involuntariamente em um sistema estrangeiro ao seu, ao largo dos últimos cinco séculos, os Guarani buscaram estratégias para fugir das ameaças ao seu estilo de vida, como o refúgio em áreas ainda inexploradas pelas sociedades nacionais (Neumann 1996; Langer 1997; Chamorro 1999). Atualmente, no entanto, os estados nacionais aumentaram cada vez mais o controle sobre seus territórios, munidos de novas tecnologias e movidos pelo avanço desenvolvimentista. Hoje, não há mais florestas inexploradas, nem terras sem título ou áreas desconhecidas dentro do território dos povos Guarani (Figura 1).

Dada a precarização do padrão de vida da maioria das aldeias Guarani no mencionado território em função dos avanços acima apontados, os Guarani passam a depender crescentemente do auxílio de políticas governamentais de saúde, educação, sustentabilidade e acesso à terra. No intento de circular em seu território e manter suas práticas tradicionais de mobilidade, reciprocidade e solidificação de seus vínculos familiares, novamente, eles encontram obstáculos. Ao tentar transpor esses obstáculos, passam a ter que se relacionar não apenas com um Estado, mas com vários. A circulação dos povos Guarani em seu próprio território de origem é problemática, não só pela passagem na fronteira que requer documentação², como também pela permanência no território de outro estado nacional onde o acesso a políticas públicas é permeado por uma noção de

1 Neste artigo, refiro-me aos povos Guarani de forma genérica, considerando que este artigo discute a reivindicação de um conjunto de subgrupos falantes da língua Guarani pela cidadania transfronteiriça, como será demonstrado na seção “Os Guarani em negociação com os Estados”.

2 Há indicadores de que haja um entendimento informal entre alguns agentes em certos pontos das fronteiras de que os Guarani têm direito ao livre trânsito, mas esse reconhecimento não é institucionalizado (Araújo 2008: 55).

cidadania³ que não reconhece quem vem de fora como portador de direitos.

Este artigo busca apontar as relações de diferentes países - sendo aqui analisados Brasil, Paraguai e Argentina - com os Guarani, atentando para as negociações indígenas travadas com os mesmos para garantir o reconhecimento aos seus direitos de cidadania diferenciada transnacional. Como forma de elucidar as mobilizações realizadas pelos Guarani na busca desse reconhecimento, apresentar-se-ão resultados do encontro “Guarani: direitos e políticas públicas”, ocorrido em março de 2007, em Brasília/Brasil, do primeiro “Encontro dos Povos Guarani da América do Sul”, ocorrido em fevereiro de 2010, no Estado do Paraná/Brasil, bem como do segundo “Encontro dos Povos Guarani da América do Sul”, ocorrido em março de 2011, no Paraguai.

ESTADOS, POLÍTICAS, FRONTEIRAS, E O LUGAR DOS POVOS INDÍGENAS

Os diferentes estados nacionais onde os povos Guarani se fazem presentes têm, como traço histórico comum, o desrespeito para com as populações autóctones de seus territórios, caracterizado pela negação de sua cultura através da adoção de meios (nem sempre oficiais) para assimilá-los e/ou excluí-los da sociedade nacional. No entanto, tanto as especificidades culturais dos coletivos indígenas quanto as singularidades da cultura hegemônica dos estados nacionais produziram diferenças na relação entre o estado e os povos indígenas em cada caso. No Brasil, Argentina e Paraguai, visualizam-se diferentes nuances nesse trato. O Estado argentino ignorou a existência indígena em seu território até praticamente a década de 1980 (Mombello 2003; Moreira 2009), enfatizando o ideal europeu de sociedade e pro-

3 Em sentido jurídico estrito, a cidadania é entendida como o “vínculo político que liga o indivíduo ao Estado e que lhe atribui direitos e deveres de natureza política” (Acquaviva 1998: 279). Neste artigo, defende-se que a ideia de cidadania precisa também ser pensada em um contexto de reconhecimento territorial étnico transnacional, como aponta Young (1989).

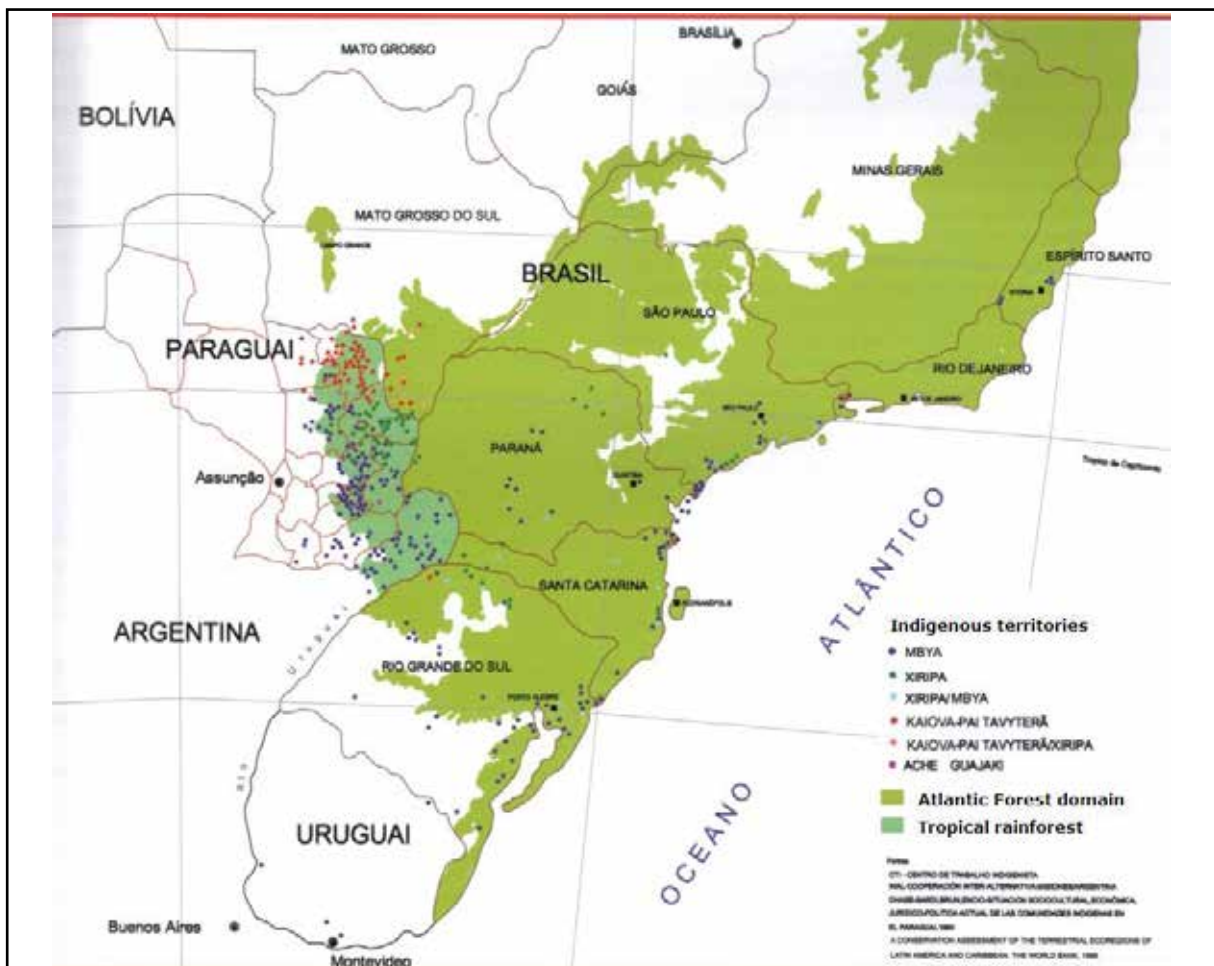


Figura 1: Território Guarani e subgrupos (Ladeira e Matta 2004: 7).

movendo a imigração branca para o país. Já Paraguai e Brasil adotaram, formalmente, medidas de estado para sedentarizar e integrar os indígenas à comunhão nacional (e.g. Meliá 1986). Em 1910, por exemplo, foi criado pelo governo brasileiro, por meio do Decreto nº 8.072, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, cujos deveres, entre outros, eram os de: “atrahir os indios que viverem em estado nomade [Art. 14]” e “escolher as localidades em que deverão ser installadas as povoações indigenas [Art. 50, b)]”.

Todos os três países passaram por ditaduras militares no século passado, as quais tiveram fim na década de 1980, abrindo espaço para a redemocratização. O processo de abertura política na América Latina foi marcado pelo debate acerca dos direitos humanos, pela emergência de movimentos sociais e pelo estabelecimento de um novo marco legal no plano internacional em rela-

ção ao reconhecimento e respeito aos povos indígenas. A Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (1989) é um dos maiores pilares desse marco internacional, lançando os princípios de autodeterminação indígena, do direito à consulta prévia e do respeito à diferença.

Nessa mesma época, Brasil, Paraguai e Argentina preparavam suas devidas reformas constitucionais, as quais foram consumadas, respectivamente, em 1988, 1992 e 1994. Os textos constitucionais⁴ que emergiram a partir das reformas representaram um giro, ao menos teórico, na relação entre estado e povos indígenas. Todas as constituições passaram a reconhecer os indígenas como os habitantes originários desses países, sendo-lhes conferido o direito às terras tradicionalmente ocupadas e o respeito às suas

4 A Constituição paraguaia trata dos povos indígenas em seu Capítulo V, a brasileira no Capítulo VIII e a argentina no Artigo 75, Inciso 17.

formas de organização social e especificidades culturais. Também, foi-lhes garantido o direito à saúde, à educação diferenciada, à participação na vida econômica, social, política e cultural nacional e em outros temas de seu interesse. A Convenção 169 foi ratificada pelos três países: no Paraguai em 1993, na Argentina em 2000 e no Brasil em 2003.

Não obstante, a implementação dessa nova política indigenista⁵ não tem se dado de forma homogênea nos referidos países. Relatos dos Guarani⁶ que circulam nesse amplo território apontam que o acesso aos direitos de cidadania que lhes são garantidos pelas constituições diferem muito de país para país, indicando que, por exemplo, no Paraguai, não há política pública voltada a eles. A literatura confirma esse fato, além de indicar que o INDI - Instituto Paraguayo del Indígena (criado em 1981) é marcado pela ineficiência e corrupção⁷ (Araújo 2008; Brand *et al* 2009). Já na Argentina, embora haja indicações de que há mais acesso a políticas de saúde e de educação, a situação também deixa muito a desejar. Um dos maiores problemas desse país para a efetivação de políticas de Estado para os indígenas é o fato de as províncias terem a prerrogativa de interpretar a constituição nacional e redigir suas próprias leis, o que faz com que o reconhecimento de terras tradicionais indígenas fique com-

prometido⁸. O INAI – Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (criado em 1989), além de ter recursos financeiros e humanos escassos, tem seu poder de atuação reduzido em função da autonomia provincial (Mombello 2002). No Brasil, por sua vez, os problemas vêm desde a dificuldade de implementação de políticas efetivamente diferenciadas – sobretudo com a descentralização da FUNAI (criada em 1967) na década de 1990, que levou à criação de parcerias com estados e municípios na área de saúde e educação indígena -, até o moroso processo de reconhecimento das Terras Indígenas.

As razões pelas quais as políticas governamentais, à luz dos novos marcos legais, não têm sido devidamente implementadas ainda não foram abordadas com a devida profundidade, quiçá pelo seu curto tempo de existência. No entanto, há algumas que já podem ser apontadas, como, por exemplo, a falta de regulamentação dos princípios constitucionais na legislação paraguaia, o que não torna o direito aplicável (Idea 2003). Também, todos os países continuam a manter regulamentos sobre os povos indígenas que estão obsoletos à luz das novas constituições, mas que, de algum modo, continuam a nortear as políticas, como é o caso do Estatuto do Índio (1973) do Brasil, o Estatuto de las Comunidades Indígenas (1981) do Paraguai, e uma série de leis provinciais argentinas que não foram reformuladas após a promulgação da Constituição Nacional. Além disso, cada país criou seus próprios mecanismos de cobrança internos ao Estado, os quais nem sempre são efetivos. Um caso bem sucedido nesse sentido é o Ministério Público Federal brasileiro, que tem atuado com vigor na de-

5 Política indigenista, à luz do conceito de Lima (1995 in Baines 1997: 2), refere-se às medidas práticas formuladas por diferentes poderes estatizantes direta ou indiretamente incidentes sobre os povos indígenas, que concretizam os direitos sociais declarados e garantidos em lei. As políticas públicas, por sua vez, são as ações de longo prazo previstas pelo Estado em áreas específicas (saúde, educação, terra, sustentabilidade) para concretizar os direitos previstos em lei.

6 Dados coletados em campo, sobretudo em levantamento realizado na aldeia Salto do Jacuí em setembro de 2009.

7 Em declaração proferida em reunião em Buenos Aires em setembro de 2009, a antropóloga paraguaia Marilyn Rehnfeldt, trabalhando no governo Lugo com os povos indígenas, declarou estar chocada com os dados que vinha levantando em campo. Segundo a antropóloga, em 2009, foi feito um levantamento de terras indígenas por amostragem em uma província da região oriental do Paraguai, onde se buscou comparar as áreas indígenas oficialmente registradas com o quadro atual de ocupação, o que levou à constatação de que a maioria delas só existe no papel, pois foram tomadas por lindeiros.

8 Em 2006 foi promulgada a Lei 26160 de “Emergência Comunitária Indígena” com o intuito de realizar os devidos desalojamentos judiciais para regularizar a situação fundiária indígena no país no prazo de quatro anos, sendo que nos três primeiros anos seria feito o levantamento sobre as ocupações. Em fins de 2009 o levantamento sequer havia começado, visto que para a realização do mesmo seria necessário um acordo entre as províncias e o governo nacional, o qual não se concretizou. O prazo da Lei venceria em outubro de 2010. Em palestra proferida na VIII RAM na Mesa Redonda 29: Direitos indígenas no Cone-Sul: um balanço de duas décadas de re-democratização (2 de outubro de 2009).

fesa dos direitos indígenas. Já na Argentina, como coloca a antropóloga Morita Carrasco, nem a Corte Suprema é respeitada.

Além das dificuldades acima apontadas, tem-se um problema de fundo na aplicabilidade dos novos direitos indígenas reconhecidos em lei, que é precisamente o fato de que, no processo de redemocratização desses países, o conceito de democracia foi modificado, não estando mais apenas relacionado à expressão da maioria, mas também ao respeito às minorias e suas diferenças culturais, em uma sociedade que se pretende plural e inclusiva⁹. Tem-se aí um paradoxo, pois o mesmo Estado que potencialmente ameaça os povos indígenas na busca de crescimento econômico, concede-lhes direitos diferenciados. Outra questão que surge é a de como articular esses direitos diferenciados com o princípio de igualdade cidadã (Ramos 2003). Em suma, a etnicidade desafia as noções dos estados nacionais de cidadania, desenvolvimento e fronteira.

OS GUARANI EM NEGOCIAÇÃO COM OS ESTADOS

Enquanto os dilemas e entraves não se resolvem, os Guarani buscam aliados e compõem suas próprias estratégias de organização política para reivindicar seus direitos frente aos estados. Trata-se de um novo momento na história dos povos Guarani, após terem permanecido por séculos evitando o embate direto com as instâncias de estado.

ENCONTRO “GUARANI: DIREITOS E POLÍTICAS PÚBLICAS”:

É nesse novo contexto que ocorreu, em março de 2007, em Brasília, o encontro “Guarani: direitos e políticas públicas”, com o apoio da Escola Superior do Ministério Público Federal brasileiro. Nesse encontro foram debatidas as reivindicações centrais dos

Guarani na atualidade, sendo que uma sessão inteira foi dedicada ao tema “Guarani Transfronteiriços: Políticas Públicas e Cidadania”, na qual surgiu como encaminhamento a necessidade de se realizar um diagnóstico das políticas públicas direcionadas à população Guarani no Paraguai, Argentina e Brasil a fim de propor sua integração. Ao mesmo tempo, sugeriu-se que fossem promovidos esforços multilaterais no âmbito do Mercosul com o objetivo de criar um estatuto político para os povos Guarani transfronteiriços¹⁰.

Como resultado desse encontro, o Ministério Público Federal tomou a frente como proponente da realização desse diagnóstico, o qual seria produzido em parceria com universidades dos distintos países e pelos próprios Guarani. O projeto obteve financiamento, a partir de 2008, da AECID – Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo. Desde então, uma série de ações já ocorreram no âmbito desse projeto, como a realização de um mapa preliminar da localização das aldeias Guarani nesse vasto território (Guarani Retã 2008) e a promoção de viagens de intercâmbio entre os povos Guarani dos diferentes países.

O Núcleo de Antropologia das Sociedades Indígenas e Tradicionais da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (NIT), por exemplo, responsabilizou-se por realizar um levantamento preliminar demográfico, geográfico e de políticas públicas para os Guarani no Rio Grande do Sul. No dia 29 de setembro de 2009, em Buenos Aires, a equipe do NIT reuniu-se com pesquisadores representantes das universidades do Paraguai, Argentina e Brasil, junto a membros do Ministério Público Federal, para compartilhar o trabalho realizado até então com pesquisadores do próprio Brasil e dos outros países, e sugerir encaminhamentos. Dentre os encaminhamentos, foi identificada a necessidade de realização de uma reunião, com participação de todos os países envolvidos na discussão, sobre a problemática da documentação indí-

9 Essa problemática foi debatida pela Procuradora Geral da República do Brasil, Deborah Duprat, e pela antropóloga argentina Morita Carrasco, na VIII RAM, em Buenos Aires. A literatura pós-redemocratização recente também aponta esse impasse (Mombello 2002)

10 Informações obtidas no site do CTI – Centro de Trabalho Indigenista: http://www.trabalhoindigenista.org.br/guarani_pgr_2007.html#gtfppc (último acesso em 15/10/09).

gena, e também a participação dos Guarani nas reuniões do Mercosul Social.

“I ENCONTRO DOS POVOS GUARANI DA AMÉRICA DO SUL”:

O Encontro dos Povos Guarani da América do Sul¹¹, nomeado pelos indígenas de Aty Guasu Ñande Reko Resakã Yvy Rupa (“uma grande reunião para mostrar com transparência nosso modo de ser em nosso território”), realizou-se na aldeia *Añeteté*, no município de Diamante d’Oeste, no Estado do Paraná/Brasil, entre os dias 2 e 5 de fevereiro de 2010. Foi uma iniciativa inédita em nível internacional onde estiveram reunidos, pela primeira vez, mais de 800 indígenas Guarani da Argentina, Paraguai e Bolívia e dos sete estados brasileiros por eles habitados. O objetivo do Encontro foi o de criar uma nova perspectiva de intercâmbio cultural para fortalecer a relação entre esse povo e reduzir a distância existente entre eles e os não-índios.

O principal apoiador do Encontro foi a Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural do Ministério da Cultura do Brasil, sendo que também contribuíram com o evento as prefeituras de Foz do Iguaçu e Diamante d’Oeste; a Itaipu Binacional; a Fundação Nacional do Índio; a Fundação Nacional de Saúde; a Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura; a Organização dos Estados Americanos; e o Mercosul Cultural.

O Encontro vinha sendo gestado há três anos, desde o Fórum de Integração Cultural do Mercosul, e foi precedido de duas reuniões preparatórias, uma em dezembro de 2009 e outra em janeiro de 2010. O ponto forte do Encontro foi que os próprios Guarani decidiram toda a programação, cabendo aos apoiadores apenas a garantia dos meios para sua realização. Desde a definição das temáticas e registro áudio-visual do Encon-

tro, até as providências na área de segurança e alimentação, foram por eles estabelecidas e realizadas. Desse modo, o Encontro foi aberto praticamente só aos Guarani. A presença de não-índios foi permitida apenas na abertura e no fechamento do evento.

Uma das grandes conquistas do Encontro foi a criação da Comissão de Coordenação Permanente do Povo Guarani no Mercosul, para tratar da implementação de seus direitos. Ao final, na presença dos ministros da cultura do Brasil e do Paraguai, os Guarani entregaram uma carta de reivindicações resultante dos debates das reuniões, a qual foi assinada por ambos. Seguem as reivindicações:

- Criação e manutenção de uma Secretaria Especial de Representação do Povo Guarani vinculada ao Mercosul Cultural com 20 componentes: 6 indígenas do Brasil, 4 indígenas da Argentina, 6 indígenas do Paraguai e 4 indígenas da Bolívia. Os membros dessa Secretaria serão indicados através de suas comunidades e organizações sociais e políticas tradicionais, conforme a sua representação territorial e étnica da América do Sul.
- Criação de um foro permanente de discussão em defesa dos direitos dos Guarani, no âmbito do Mercosul Cultural;
- Realização de atividades que promovam o intercâmbio cultural entre as diversas comunidades Guarani da América do Sul;
- Garantia de realização de Seminários e encontros do povo Guarani entre Brasil, Argentina, Paraguai e Bolívia, buscando parcerias com as entidades privadas e governamentais, nacionais e internacionais, garantindo o apoio técnico, financeiro e de infra-estrutura;
- Garantia e respeito, a partir de mudanças das leis de fronteira, do livre trânsito cultural, de acordo com as tradições dos povos indígenas nas fronteiras entre Brasil, Argentina Paraguai e Bolívia;
- Garantia de programas de políticas públicas como gestão territorial (reflorestamentos, projetos agrícolas, outros), saúde, educação diferenciada, meios de comunicação e outros;
- Garantia de meios de transporte e alimentação para participação das delegações Guara-

11 Todas as informações sobre o Encontro foram retiradas do Blog lançado pelo Ministério da Cultura do Brasil (www.blogs.cultura.gov.br/encontroguarani) para divulgar informações sobre o andamento do Encontro e sobre os Guarani e sua história.

ni do Brasil, da Argentina e do Paraguai na reunião na Bolívia sobre mudanças climáticas em abril de 2010;

- Garantia de punição contra a discriminação, preconceito e violência praticadas contra o povo Guarani.

O Encontro teve repercussão em todos os tipos de mídia no Brasil, como no G1, Terra, Abril, IG, Estado de São Paulo, Jornal do Brasil e Correio Braziliense, além dos noticiários em grandes redes de televisão, como o SBT, a TV Globo e a Bandeirantes. A TV Cultura gravou todo o evento para a produção de um documentário.

“II ENCONTRO DOS POVOS GUARANI DA AMÉRICA DO SUL”:

O II Encontro dos Povos Guarani da América do Sul, realizou-se na comunidade indígena Paí Tavyterá de Jaguatí, do departamento de Amambai, no Paraguai, entre os dias 24 e 26 de março de 2011, dando sequência ao I Encontro. Estiveram reunidas diversas comunidades, movimentos e associações indígenas do Paraguai, Argentina, Brasil e Bolívia. O objetivo do Encontro foi o de dar continuidade ao movimento de fortalecimento e reafirmação da contribuição desses povos na formação da cultura sul-americana. O principal apoiador do II Encontro foi a Secretaria Nacional de Cultura do Paraguai.

As reivindicações¹² do II Encontro são as que seguem:

- Consulta e participação permanente e oportuna de nossa Nação da parte dos poderes do Estado em todos os casos que afetem a nossos povos originários e em especial para a elaboração, sanção e promulgação de leis;
- Cumprimento, por parte dos governos nacionais, departamentais e municipais e dos Estados (Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário) das leis, em particular da Convenção 169 e da Constituição Nacional, normas de proteção e direitos da Nação Guarani;
- Respeito pela autonomia e pela livre deter-

minação de nossos povos que constituem nosso direito coletivo de decidir como viver, como aplicar nossas pautas e normas e como desenvolvermo-nos;

- Reconhecimento político de nossa Nação por parte dos países assentados sobre o espaço territorial ancestral guarani e de sua livre determinação;
- Livre trânsito por nosso território ancestral porque as fronteiras não existem para nossos povos porque preexistimos aos Estados;
- Respeito e proteção do espaço territorial da Nação Guarani que inclui não somente a propriedade da terra, mas também o espaço geográfico onde ancestralmente se desenvolveu e desenvolve atualmente a cultura guarani;
- Proteção dos recursos naturais, em especial o aquífero guarani, que faz parte do subsolo da territorialidade de nosso povo, que abarca Argentina, Brasil, Paraguai e Uruguai;
- Indenização pelo uso, exploração e destruição da terra e de outros recursos naturais dos territórios e tekoha guarani;
- Garantia e efetiva demarcação das terras;
- Fim da criminalização dos povos originários e cessão da perseguição e morte de nossos irmãos e líderes;
- Justiça em todos os casos de detenção, desaparição e morte de nossos irmãos;
- Julgamento de responsabilidade penal e civil aos assassinos e criminosos que atentaram ou atentem contra qualquer membro da Nação Guarani e suas organizações;
- Proteção e respeito ao direito coletivo sobre os saberes, espiritualidade, usos medicinais e demais demonstrações e expressões de nosso patrimônio cultural, material e imaterial;
- Cumprimento das leis sobre proteção ambiental, com maior rigor nos casos de cultivos com uso de agrotóxicos que destroem comunidades, envenenam os cursos d'água e a terra, destroem a biodiversidade, em especial a vida humana;
- Garantia política e social à Nação Guarani sobre seus próprios usos, costumes e tradições;
- Respeito e declaração da língua guarani como idioma oficial nos países situados sobre a territorialidade da Nação Guarani;
- Vigência imediata de educação diferenciada e específica utilizando nossas próprias lín-

12 Informações retiradas do site <http://acordaterra.wordpress.com/tag/encontro/>. Tradução da autora para o português.

guas, e formação de professores com cosmovisão política, social, econômica, espiritual e cultural da Nação Guarani; incluindo como professores nossos avós e avós, depositários dos saberes milenários de sua cultura;

- Cumprimento do direito à consulta prévia à comunidade ou povo afetado, e em todos os casos, cumprindo tratados internacionais, para a exploração de hidrocarbonetos e outros minerais;
- Garantia para o acesso das comunidades à água potável e de qualidade;
- Cumprimento das sentenças da Corte Interamericana de DDHH sobre restituição de terras ancestrais aos irmãos indígenas do Chaco (enxet) e a solução de outros conflitos existentes sobre reivindicações de terra dos povos originários.

Além das reivindicações, os Guarani apresentaram também algumas resoluções como resultado do II Encontro:

1. O território e todo o que nele existe são direitos fundamentais aos quais não renuncia e nem renunciará a Nação Guarani porque é parte de sua existência, de sua identidade, de sua vida física, cultural e espiritual;
2. Reivindicar a territorialidade como parte da extensão física e cultural da Nação Guarani;
3. Ratifica-se o reconhecimento do Conselho Continental como instância organizadora, articuladora e representativa da Nação Guarani, integrado pelos representantes da Argentina, Brasil, Bolívia e Paraguai;
4. A Nação Guarani não fará parte da estrutura do Mercosul e se lançará ao fortalecimento de suas organizações de base e do Conselho Continental. O plenário discutiu a proposta inicial do I Encontro de criar uma instância em nível de mercado comum e decidiu, no momento, não dar curso à proposta;
5. Não considerar o Bicentenário da Independência do Paraguai como aniversário para celebrar porque para nossos povos foram somente 200 anos de despejo, discriminação, humilhação, avassalamento, perseguição, saque e morte;
6. Solidariedade com todos os povos originários irmãos, apoio a suas lutas de resistência para manter sua terra, sua identidade e sua cultura;
7. Ratificar a decisão do Conselho de renomear

o Encontro para da Nação Guarani. Mesmo assim, assume-se que a partir de agora todos os encontros serão convocados pelo Conselho Continental, denominando o próximo de III Encontro da Nação Guarani no país ou Estado que este aty guasu defina.

O II Encontro trouxe algumas mudanças significativas em relação ao primeiro, sobretudo no que diz respeito à criação do Conselho Continental como instância organizadora, articuladora e representativa da Nação Guarani e da opção por colocar em segundo plano a criação e manutenção de uma Secretaria Especial de Representação do Povo Guarani vinculada ao Mercosul Cultural. Também, percebe-se que houve um aprofundamento das reivindicações em relação às demandas por políticas públicas diferenciadas e respeito aos direitos sociais, territoriais e ambientais garantidos em lei.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O século XX foi marcado por mudanças radicais no campo da relação dos estados nacionais com os grupos étnicos presentes em seus territórios. Passou-se, ao longo das décadas, da ideia de assimilacionismo e, conseqüentemente, de desaparecimento paulatino das sociedades autóctones, ao seu pleno reconhecimento e direito à diferença (ao menos no plano teórico).

A temática acerca do possível reconhecimento de uma “transnacionalidade” Guarani – como vem sendo reivindicada pelos indígenas e discutida com o Ministério Público Federal brasileiro e instituições paraguaias e argentinas – é extremamente recente, emergindo como resultado do processo de redemocratização dos países latino-americanos em nível regional, somado ao marco legal internacional em defesa dos direitos de autodeterminação e autonomia indígena. Além disso, essa possibilidade também se vincula a condições geopolíticas geradas recentemente, com a formação de blocos econômicos, a exemplo do Mercosul.

Desse modo, este artigo buscou contribuir - através da análise preliminar comparada da política indigenista em relação aos Guarani no Paraguai, Argentina e Brasil, e com alguns exemplos recentes de mobilização do povo Guarani - com o debate sobre a implementação dos novos direitos conferidos aos Guarani nas constituições dos respectivos países, bem como dar subsídios para se pensar a negociação desses direitos para além das fronteiras dos estados nacionais para afirmação étnica do povo Guarani.

Percebe-se que há um movimento, tanto da parte dos Guarani quanto de setores que apóiam a causa indígena no âmbito governamental e não-governamental, no sentido de fazer valer os novos direitos indígenas e de promover uma cidadania Guarani. Essa discussão transborda os limites das fronteiras nacionais, pois traz, como uma possibilidade, a proposição de uma política indigenista no âmbito do Mercosul. Desse modo, o Mercado Comum do Sul, criado em 1991, estaria ampliando seu escopo de ação para a área da integração social e cultural para além da integração econômica, objetivo esse já está previsto em seus princípios. O reconhecimento de uma cidadania Guarani daria corpo ao artigo 32 da Convenção 169 da OIT que prega que “Os governos deverão adotar medidas apropriadas, inclusive mediante acordos internacionais, para facilitar os contatos e a cooperação entre povos indígenas e tribais através das fronteiras, inclusive as atividades nas áreas econômica, social, cultural, espiritual e do meio ambiente”.

Paralelamente a isso, percebe-se um novo movimento, resultante do II Encontro, que propõe que esse reconhecimento ocorra sem, necessariamente, haver uma vinculação com uma instância do Mercado Comum do Sul. Independentemente do modo que essas negociações tomarem forma, elas emergem como uma tentativa de compatibilizar a aparente incongruência entre os direitos étnicos diferenciados e o princípio de igualdade de todos perante a lei.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARAÚJO, Vitor de Aratanha Maia de. 2008. *Dinâmicas transfronteiriças entre os Guarani na tríplice fronteira*. Monografia de Graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

BAINES, S. Grant. 1997. “Tendências recentes na política indigenista no Brasil, Austrália e Canadá”. *Série Antropologia*, Brasília, n. 224. In: http://www.unb.br/ics/dan/geri/boletim/baines_1997.pdf (acessado em 10 de fevereiro de 2010).

BRAND, Antônio *et al.* 2009. *A ocupação do território guarani na região transfronteiriça Brasil e Paraguay - “a entrada de nossos contrários”*. Buenos Aires, VIII Reunião de Antropologia do Mercosul.

CHAMORRO, Graciela. 1999. “Os Guarani: sua trajetória e seu modo de ser”. *Cadernos do COMIN*, Porto Alegre, n. 8.

GONÇALVES, Rosiane Ferreira. 2009. *Políticas para autonomia e sustentabilidade: uma relação “nova” entre estado e povos indígenas desde 1988*. VIII Reunião de Antropologia do Mercosul, Buenos Aires.

GUARANI RETÁ. 2008. *Mapa de Pueblos Guaraníes en las fronteras Argentina, Brasil y Paraguay*.

IDEA – Instituto de Derecho y Economía Ambiental. Agencia de los Estados Unidos de América para el Desarrollo Internacional. 2003. *Mejoramiento del Marco Legal Ambiental del Paraguay*. In: http://www.idea.org.py/gfx/espanol/descargas/biblioteca/MEJORAMIENTO_DEL_MARCO_LEGAL_AMBIENTAL_DEL_PARAGUAY.pdf (acessado em 10 de fevereiro de 2010).

LADEIRA, M.I.; MATTA, P. (orgs.) 2004. *Terras Guarani no litoral: as matas que foram reveladas aos nossos antigos avós = Ka'aguy oreramói kuéry ojou rive vaekue y*. São Paulo,

Centro de Trabalho Indigenista.

LANGER, P. 1997. *A aldeia Nossa Senhora dos Anjos: a resistência do Guarani-Missioneiro ao processo de dominação do sistema colonial luso (1762-1798)*. Porto Alegre, EST edições.

MELLÁ, Bartomeu. 1986. *El guarani conquistado y reducido*. Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, v. 5.

MOMBELLO, Laura Cecília. 2002. *Evolución de la política indigenista en Argentina en la década de los noventa*. Neuquén, Universidad Nacional del Comahue.

NEUMANN, E. 1996. *O trabalho Guarani missioneiro no Rio da Prata colonial, 1650-1750*. Porto Alegre, Martins Livreiro.

NIMUENDAJU, Curt. 1987. *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapokuva-Guarani*. São Paulo, HUCITEC/EDUSP.

PEREIRA, Claudeni Fabiana Alves; AZEVEDO, Marta Maria do Amaral. 2009. *A mobilidade espacial Guarani e o acesso a políticas públicas*. VIII Reunião de Antropologia do Mercosul, Buenos Aires.

RAMOS, Alcida Rita. 2003. *Os povos tradicionais e as sociedades tradicionais - conflito de normas e superação*. Seminário Internacional as Minorias e o Direito, Série Cadernos do SEJ, n. 24. In: <http://www.cjf.jus.br/revista/seriecadernos/vol24/artigo08.pdf>. (acessado em 10 de fevereiro de 2010).

YOUNG, I.M. 1994. "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship". In: BEINER, R. (org). *Theorizing Citizenship*. New York, State University of New York Press, pp. 250-274.

Recebido de 27 de Agosto de 2011

Aprovado em 27 de Fevereiro de 2011

INDÍGENAS KADIWÉU E POSSEIROS NA SERRA DA BODOQUENA: CONFLITOS, IMAGINÁRIOS E REPRESENTAÇÕES NAS PÁGINAS DOS JORNAIS IMPRESSOS

ALINE MARIA MULLER*

RESUMO

O presente artigo aborda o conflito entre indígenas da etnia Kadiwéu e colonos na Serra da Bodoquena que ocorreu entre os anos de 1980 e 1984. Mais que traçar um perfil histórico do conflito, a pesquisa buscou identificar as representações acerca dos indígenas nas matérias jornalísticas em quatro jornais da época: o Correio do Estado, o Diário da Serra, o Jornal da Manhã e o Jornal da Cidade. Constatou-se que em todos os jornais, em maior ou menor medida, havia estereótipos que refletiam representações arraigadas no imaginário popular desde os tempos coloniais. Para a análise do material jornalístico utilizou-se como metodologia a divisão do conteúdo em palavras-chaves de duas categorias: “palavras-chave que evidenciam imaginários depreciativos” e “palavras-chave que alteram a percepção do leitor”. Os resultados da pesquisa são apresentados neste artigo.

Palavras chave: indígenas, Kadiwéu, Serra da Bodoquena, representações, conflito.

RESUMEN

Este artículo trata acerca del conflicto entre indígenas de la etnia Kadiwéu y campesinos en la región de la Serra da Bodoquena, Brasil, ocurrido entre los años de 1980 y 1984. Más allá de trazar un perfil histórico del conflicto, la investigación ha buscado identificar las representaciones acerca de los indígenas expresadas en los textos de cuatro periódicos de la época: el Correio do Estado, el Diario da Serra, el Jornal da Manhã y el Jornal da Cidade. Se ha constatado en todos los periódicos, sea en mayor o menor medida, la existencia de estereotipos que reproducían representaciones

enraizadas en el imaginario popular desde los tiempos coloniales. Para el análisis de los textos periodísticos fue empleado el método de división de los contenidos en palabras-clave de dos categorías: “palabras-clave que evidencian imaginarios depreciativos” y “palabras-clave que cambian la percepción del lector”. Los resultados de esta investigación se presentan en este artículo.

Palabras-clave: indígenas, Kadiwéu, Serra da Bodoquena, representaciones, conflicto.

ABSTRACT

This article is about the conflict between Kadiwéu Indians and Farmers in lands of Serra da Bodoquena, Mato Grosso do Sul State, Brazil. This conflict happened among the years of 1980 and 1984. More than to trace a profile of the historic conflict, the main goal of this research was to identify the social representation about the Indians on the newspaper. For this, I consulted four leading Newspapers in Mato Grosso do Sul: the Correio do Estado, the Diário da Serra, the Jornal da Manhã and the Jornal da Cidade. The research detected that in all cases those journals, in higher or lesser intensity, made use of stereotypes that reports categories of representation crystalized in the social imaginaries since the colonial conquest. As method for the analysis of the journalistic text I split the content in keywords, organized in two categories: “keywords that reflect prejudice” and “keywords that change the perception of the reader”. The research results are on this article.

Keywords: Indians, Kadiwéu, Serra da Bodoquena, representations, conflict.

* Docente da Universidade Estadual de Mato Grosso do Sul

INTRODUÇÃO

O presente artigo aborda o conflito ocorrido entre posseiros e indígenas na Serra da Bodoquena, cujo ápice se deu no ano de 1983, tendo por fonte de consulta as matérias veiculadas em jornais impressos. As matérias jornalísticas tinham a função de colocar o leitor a par dos acontecimentos, contudo, em muitos momentos houve em meio ao texto escrito a reprodução de um imaginário depreciativo acerca do indígena. Essa questão das representações movidas por um imaginário distorcido teve sua origem ainda nos tempos coloniais, persistindo ao longo dos séculos e chegando até nossos dias.

Mato Grosso do Sul é um estado onde as tensões em torno da terra há muito acompanham a história de seus povos, sendo que a problemática se agravou com as campanhas de colonização das terras interioranas na primeira metade do século XX. Comunidades indígenas, que no passado foram expulsas de suas terras, agora levantam demandas pela recuperação de territórios tradicionalmente ocupados. Assim, a territorialidade, entendida como sentido territorial do homem, onde o espaço físico está atrelado às variáveis culturais e simbólicas, passa a ser uma destacada área de estudo no ambiente acadêmico. Para o geógrafo Rogério Haesbaert a territorialidade apresenta suas conexões com os processos político-institucionais de construção do território (HAESBAERT, 2010: 21). Entretanto, também está atrelada a uma dimensão cultural e identitária (ibid: 29), ou seja, carrega consigo conteúdos simbólicos, transpondo a dimensão física.

Segundo Levi Marques Pereira (2003), foi a partir da década de 1970 que as lideranças indígenas passaram a alcançar mais efetividade na luta pela recuperação de seus territórios tradicionais, aglutinando maior contingente em torno desses movimentos sociais. Mas o conflito entre estes ameríndios e representantes das frentes de expansão econômica recua várias décadas na história regional – a exemplo da formação da Colônia

Agrícola Nacional e o Programa “Marcha a Oeste” do Governo de Getúlio Vargas – e os conflitos atuais são a continuação do drama de dois mundos que colidem. A questão da posse da terra que hoje atinge o Estado do Mato Grosso do Sul é a extensão desse drama, levando a um conflito declarado entre produtores rurais e sociedades tradicionais, como as indígenas e quilombolas.

Representações depreciativas são reproduzidas e se convertem em instrumento político por uma classe que vê nos meios de comunicação uma forma de fomentar o imaginário. A historiadora Sandra Jathay Pesavento, ao teorizar os conceitos de imaginário, mentalidade e representação a partir da historiografia francesa, especialmente a partir das ideias de Jacques Le Goff, vai propor um conceito de representação como tradução mental de uma realidade exterior percebida e ligada a um processo de abstração (PESAVENTO, 1995: 15). A mesma autora esclarece que os discursos sobre o real não são expressões literais da realidade, mas sim o resultado de uma interpretação onde os agentes sociais investem seus interesses e suas bagagens culturais. Com base nessas colocações, pode se dizer que as representações sociais são, prioritariamente, figurações mentais constituídas a respeito de uma realidade externa. Ou seja, é a forma como um grupo ou subgrupo constrói e interpreta as realidades sociais, configurando-se em um modelo que por eles é tido como realidade.

No Mato Grosso do Sul, os conflitos territoriais entre índios e produtores rurais assumem formas dramáticas, com acentuados índices de violência física e psicológica, fato que se repete entre os países colonizados. É indispensável compreender estas fronteiras interétnicas que se edificam a partir das construções sociais e que em parte garantem a manutenção de imaginários depreciativos acerca dos indígenas.

O caso do conflito entre posseiros e indígenas na Serra da Bodoquena pode ser analisado nessa perspectiva, onde as representações são, possivelmente, a base das

fronteiras étnicas construídas. Para a apreensão das variáveis que configuram os limites destes dois universos étnicos e representacionais opostos é importante compreender o processo histórico do conflito aqui abordado. Afinal, segundo Barth (2000: 196), a fronteira étnica canaliza a vida social e implica uma organização complexa do comportamento e das relações sociais. No caso da Bodoquena, a partir das fronteiras do espaço físico reivindicado se seguem outras, de caráter étnico, tornando o diálogo e a tolerância sempre mais difíceis. O caso do conflito entre colonos e indígenas Kadiweu acaba por evocar o conceito de fricção interétnica proposto por Cardoso de Oliveira:

Chamamos “fricção interétnica” o contato entre grupos tribais e segmentos da sociedade brasileira, caracterizado por seus aspectos competitivos e, no mais das vezes, conflituais, assumindo esse contato proporções “totais”, isto é, envolvendo toda a conduta tribal e não-tribal que passa a ser moldada pela situação de fricção interétnica (Cardoso de Oliveira, 2006: 46)

As condutas citadas por Cardoso de Oliveira se materializam na forma de fronteiras étnicas. Essas fronteiras imateriais, consolidadas por meio das representações acerca dos povos indígenas, possuem suas raízes em um passado colonial, quando a humanidade do indígena, tida ora por degenerada, ora por primitiva (imatura, impúbere), aparece como elemento de justificativa para a conquista territorial e espiritual da América por parte das metrópoles europeias. Desde então até a contemporaneidade é possível visualizar um histórico de violência física e simbólica nas relações entre uns e outros.

Na sequência será apresentado o histórico do conflito entre colonos e indígenas ocorrido entre 1980 e 1984 na Serra da Bodoquena, partindo em um segundo momento para a análise dos jornais a fim de demonstrar como estas representações são reproduzidas e veiculadas, fomentando o imaginário popular.

HISTÓRICO DE UM CONFLITO

Nos primeiros anos da década de 1980 instaurou-se um conflito entre indígenas Kadiwéu e distintas categorias de produtores rurais na Serra da Bodoquena. A referida contenda foi bastante divulgada e comentada na mídia sul-mato-grossense. De certo modo, as raízes do problema podem ser situadas na Guerra da Tríplice Aliança, quando o Governo Imperial do Brasil prometeu terras como forma de retribuição da participação desses indígenas na guerra. Contudo, foi no processo de arrendamento das terras que a situação foi se agravando.

Por volta da década de 1980 os Kadiweu não tinham sua reserva claramente demarcada, pois as medidas fundiárias oficialmente adotadas pelo governo federal eram diferentes daquelas apontadas pelo governo estadual. Tal situação gerava muita instabilidade entre os membros da etnia. Paralelamente, na virada da década de 1970 a 1980 ocorreu um considerável crescimento do Distrito de Morraria do Sul, que se tornou um reconhecido centro de redistribuição de gêneros agrícolas produzidos por pequenos proprietários. Morraria do Sul experimentava um processo de crescimento por conta do volume de gêneros agrícolas negociados pelos agricultores locais. Estima-se que a população, na época, alcançava cerca de três mil habitantes. Essa situação de prosperidade acabou por atrair mais campesinos para a região, que viam nas terras circundantes uma oportunidade para inserir-se nessa atividade econômica.

Para suprir as necessidades dos habitantes que viviam no distrito, havia toda uma infra-estrutura: posto de gasolina, hotel, mercado, igrejas e linha regular de ônibus com destino à cidade da Bodoquena. Com o aumento da demanda pelos produtos lá cultivados ocorreu a expansão das áreas produtivas. Uma das alternativas foi o arrendamento das terras ocupadas pelos indígenas Kadiwéus. O impreciso processo de arrendamento, que segundo os jornais da

época contou com a conivência da FUNAI, foi o elemento principal que levou ao ápice do conflito em 1983.

A DEMARCAÇÃO DE TERRAS E CONFLITOS ENTRE INDÍGENAS E PRODUTORES RURAIS NA SERRA DA BODOQUENA

Durante o conflito de 1983, jornais veicularam várias informações sobre o território Kadiwéu. Em muitas matérias jornalísticas foi abordada a contradição entre a demarcação sustentada pelo Governo do Estado e a original, feita pelo Governo Federal. O Governo do Estado sustentava que em 1.900 houve uma demarcação feita pelo Agrimensor José de Barros Maciel, que estipulou uma área de 373.024 hectares para os indígenas. Essa extensão de terra estava bem abaixo da medida original, teoricamente concedida como forma de retribuição pela atuação dos Kadiwéu na Guerra do Paraguai. No ano de 1982 foi realizada outra demarcação dessas terras pela Funai, que retomou a medida original de 538 mil hectares. Evidentemente, o reconhecimento daquela parcela original deixou os fazendeiros e colonos insatisfeitos.

Os agricultores que se utilizavam de terras indígenas para suas lavouras foram definidos pelos jornais de duas formas: os colonos e os posseiros. Os colonos representavam o grupo de pessoas que haviam recebido títulos do Governo do Estado (desde o antigo Mato Grosso até o atual Mato Grosso do Sul), de terras que estavam situadas na margem dos aproximadamente 373 mil hectares defendidos pelo poder estadual como sendo a extensão máxima do território Kadiwéu. Com suas terras dentro dos domínios do território apontado como legitimamente Kadiwéu pelo Governo Federal, os colonos passaram a defender a demarcação estipulada pelo Governo do Estado, reclamando seus títulos como instrumentos que atestavam a legitimidade de suas propriedades.

Diante do crescimento da produção e comércio agrícola em Morraria do Sul, mui-

tos agricultores migraram para a região em busca de oportunidades, o que torna difícil reconhecer se os avanços sobre a terra indígena era um ato deliberado ou se na verdade muitos desses sitiantes acreditavam estar ocupando terras devolutas.

Em matéria publicada no dia 17 de junho de 1983 pelo jornal Diário da Serra, intitulada “Posseiros são os invasores”, o Delegado da Funai, Carlos Amauri, comentou que “há 80 anos o ‘dono da terra’ vem sendo chamado de agressor, enquanto que os invasores de vítimas e defraudados’. Na legenda da foto, o texto versa que “colonos são invasores e causadores dos conflitos, diz a Funai”. Essa matéria vem comprovar a ambiguidade com que os próprios meios de comunicação classificavam um dos grupos envolvidos, o dos sitiantes ocupantes, que ora eram classificados como invasores, ora como posseiros, e não raramente como ambas as coisas na mesma matéria. Os jornais, em muitos momentos, não tinham clara ciência destas duas modalidades de ocupantes, ou, no mínimo, não era de interesse aprofundar tal questão.

Por outro lado, o arrendamento de terras no interior da aldeia constituía, naquela época, uma prática comum. Os depoimentos dos indígenas nos jornais reiteravam que os Kadiwéu se consideravam donos dessas terras e, sendo assim, se sentiam no direito de arrendá-las para os sitiantes – não indígenas. Porém, os arrendamentos passaram a ser agenciados por várias frentes, entre essas estava a Funai, além de existirem os inevitáveis sub-arrendamentos. Logo as “frentes” perderam o controle das terras arrendadas e novos colonos passaram a ocupar parcelas de terra de modo irregular. Parte dos arrendatários era de fazendeiros poderosos que se utilizavam das parcelas de terras arrendadas para a engorda do rebanho bovino. Os jornais deixam claro que quando houve as invasões, bem como quando os colonos também estabeleceram arrendamentos nas terras dos indígenas, os fazendeiros passaram a estimular os atritos entre indígenas e pequenos produtores, pois tinham o interesse de se ins-

tituírem como únicos arrendatários das terras indígenas (Correio do Estado, de 11 de março de 1983).

Após um período a situação se agravou e a tensa relação entre indígenas e agricultores na Serra da Bodoquena virou notícia frequente nos jornais do estado do Mato Grosso do Sul. O clima de tensão se elevou gradualmente, marcado

de ações de ambos os lados: entre colonos, invasores e indígenas. A reivindicação da revisão das terras da aldeia, que apontavam uma extensão menor para os índios, foi encabeçada pelo “coronel” Clovis Rodrigues Barbosa, então diretor geral da Terrasul, entidade responsável por fazer valer os interesses dos grandes proprietários de terra. A atuação da Terrasul na contenda da Bodoquena demonstra que os fazendeiros sempre estiveram envolvidos com o conflito, estimulando o reparto de terras indígenas, especialmente àquela correspondente à área Kadiwéu que o governo estadual distribuiu titulações ao contestar a demarcação original.

Trocas de acusações entre os diferentes órgãos e atores sociais revezavam os culpados. Havia, segundo os jornais, tentativas de incitar conflitos entre colonos e indígenas, enquanto órgãos públicos, organizações e fazendeiros faziam o papel de expectadores e, por vezes, de incitadores. As relações se tornaram mais tensas e os índios procederam com a expulsão de posseiros. O processo de expulsão se deu de maneira hostil, marcado pela destruição de plantações e incêndio de benfeitorias.

No ápice do conflito, os indígenas assassinaram o posseiro Manoel Ricardo da Silva e seu filho de 16 anos no dia 07 de março de 1983. Novamente houve trocas de acusações, onde ambas as partes apontavam os opositores como responsáveis. Para os colonos havia sido um ato de barbárie sem justificativa, como muitos outros anteriores. Já para os indígenas teria sido uma retaliação pelas



Figura 1: Capa do jornal Correio do Estado, de 11 de março de 1983

tocaias feitas aos vigilantes e aos indígenas por ocasião da cobrança dos arrendamentos junto aos posseiros da Fazenda Turumã (onde ocorreram as mortes).

Tal situação gerou instabilidade social na aldeia, levando os Kadiwéu a levantar armas. As baixas não se limitaram às duas apontadas acima. Há jornais que relatam

em torno de sete mortes e outras dezenas de feridos. Os dados são imprecisos, porém, segundo o Jornal da Manhã de 22 de julho de 1983, o número de mortos pode ter chegado a quinze. Os invasores e colonos expulsos – colonos que haviam arrendado terras indígenas ou que detinham a titulação estadual – buscaram refúgio no centro comunitário de Morraria do Sul. A partir daí se deu um processo de atritos e reivindicações que, no geral, se estendeu por muitos meses, até que colonos e invasores foram definitivamente removidos da região e assentados em outros locais comprados pelo poder público para tal fim.

Após o período do conflito, os indígenas continuaram a estabelecer parcerias com os brancos a fim de buscar subsistência a partir do capital ingresso, tão necessário para as famílias da aldeia. Sobre as parcerias, Marina Vinha esclarece que “Esta é uma condição para a sobrevivência do grupo. Contudo, a primeira condição [parceria] é aceita institucionalmente, a segunda [arrendamento] é institucionalmente punida. Mas ambas significam que o “branco” está intermediando a sobrevivência do grupo, pois ambos estão agregados, segundo conveniências próprias, em funções recíprocas” (Vinha, 2004: 220 e 221). A não aceitação de tudo aquilo que é caracterizado como arrendamento pode ser decorrente das marcas simbólicas que o conflito de 1983 deixou no interior da sociedade Kadiwéu. Como o ingresso de capital é indispensável para a subsistência, se criou novas formas, novas roupagens para que uma prá-

tica similar – as parcerias – seja socialmente aceita.

O conflito de 1983 foi um marco na luta pelo reconhecimento oficial do território. Efetivamente, em abril de 1984 a reserva foi homologada. Entretanto, conforme Jaime Garcia Siqueira Júnior (1993: 262), mesmo após a homologação, conflitos menores e invasões continuaram acontecendo. Siqueira Junior apresenta uma cronologia dos conflitos decorrentes das invasões, que se estenderam por vários anos após a homologação – o autor registrou vários episódios entre 1985 e 1992.

OS INDÍGENAS REPRESENTADOS NOS JORNAIS IMPRESSOS A PARTIR DO CONFLITO NA SERRA DA BODOQUENA

Desmitificar as representações constituídas acerca dos índios Kadiwéu, com base nos textos jornalísticos, requer um diálogo com métodos apropriados. O texto escrito é concebido a partir de conceitos, ideias e ideais, que expressam os julgamentos e pré-conceitos do autor do texto jornalístico e da linha editorial do jornal. Similar ao que ocorre no discurso falado (que as pessoas podem incluir palavras de duplo sentido a fim de incutir uma ideia no interlocutor), também no texto escrito é possível encontrar elementos subliminares que se estendem como uma teia de significados simbólicos.

A proposta metodológica aqui é de revelar o sentido subjacente de palavras-chave que se encontram em meio aos textos jornalísticos acerca do conflito entre posseiros e indígenas na Serra da Bodoquena. Esse procedimento metodológico foi amplamente discutido por Alcida Rita Ramos (1998: 13-14), que propõe que as palavras-chaves são significantes, indicativas de certa forma de raciocínio. Ao analisar cuidadosamente um conjunto de palavras que juntas ou separadas contribuem para uma específica formação de sentido no discurso, pode-se assim evidenciar sentidos ocultos por detrás das noções

gerais que são normalmente utilizadas sem uso de senso crítico.

Segundo Alcida Ramos (1998: 13-15), analisar é colocar de lado, é escrutinar o que está atrás do óbvio, é tomar os dogmas nas suas contradições ou desvelar sentidos encobertos em tratados e ações que são opostas às suas intenções estabelecidas. Assim, é possível romper com a figuração do índio no imaginário de grupos em intenso contato. O índio passou a ser caracterizado no imaginário popular com palavras de forte teor ideológico, como criança, pagão descrente, nômade, primitivo e selvagem.

Trazendo as ideias de Ramos para a realidade do jornalismo, o que em princípio parece ser apenas texto informativo de uma matéria jornalística, pode, por outro lado, revelar intenções camufladas de transmissão de um conteúdo oculto que será determinante para criar no leitor uma ideia parcial do fato em questão. Os textos jornalísticos lidos e analisados no decorrer da pesquisa revelaram muitos aspectos subliminares, que tinham por função suprir o leitor de conteúdos parciais ou ainda revelavam elementos de uma representação preconceituosa a respeito dos povos indígenas. Dos quatro jornais analisados, um deles – o Jornal da Cidade – mostrou-se inverso à linha editorial norteadora dos outros três ao apresentar matérias a partir de um discurso mais indigenista, opondo-se aos concorrentes em vários momentos.

A ANÁLISE DOS JORNAIS

Os jornais utilizados como objeto de pesquisa foram os seguintes: o Jornal da Cidade, o Jornal da Manhã, o Correio do Estado e o Diário da Serra. A escolha por esses jornais se deu em razão de serem impressos na capital do estado, onde se supõe ter mais fluxo de informações. As consultas a esses quatro jornais propiciaram a compreensão do fato histórico do conflito na Serra da Bodoquena nos anos 1980 a 1984. A análise foi feita focando dois objetivos principais:

abordar a representação dos indígenas na mídia impressa e revelar os conteúdos ocultos expressos em palavras-chave carregadas de simbolismos capazes de incutir opinião nos leitores. Neste artigo é apresentada uma síntese dessa análise (a análise completa está disponível em Müller, 2011).

Percebeu-se nos textos a sustentação de uma barreira étnica, que distancia o indígena da sociedade nacional. Essa barreira é perceptível por meio da repetição de termos específicos, como “silvícola” que aparece com frequência nas diversas matérias. Segundo o Dicionário Aurélio da Língua portuguesa significa: “Que ou quem nasce e vive nas selvas”. Assim sendo, “silvícola”, aparece como um divisor étnico, onde o indígena é caracterizado como aquele que vive apartado do ideal civilizatório. A origem do termo silvícola aplicado aos indígenas americanos vem do silvaticus, personagem medieval que vivia apartado dos ideais civilizatórios e cultivava hábitos bestiais (Aguiar & Müller, 2010). Wortmann (2004: 123) expõe a oposição “homem selvagem” (ou agrios) versus habitante da polis, nos seguintes termos:

O pensamento ocidental, desde a antiguidade, partia do princípio de que havia uma diferença fundamental e irredutível entre humanos e animais. Entre os dois colocava-se o “homem selvagem” das florestas e dos desertos.

A citação acima mostra como o uso do termo selvagem remete a uma longa discussão sobre a condição de humanidade debatida desde a antiguidade. Mesmo tendo sido popularizada, inclusive em termos jurídicos, a expressão carrega consigo significados muito semelhantes. Conforme é lembrando por João Pacheco de Oliveira (1995: 78) o índio no imaginário constitui:

[...] um indicativo de um estado cultural manifestado pelos termos que em diferentes contextos o podem vir a substituir – silvícola, íncola, aborígene, selvagem, primitivo, entre outros. Todos carregados com claro denotativo de morador das matas, de vinculação com a natureza, de ausência dos

benefícios da civilização.

A atribuição do imaginário acerca do “selvagem” remete à exclusão e ao silenciamento – ao selvagem não se escuta. Com efeito, os jornais, por vezes, optaram por excluir as vozes dos múltiplos atores sociais, substituindo as lideranças sociais por representantes de classe. Tais matérias talvez se expliquem pela intenção de não expor diretamente a opinião das pessoas envolvidas neste processo da questão de terras: colonos, posseiros e índios. Ao invés de entrevistarem indivíduos pertencentes a esses segmentos sociais preferiam “dar voz” aos representantes das entidades de classe e de órgãos governamentais. A literatura teórica sobre o jornalismo conhece fenômenos como esse e a presente pesquisa confirma. Sobre esse aspecto Dalmaso e da Silveira alertam que:

Esses cidadãos, para os jornalistas e sua técnica de manual de produção da notícia, são considerados fontes sem credibilidade, sem respeitabilidade, sem garantia de informações ‘verdadeiras’, pois não são técnicos, não são autoridades no assunto, não são especialistas, não são ‘produtivos’. Dessa estrutura resulta um texto monológico, com uma voz única e pode-se dizer também antidemocrático (Dalmaso & Silveira, 2003: 118).

Exemplo desse caso é encontrado no Jornal Diário da Serra de 15 de junho de 1982, no texto intitulado “Violência na Bodoquena leva colonos à morte”; matéria esta que consta apenas a declaração do Presidente do Sindicato dos trabalhadores Rurais de Bodoquena, Euclides Appel. Ao mencionar as mortes dos colonos o jornalista deu voz apenas a essa autoridade. No segundo item da mesma matéria, “Funai investiga índio”, Euclides Appel critica a Funai, porém, em nenhum momento aparece a outra versão dos acontecimentos. Nessa publicação fica nítida a ausência de outras vozes, como a dos indígenas ou a de uma autoridade da Funai. Essa perspectiva monologista se repete com frequência nesse e nos outros jornais pesqui-

sados.

Para facilitar a análise dos textos se dividiu os resultados em dois tópicos: análise a partir de palavras-chave que evidenciam imaginários depreciativos e palavras-chave e fragmentos de texto que alteram a percepção do leitor. No primeiro caso, se estabeleceu, a partir da leitura das matérias, uma seleção de palavras que contribuem para a manutenção

de lide, a partir da matéria intitulada “Índios estariam comprando armas em Bodoquena”:

Os índios da reserva de Bodoquena estariam se armando, com parte dos recursos que estão com [como no texto] o arrendamento de suas terras para a criação de gado. A denúncia foi feita em Campo Grande por Antônio Vilhalba, agricultor daquela região, que está muito preocupado com esse problema, que poderá trazer sérias consequências se providências urgentes não forem tomadas pelas autoridades ligadas ao assunto (Correio do Estado, 24 de setembro de 1982, p. 5).



Figura 2: Jornal Diário da Serra de 15 de junho de 1982, página 03.

de uma representação preconceituosa acerca dos indígenas. Já no segundo tópico, foram elencadas palavras e fragmentos que distorcem o fato, seja por meio da magnificação dos episódios ou pela tentativa de impor opiniões ao leitor.

No jornalismo existem recursos que os profissionais utilizam para dar impacto ou dramatização em suas matérias. Entre estes está o lide, que nada mais é que o primeiro parágrafo cuja função é introduzir o leitor no texto e prender sua atenção. Nos jornais pesquisados percebeu-se que os jornalistas, em alguns casos, utilizaram o lide para sugerir uma opinião ao leitor antecipadamente à leitura da matéria. Assim, ao passar o primeiro parágrafo o leitor abordaria o restante do texto já com a tendência a uma opinião prévia, opinião esta indicada pela própria linha editorial. Segue abaixo um exemplo desse tipo

De início, consciente apenas do título e do lide, o leitor já sabe do que a matéria está tratando. Mas nesse caso o lide vai além de situar os tradicionais “quem”, “onde”, “quando”, “como” e “porque”. Diz que índios estariam usando o arrendamento para comprar armas, como se o dinheiro do arrendamento fomentasse uma espécie de “tráfico” de armas, arrematando a matéria com a possibilidade de “sérias consequências”, como se a violência fosse um processo unilateral e tivesse sua origem somente no lado do indígena.

Ao construir um discurso de que o dinheiro do arrendamento alimenta compra de armas, o jornal – talvez sem propriamente se dar conta disso – expõe o que grupos organizados reivindicam: uma ação de repressão contra os índios, dando início a um jogo de poder pelo usufruto das terras. De fato, em matéria do dia seguinte, o jornal atesta que a Funai identificou que Antônio Vilhalba era filho de Julião Vilhalba, que estava sendo processado pelo órgão indigenista por invasão de terras indígenas. Percebe-se que o conflito teve sua raiz em disputas políticas que se desenrolavam a quase dois anos antes de sua eclosão. Múltiplas manobras e estratégias de manipulação política, encabeçadas principalmente por grandes proprietários, somadas ao total descontrole das áreas arrendadas (que chegaram a 104) geraram todo o clima de instabilidade que culminou o conflito. Com

base na avaliação do caso através das fontes históricas e jornalísticas, entende-se que a irresponsabilidade do Estado de Mato Grosso também foi determinante para o conflito, pois este, durante décadas, distribuiu títulos para colonização de terras em uma área pertencente aos indígenas. Dessa forma, colonos que detinham títulos de propriedade se viram ameaçados pela reivindicação dos indígenas.

A palavra-chave “primitivo” também aparece com frequência em meio aos textos jornalísticos. O termo “primitivo” reflete o pensamento do evolucionismo social do século XIX, que estabelece escalas evolutivas, situando como primitivos aqueles povos classificados por Morgan nos estágios de selvageria e de barbárie (ESPINA BARRIO, 2005: 74-75), considerados por ele mais atrasados dentro do ideal civilizatório da humanidade, que teria na Europa sua máxima expressão. Diante dessa classificação preconceituosa, o termo “primitivo” foi banido do meio acadêmico, mas, ao que tudo indica, segue em uso e com força em outros segmentos, que se apropriam do termo para fins políticos.

Bem nos lembra Alcida Ramos (1998: 40-45) que o conceito de “primitivo” foi em um primeiro momento fornecido pela antropologia por um de seus maiores tratados narrativos. Entretanto, autores contemporâneos têm insistido que primitivo é essencialmente um conceito temporal, uma categoria e não um objeto; uma categoria do pensamento ocidental de que os primitivos são feitos e não encontrados, que os primitivos não são um fato, mas uma interpretação.

No Jornal Diário da Serra, também aparece o termo “guerrilhas primitivas”, se referindo aos conflitos da Bodoquena. Além da palavra “guerra” ser usada como meio de dar magnitude aos conflitos, o termo primitivo leva a imaginar uma situação de selvageria na perspectiva do evolucionismo social, onde homens embrutecidos munidos de tacapes guerreavam entre si em batalhas francas e sangrentas. Conforme matéria do dia 11 de maio de 1983: “O interesse maior do Incra que trabalha hoje com o apoio direto da Fundação

Nacional do Índio – FUNAI – é fazer com que cessem de vez ‘as guerrilhas primitivas’ provocadas por esse litígio de terras naquela área”.

O uso de palavras que carregam sentidos ocultos, ou seja, que guardam significados subliminares, é frequente nos jornais pesquisados. A mídia ocupa um importante papel na constituição do imaginário popular. A aura de veracidade que se atribui especialmente aos jornais impressos faz com que muito do que neles é publicado acabe se incorporando às representações coletivas. Por outro lado, não se pode negar que existe uma predileção quase obsessiva pelas matérias sensacionalistas, que cativam a atenção do leitor, sendo que os temas mudam de tempos em tempos, pois são influenciados por tendências de épocas. Assim, conferir magnitude ao fato é também uma estratégia sensacionalista.

A reprodução de representações de um modelo de índio selvagem também é estimulada pelos jornais entre as crianças. Na edição de 23 de abril de 1983, bem em meio à intensificação dos conflitos entre indígenas e posseiros na Serra da Bodoquena, o Jornal da Manhã publicou o desenho abaixo na Folha de Variedades.

Na imagem acima – o jornal se utiliza de um personagem similar ao popular “papa-capim” de Maurício de Souza – é possível entender um discurso inerente, que trata do índio como reflexo de uma representação: só é índio o que tem flecha e anda trajado “a caráter”; o índio aqui perdeu sua flecha, que



Figura 3: Jornal da Manhã, 23 de abril de 1983, pg. 5.

simboliza sua cultura; está em busca de seus laços com aquilo que o converte em “índio de verdade” – a sua flecha. Ao perder sua flecha o índio perdeu sua cultura. No contexto conflitivo a que veio à luz, esta caricatura é uma ironia (disfarçada de inocência) da suposta perda de identidade dos indígenas que agora “precisam da nossa ajuda”.

Outro ponto polêmico é a barbarização do indígena. O Jornal da Manhã, em matéria do dia 23 de abril de 1983, utiliza-se de uma estratégia de linguagem para compor uma imagem do índio bárbaro. Ao redigir o texto o jornalista faz uso de palavras que conferem magnitude ao evento, além de impor uma visão unilateral como factível. Primeiramente, identifica-se a inserção de passagens dramáticas (ou melhor, dramatizadas) para sensibilizar os leitores em relação aos posseiros. O texto “abusos praticados pelos índios” deixa claro que o jornal pretende situar os kadiwéu na condição de culpados. Apesar de muitas vezes intercalar a culpa entre Funai e Governo, constantemente edifica um quadro do índio cruel que impele medo aos “posseiros” e “colonos” (termos empregados pelo jornal).

Essa matéria é muito importante para a pesquisa desenvolvida, pois reflete claramente uma estratégia de sugerir uma opinião ao leitor. Já no lide, o jornal coloca que “todos puderam saber, de maneira até mesmo chocante, os atos praticados pelos Kadiwéus” e segue destacando que esses “atos” ocorreram “(...) com total apoio dos funcionários do órgão indigenista”. O leitor, já no primeiro parágrafo tem a ideia de que os índios partiram para o ataque

gratuito e que se tratava de uma conspiração (confabulações entre dois ou mais agentes) para desterrar os “posseiros”. Consolida-se aí a estratégia de já no primeiro parágrafo extrair uma opinião do leitor, conduzindo-o a uma interpretação parcial dos fatos, que coloca os indígenas na condição de culpáveis e maldosos.

O jornalista destaca na matéria: “Ocorre que pela lei, os indígenas são considerados menores e relativamente incapazes e, portanto, não se concebe que possam andar com rifles, pistolas e até mesmo Berettas”. Após colocá-los na condição de mentalmente incapazes (infantis por natureza), acrescenta o jornal que estes indígenas não podem portar armas de fogo, contrastando com os colonos



Figura 4: Jornal Correio do Estado de 17 de abril de 1980

como sendo legítimo entre estes o porte de armas. A questão da infantilidade do indígena é importante observar, foi uma das justificativas utilizadas pelo conquistador colonial para tomada do território: “A ‘infantilização’ do ameríndio resolveu a questão do domínio espanhol e, ao mesmo tempo, permitiu a inclusão dos novos selvagens na ‘grande cadeia do ser’ numa modalidade mais piedosa de inferioridade [...]” (Woortmann, 2004: 140).

A questão do produtivismo também foi tema de grande predileção nos jornais. A relação “produtivo” versus “improdutivo” é abordada de maneira sobressalente em uma matéria publicada no jornal Correio do Estado de 17 de abril de 1980. No título da matéria aparece um personagem como “defensor” dos colonos: “Miranda vai pedir a Figueiredo demarcação legal da terra dos Kadiwéus para beneficiar colonos”. Na sequência, a matéria veicula que “constantemente os colonos, que produzem significativas quantidades de arroz, feijão, café e banana, são molestados por grupos de indígenas semi-aculturados”. O repórter mergulha fundo na tentativa de destacar esta representação do índio improdutivo que se levanta para “molestar” os colonos, que são figurados como os únicos que plantam: representação reiterada “índios molestam e colonos plantam”. Outro termo utilizado pelo repórter que tem função política é “semi-aculturados”, aplicado no sentido

com baixas e guerra ainda há uma grave distância. A edição do Diário da Serra publicada no dia 09 de março de 1983 é exemplo: “Voltou ‘guerra’ entre indígenas e posseiros”, no dia seguinte 10 de março, o jornal anuncia na capa a seguinte manchete: “‘Guerra’ de posseiros e índios vai para Brasília”.

Aparecendo o termo entre aspas, revela que o editor está ciente de que seu emprego não é de todo apropriado. O leitor, que evidentemente não presenciou o ocorrido, acaba por ser conduzido a um raciocínio parcial e depreciativo, tomando por suas as ideias monologistas sustentadas pelas respectivas linhas editoriais. Neste momento os jornais acabam por ferir a principal regra do jornalismo: a de ouvir todas as partes envolvidas e dar direito de expressão aos diretamente afetados pelo texto publicado. No caso, o silêncio desses jornais acaba por dizer muito sobre a política editorial, que desconsidera os indígenas indignos ou incapazes de expressar suas opiniões a respeito do que é publicado. Pior que anônimos, os indígenas são classificados reiteradamente como únicos culpados do conflito, condenados pela mídia sem julgamento ou direito de resposta. A regra é a seguinte: silêncio = culpabilidade = barbarismo.



Figura 5: Jornal Diário da Serra, de 09 de março de 1983.

daqueles que perderam sua essência cultural, vivendo apartados da cultura tradicional, ou seja, deixando de ser “índios de verdade”.

As matérias eram montadas tendo nos conflitos o fio condutor. Como estratégia jornalística, os conflitos foram redefinidos nos textos, assumindo feições que os aproximariam a uma condição de guerra. A estratégia obviamente servia para capturar a atenção do leitor, porém, o uso da palavra “guerra” acaba por transmitir ao leitor uma imagem talvez um pouco diferente do real estado das coisas, pois entre as concepções de conflito

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa desenvolvida permitiu trazer a tona uma discussão sobre representações mantidas no imaginário coletivo acerca dos povos indígenas no Brasil. Conforme argumentado no início do artigo, essas representações são sustentadas por uma raiz longínqua, cujas origens remontam a idade antiga, perpassam a idade média e são reavivadas na idade dos descobrimentos e da conquista, chegando até a contemporaneidade. O conceito do “silvaticus” aparece para dar imagem ao conflito humano: uma luta entre a razão do ser civilizado em oposição ao seu lado mais animal e irracional. As representações mentais da antiguidade

clássica foram reformuladas e projetadas para o contexto colonial, tomando os ameríndios como a prova material da existência do “selvagem”. Com base nisso muitas ideias/imagens depreciativas se impregnaram no imaginário social, permanecendo em diversas formas até os dias atuais. Neste sentido, é possível perceber que inúmeras representações depreciativas são reproduzidas nas escolas, perpetuando um imaginário eurocêntrico e depreciativo acerca dos indígenas brasileiros.

Entende-se que as representações que traduzem o outro são historicamente constituídas e que o mesmo objeto pode ser possuidor de imagens mentais muito díspares. Constitui-se, dessa forma, um campo de trabalho extremamente fértil para o historiador, permitindo que as análises das representações sejam um veículo para melhor compreender o outro e a nossa própria relação com este outro. É indiscutível que a sociedade nacional guarda uma imagem distorcida acerca dos indígenas, calcada em estereótipos.

Existe sempre uma expectativa dos não indígenas acerca do que seria o “verdadeiro” indígena. Sempre que a realidade entra em choque com essa imagem pré-concebida e estereotipada, grande instabilidade se instaura nesta relação entre indígenas e representantes não indígenas da sociedade nacional.

A análise dos textos pesquisados trouxe evidências da manutenção dos estereótipos mais comuns, com suas origens históricas antigas, mas que trazem efeitos devastadores em termos de relações interétnicas. A repetição de termos específicos, como silvícola remete a um divisor étnico, onde o indígena aparece como aquele que vive apartado do ideal civilizatório. A grande maioria das matérias nos diversos jornais remete a um modelo monologista, em que apenas um dos lados envolvidos é retratado. O outro lado, o silenciado é aquele que sofre opressão política, aquele que não fala, mas é falado. O lide foi muito empregado nas matérias como forma de incutir uma ideia do conflito (normalmente monologista) já nos primeiros

momentos da leitura do jornal. O ideal civilizado ligado à atividade agrícola aparece no discurso jornalístico como uma possibilidade de tirar os índios de uma condição tida por “selvagem”. A produção agrícola, dessa forma, seria o que aproximaria os indígenas das qualidades desejáveis pela sociedade.

Percebeu-se claramente um discurso pejorativo, que coloca em contraste os dois opostos da tensão rural: os agricultores que produzem em oposição ao índio que molesta e que é improdutivo. O termo aculturado ou semi-aculturado é repetido como argumento dos produtores rurais e entidades ligadas ao setor agrícola para reivindicar uma condição de não indígena ou de semi-indígena, ou seja, aquele de quem se deveria retirar todos os direitos constitucionais por representarem uma “farsa”.

Os textos por vezes davam uma dimensão bem maior do conflito, aproximando-o de uma guerra ao usar precisamente este termo ou o de “guerrilha” associado à palavra “refugiados” para definir os colonos fugidos. Isso eleva a dimensão das ideias incutidas, pois a mídia ocupa um importante papel na constituição do imaginário popular. A aura de veracidade que atribuímos especialmente aos jornais impressos faz com que muito do que neles é publicado acabe se incorporando às representações coletivas.

A análise do texto jornalístico seguiu a metodologia proposta por Alcida Rita Ramos (1998), que parte da decomposição do texto em palavras-chave como forma de rastrear conteúdos ideológicos subjacentes. Desta forma, identificou-se nos jornais pesquisados a existência de duas categorias de palavras chave: “palavras-chave que evidenciam imaginários depreciativos” e “palavras-chave que alteram a percepção do leitor”:

Palavras-chave que evidenciam imaginários depreciativos	Palavras-chave que alteram a percepção do leitor
<ul style="list-style-type: none"> • Preguiçosos • Imbecis • Mato • Primitivo • Selvagem • Silvícola • Incapazes 	<ul style="list-style-type: none"> • Guerra • Guerrilha • Abusos • Aculturado • Possesores (referindo-se a invasores) • “Armados até os dentes” • Intimidação

No caso dos jornais analisados, o leitor, que evidentemente não presenciou o ocorrido, acaba por ser conduzido a um raciocínio parcial e depreciativo, tomando por suas as ideias monologistas sustentadas pelas respectivas linhas editoriais.

Mudar as mentalidades a fim de dissolver tais imagens depreciativas que a população guarda é um processo longo. A tarefa se torna ainda mais difícil se considerar que desde que a criança passa a frequentar a escola é ensinada a ver o índio como personagem folclórico, presente em contos e mitos. Dessa forma, ao desfolhar os livros de história, representações preconceituosas são replicadas e perpetuadas. A obrigatoriedade da inserção de conteúdos de história indígena nos currículos escolares é uma medida que objetiva mudar esta situação.

Trabalhar o imaginário e as representações negativas constituídas acerca dos indígenas nas sociedades nacionais, como lembra Paulo Suess (1997) é um imperativo pedagógico, pois só assim será possível vislumbrar mudanças significativas nas atitudes da sociedade brasileira diante das alteridades e diálogos interétnicos visando a construção e consolidação de políticas de tolerância.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGUIAR, Rodrigo L. S. & MÜLLER, Aline M. 2010. Pajés, demônios e canibais: representações acerca do indígena americano na iconografia europeia do século XVI. *Clio - Revista de Pesquisa Histórica*, Recife, 28 (1).

BARTH, Fredrik. 2000. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra-capas.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 2006. *O trabalho do antropólogo*. São Paulo: UNESP.

DALMASO, Silvana Coppeti; SILVEIRA, Ada Cristina M. da. 2003. A natureza polifônica da linguagem: uma alternativa para o

jornalismo. In: SILVEIRA, Ada Cristina M. da. *Jornalismo além da notícia*. Santa Maria: UFSM.

ESPINA BARRIO, Angel B. 2005. *Manual de Antropologia Cultural*. Recife: Massangana.

HAESBAERT, Rogério. 2010. *O mito da desterritorialização: “do fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

MÜLLER, Aline Maria. 2011. *Índios Kadiwéu e Possesiros na Serra da Bodoquena: representações na mídia impressa acerca de um conflito*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em História. Dourados: UFGD.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1995. Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito. In Aracy Lopes da Silva e Luis Domizete Benzi Grupioni. *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Brasília: MEC/MARI/UNESCO.

PEREIRA, Levi Marques 2003. O movimento étnico-social pela demarcação das terras guarani em MS. *Revista Tellus*, Ano 3, n. 4. Campo Grande: NEPI.

PESAVENTO, Sandra Jatayh. 1995. Em busca de uma outra história: imaginando o imaginário. *Revista Brasileira de História*, 15 (29).

RAMOS, A. R. 1998. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.

SIQUEIRA JUNIOR, Jaime Garcia 1993. *Esse campo custou o sangue dos nossos avós – a construção do tempo e espaço Kadiwéu*. Dissertação de Mestrado. Departamento de Antropologia Social. São Paulo: USP.

SUESS, Paulo. 1997. Reconhecimento e protagonismo: apontamentos em defesa do projeto históricos dos outros. In: SIDEKUM, Antonio. *História do imaginário religioso indígena*. São Leopoldo: Unisinos.

VINHA, Marina. 2004. *Corpo-sujeito Kadwéu: jogo e esporte*. Tese de Doutorado. Campinas: Unicamp.

WORTMANN, Klaas. 2004. *O Selvagem e o Novo Mundo: Ameríndios, humanismo e escatologia*. Brasília: UNB.

Recebido de 17 de Novembro de 2011
Aprovado em 05 de Março de 2012

O DEVASSAMENTO DOS SERTÕES DO RIO DOCE E ZONA DA MATA

resistência e associação dos povos indígenas nos séculos XVIII e XIX*

RICARDO BATISTA DE OLIVEIRA**

RESUMO

Este artigo analisa um novo aspecto dos povos indígenas do Vale do rio Doce e Zona da Mata, destacando a perspectiva de suas fronteiras étnicas, e não os usuais limites administrativos que circunscrevem as capitânicas de Minas Gerais, Espírito Santo e Rio de Janeiro. Fundamentado em fontes historiográficas e documentais, o trabalho repensa as estratégias de resistência e associação, bem como as imagens forjadas sobre o indígena, a partir do rearranjo do processo migratório ocasionado pelo acirramento do contato com os neobrasileiros. Sendo tais fronteiras um fenômeno móvel, também foi possível destacar como o indígena ocupou importante papel no estabelecimento das mesmas, inserindo-o como sujeito ativo no processo histórico das capitânicas mencionadas. Não obstante, mais importante do que incluir esses povos, muitas vezes esquecidos, ao se estudar a história indígena, percebe-se que a própria interpretação da história toma novos rumos.

Palavras-Chave: Indígenas, Resistência, Associação

ABSTRACT

This article examines a new aspect of the indigenous peoples in Rio Doce valley and its "Zona da Mata" (forest area), highlighting the prospect of its ethnic frontiers, not the usual administrative limits that circumscribe the Minas Gerais, Espírito Santo and Rio de Janeiro captaincies. Based on historiographical and documentary sources, the work rethinks the strategies of resistance and association, as well as fabricated images on the indigenous from the migration process rearrangement caused by the worsening of the contact with neo-brazilians. Since such frontiers are a mobile phenomenon, it was

also possible to highlight how indigenous occupied an important role in the establishment thereof, inserting it as active subjects in the historical process of the aforementioned captaincies. However, more important than including these peoples, often forgotten, by studying the indigenous history, one realizes that the very interpretation of history takes new directions.

Keywords: Indians, Resistance, Association

RESUMEN

Este artículo analiza un nuevo aspecto de los pueblos indígenas de la región del Vale do Rio Doce, y la Zona da Mata, destacando la perspectiva de que sus fronteras étnicas, y no el habitual límites administrativos que delimitan las capitânicas de Minas Gerais, Espírito Santo y Rio de Janeiro. Basado en las fuentes historiográficas y documental, el trabajo piensa acerca de las estrategias de resistencia y de asociación, así como las imágenes forjadas en los pueblos indígenas y de la reordenación del proceso de migración causada por el deterioro del contacto con los neobrasileiros. Se trata de un fenómeno de fronteras móviles, pero también es posible poner de relieve cómo los indígenas ha ocupado un papel importante en la creación de la misma mediante su inserción como sujeto activo en el proceso histórico del capitânicas mencionado. Sin embargo, lo más importante de los cuales incluyen estos pueblos, a menudo olvidados, cuando se estudia la historia indígena, se percibe que la propia interpretación de la historia toma nuevos rumbos.

Palabras-clave: Pueblos Indígenas, Resistencia, asociación

* Este artigo é uma versão reduzida do quinto capítulo (O devassamento dos sertões: resistência e associações dos povos indígenas) de minha Dissertação de Mestrado, defendida em junho de 2009 no Departamento de História da Universidade Federal de Ouro Preto, com o título: POVOS INDÍGENAS E AMPLIAÇÃO DOS DOMÍNIOS COLONIAIS: resistência e associação no Vale do Rio Doce e Zona da Mata, séculos XVIII e XIX, sob orientação do professor Dr. Renato Pinto Venâncio.

** Doutorando em História Social pela Universidade Federal de Uberlândia.

INTRODUÇÃO

Quando tratamos do tema “fronteira”, sobretudo das fronteiras coloniais e daquelas que se estenderam até meados do século XIX, somos colocados diante da questão indígena, da violência enfrentada, tanto pelos “naturais” das regiões de fronteira, quanto pelos não-índios no momento do contato. Contudo, nem sempre os estudos contemplaram esse aspecto da história da formação de nossa sociedade e, em menor escala ainda, consideraram as complexas redes de sociabilidade exercidas por índios, brancos, negros e demais mestiços. É esse o tema que trata nossa pesquisa.

A temporalidade deste trabalho se justifica pela verificação de que, diferentemente do que as informações oficiais podem apresentar, a intensificação dos conflitos entre indígenas e os não-índios – na incorporação da fronteira circunscrita entre os pólos de exploração aurífera de Minas Gerais, a capitania do Espírito Santo e o Norte fluminense – tem início com o declínio da produção aurífera na segunda metade do século XVIII (Langfur 1998: 3-4). Portanto, antes da promulgação da Carta Régia de 1808, decretando “Guerra Justa” aos Botocudo¹.

Em nossa pesquisa, a temporalidade corresponde aos séculos XVIII e XIX. O estabelecimento de uma unidade de espaço não diz respeito simplesmente às capitanias mencionadas, pois o Vale do Rio Doce incluía, no período colonial e boa parte do Império, porções da capitania de Minas Gerais e do Espírito Santo, ao passo que a Zona da Mata pertencia a Minas Gerais, como também a parte da região Norte fluminense. A escolha desses espaços deve-se à fluidez de seus limites e à difícil tarefa de determinar onde começa e acaba um dado domínio, o

1 Em 1953, a Associação Brasileira de Antropologia estabeleceu que os nomes de povos e de línguas indígenas fossem empregados como palavras invariáveis, sem flexão de gênero nem de número. Optei, – mesmo sabendo que hoje pode-se usar as variações e flexões da Língua Portuguesa para o nome de povos indígenas –, pelas normas da referida revista. Ver: Revista de Antropologia, 2(2), 1954, pp. 150-154.

que torna problemático estabelecer uma leitura cingida pelas atuais fronteiras administrativas.

Pretendemos analisar a evolução dos povos indígenas das capitanias de Minas Gerais, Espírito Santo e Norte fluminense a partir da perspectiva de suas fronteiras étnicas, e não pelos limites administrativos atuais dos respectivos Estados. Aliás, cabendo lembrar que a região de fronteira circunscrita a essas capitanias estava indefinida até os anos iniciais do século XIX – para não mencionar ainda as questões relativas aos limites entre Minas e Espírito Santo, que se arrastaram até o século XX (Lima 1904).

A fronteira aberta possibilitava a expansão do território a partir de qualquer uma das mencionadas unidades administrativas. Se no espaço intermediário a Minas Gerais e Rio de Janeiro ocorreu um adensamento da população ao longo do Caminho Novo, instalado ainda em 1707, o mesmo não foi observado entre a capitania mineira e o Espírito Santo. O sertão do Rio Doce, circunscrito a essas duas capitanias, foi lentamente ocupado por eixos migratórios originários tanto de uma quanto da outra capitania. Desse modo, a fluidez desses limites sinaliza para a possibilidade de novas abordagens, sendo uma delas a verificação de um espaço que extrapola as atuais fronteiras administrativas.

Ao analisar as fontes e a bibliografia pertinente, sem nos atermos aos atuais limites das unidades da federação, notamos que, na verdade, os Botocudo – desde os séculos XVI e XVII – foram vitimados por pressões impostas pelo avanço colonizador, não lhes restando alternativa se não resistir ou deslocar-se para outras regiões, visto que sua associação com os não-índios foi tardia em comparação a outros indígenas da região observada. Não seria impróprio lembrarmos que, no século XVIII, a multiplicação de ataques indígenas no Espírito Santo e Minas Gerais coincidem com as novas atitudes do governo colonial, no que tange às formas de exploração econômica pautadas, além de na prospecção mineral, na exploração agrícola e

dos recursos naturais, como madeiras e drogas do sertão.

Dada a grande dificuldade de nos virmos de fontes genuinamente indígenas, fomos obrigados a recorrer a registros que são produzidos, na maioria das vezes, pelos “opositores” dos índios. Crisoston Tertio Villas Bôas, em um trabalho que discute a bibliografia, as fontes e as possíveis abordagens no campo da história indígena em Minas Gerais, chama a atenção para as dificuldades em se fazer uma *Etnologia Histórica*, ou seja, “[...] um discurso a partir do oeste”, na perspectiva dos povos indígenas, dos vencidos, portanto, “do outro” (Bôas 1995: 55). Deparamo-nos, então, com problemas de cunho teórico-metodológicos. Pedro Puntoni justamente sublinhou que, sendo os indígenas ágrafos, não temos como “*escrever com sucesso uma ‘história ao inverso’, recuperar uma visão dos vencidos, uma vez que nos faltam fontes autenticamente indígenas*”. Embora tal observação justifique a leitura da documentação administrativa e, no caso do trabalho ora apresentado, igualmente os relatos muitas vezes preconceituosos dos viajantes naturalistas do século XIX, acreditamos poder avançar para além dessa perspectiva. Apesar de Puntoni assinalar que uma leitura crítica “*nos fornecerá, apenas, uma reconstrução dos acontecimentos do ponto de vista do conquistador*” (Puntoni 2002: 79), percebemos que novas abordagens, como, o estudo das rivalidades interétnicas e a complexa rede de sociabilidades existente no universo colonial podem descortinar um novo aspecto da história indígena, não mais limitado à ótica do conquistador.

A escassez de testemunhos diretos sobre o comportamento dos indígenas coloca os pesquisadores que tratam a etnohistória diante de alguns obstáculos e, provavelmente, a visão distorcida estabelecida pela perspectiva do “outro” venha ser um dos maiores. No entanto, trabalhos como os de Bruce Trigger (1987) e Tzvetan Todorov (1993) já avançaram rumo à superação destes obstáculos. Dentro da historiografia brasileira,

também nota-se um grande progresso nos estudos da etnohistória, sobretudo, como os trabalhos de John Monteiro (1999), Regina Celestino (2000) e Maria Leônia Resende (2003).

Esta pesquisa está pautada na discussão da bibliografia pertinente, acrescida da leitura sistemática de fontes primárias que se entrecruzam, possibilitando o desvendar de aspectos importantes das relações sociais vivenciadas no universo da América Portuguesa do século XVIII e XIX.

Após discutirmos, algumas das reformas pombalinas e seus reflexos no que tange à questão indígena, incidiremos nosso olhar no processo de intensificação dos esforços voltados para a redução indígena e seus desdobramentos, quais sejam: a resistência e associação indígena, acreditando ser esse um importante aspecto da fronteira ora analisada. Será feita uma articulação entre os eventos ocorridos nas capitanias de Minas Gerais, do Espírito Santo e no Norte fluminense, despindo-os do recorrente atrelamento à forma ainda usual de se pensar as fronteiras indígenas pautando as pesquisas dentro de um recorte que obedece às atuais fronteiras administrativas. Pensar as fronteiras indígenas a partir dos limites administrativos atuais acarreta problemas de ordem heurística, uma vez que, para o índio, essas fronteiras não faziam sentido algum. Essa hipótese é facilmente comprovada ao checarmos a multiplicação das migrações inter-capitanias/províncias propiciada pela política de ocupação da região de mata atlântica.

ORGANIZANDO A FRONTEIRA: A ADMINISTRAÇÃO POMBALINA E O “DIRETÓRIO DOS ÍNDIOS”

Os aldeamentos conduzidos pelos padres jesuítas, que reuniam o poder espiritual e temporal, tiveram um importante papel no que diz respeito à “pacificação” e redução de grupos indígenas em várias capitanias na América Portuguesa. O governo colonial desde cedo passou a se empenhar na redução

indígena “do lado neo-europeu da fronteira”, pois, sendo os índios em sua grande maioria volantes e “carentes do sentido de propriedade, se serviam com freqüência das despensas do branco”. Desse modo, os índios aldeados sob a tutela dos padres estariam, portanto, diante de “um campo de treinamento para aprender o respeito à propriedade e também a aceitação da definição européia de trabalho e reverência para com o deus cristão” (Dean 1996: 88). No Espírito Santo, desde a chegada dos missionários (1549) até meados do século XVIII, muitos indígenas vinham assegurando, sob a administração dos jesuítas, importantes pontos ao longo do litoral e outros com poucas léguas rumo ao interior. No Rio de Janeiro também não foi diferente. Contudo, as agressões cometidas contra os índios, as epidemias e, sobretudo, o choque de valores culturais ainda faziam com que muitos deles voltassem a viver nos matos, abandonando os aldeamentos.

No Espírito Santo, na aldeia de Reritiba, os indígenas aldeados vinham apresentado resistência ao trabalho dos jesuítas na primeira metade do século XVIII. Em carta datada de 31 de março de 1744, André de Melo e Castro, Conde de Galveias, vice rei e Governador Geral do Estado do Brasil, informou o Rei D. João V, das ordens que os índios desta aldeia tiveram do ouvidor da capitania do Espírito Santo para expulsar os jesuítas. De acordo com Castro, os índios estavam pouco satisfeitos com a administração dos padres. Mesmo tendo sido atendidos com a substituição dos religiosos presentes por novos padres, os índios invadiram a igreja durante uma cerimônia, dizendo “que tinham ido aos Goitacazes falar ao Ouvia. or daquela Cappn.a Pascoal Ferreira de Veras que ali seachava em correção [e] publicarão trazer ordens dod.to Ouvia. or para expulsar os [...] padres”. Ao assenhorearem-se da aldeia, os índios, segundo Castro, dariam “exemplo, econtágio dispostos para amesma sublevação os Índios das Aldeyas dos Reys Magos, e Cabo Frio, econsequentemente, os hirão seguindo os mais, e resultarão deste distúrbio

gravíssimas consequências”².

Se por um lado, o ouvidor da capitania do Espírito Santo, Pascoal Ferreira de Veras, incentivou a sublevação dos índios, – infelizmente não identificamos os motivos do ouvidor – por outro, o medo de um grande levante indígena assolou as autoridades coloniais. Ainda de acordo com Castro, mesmo os obedientes índios aldeados pelos jesuítas, “forão esão ainda hoje os anteriores do Gentio Barbaro que antes do seo estabelecimento, infestarão todos aqueles dellatados contornos, com mortes, roubos, einsultos...”. Se a sublevação continuasse, avisava Castro, os índios antes sob a tutela dos jesuítas poderiam se unir “com aquelles bárbaros”, [e então], “experimentariamos [os portugueses] outra guerra ainda mais arriscada do que foi ados Palmares em Pernambuco”³.

A solução apontada por Castro consistia na imediata prisão dos envolvidos, “Cabeças da sublevação atte seus dos mesmos e Índios, edos outros que onão são...”⁴.

Como indica o documento, não se tratava de uma sublevação exclusivamente indígena. A existência de brancos envolvidos não se resumia ao incentivo do ouvidor Ferreira de Veras. Fica evidente que os brancos participaram ativamente quando Castro diz: “atte seus dos mesmos”, – portugueses, como o Rei D. João V, a quem Castro dirigia o apelo. Não obstante, “edos outros que onão são” aponta para a participação de indivíduos de outras “qualidades”, como negros e demais mestiços.

A sublevação na Aldeia de Reritiba ainda se arrastou por muitos anos. Numa consulta do Conselho Ultramarino ao Rei D. João V, sobre um pedido do padre Manoel Siqueira para o devassamento da dita sublevação em 15 de fevereiro de 1746, o padre apelava para o incremento da violência a fim de sufocar o levante. De acordo com o do-

2 CARTA do [Vice-rei e Governador-geral do Estado do Brasil, André de Melo e Castro], Conde de Galveias, ao Rei [D. João V], a informar... , Bahia, 31 de março de 1744. CT:AHU-ACL-CU-007, cx. 03 doc. 241.

3 Ibidem.

4 Ibidem, “grifo nosso”.

cumento, deveriam proceder “exterminando os cabeças do lugar...”. Contudo, o mais interessante no documento é a presença de “... hum Mulato por nome José de Passos Soldado desertor da Bahia que vive refugiado na aldeia dos Guarulhos da administração dos Padres Capuchos nos Goitacazes...”⁵, como um dos cabeças da sublevação, evidenciando a associação de indivíduos de diversas “qualidades” com os índios.

Quatro anos depois, em carta ao Rei D. João V, datada de 1750, o ouvidor Geral da capitania do Espírito Santo, Bernardino Falcão de Gouveia, descreveu como um índio de nome Manoel Lopes, estabelecido no sítio de Orobo, “há mais de seis annos” exercia uma espécie de direção sobre outros índios, “que separados da Aldeya Reritiba, e administração dos Religiosos da Compania de Jesus, estão vivendo debaixo [do seu] mando e regência...”. De acordo com o ouvidor, Manoel Lopes não permitia a entrada dos bispos no sítio de Orobo, o que fez do local, “ponto de muitos criminosos desta Comarca; sendo estes [os índios sob as ordens de Manoel Lopes] talvez osque lhes persuadem aquela dezobed.a”. Não nos resta dúvida de que Gouveia impregnou sua carta com certo exagero, sobretudo, ao atribuir a responsabilidade aos indígenas agremiados a Manoel Lopes pelos atos criminosos de indivíduos anônimos. Para as autoridades coloniais, a questão deveria ser resolvida de forma categórica. Necessitava ordenar

V. Mg.e que desta Com.Ca seja exterminado odito Índio Manoel Lopes, e seus principays cabeças dadita separação, e ruína, eos mais índios obrigados aviver nasua aldeya, ou em outra qualquer das muitas; que há neste estado administradas por pessoas Relligiosas, que lhes sabem alingoa...⁶

O que é interessante no documento não é a referência à maneira que o ouvidor do Espírito Santo receitava para dar fim a esse tipo

5 CONSULTA do Conselho Ultramarino ao Rei D.João V sobre o pedido do Padre Manuel de Siqueira..., Lisboa, 15 de fevereiro de 1746. CT:AHU-ACL-CU-007, cx. 03 doc. 253.

6 CARTA do Ouvidor-geral da Capitania do Espírito Santo, Bernardino Falcão de Gouveia, ao Rei..., Vila da Vitória, 25 de junho de 1750. CT:AHU-ACL-CU-007, cx. 03 doc. 300.

de oposição, solicitando punição exemplar aos líderes do levante. Mais do que isso, o manuscrito mencionado permite um novo olhar sobre a mobilização da coletividade indígena. Ao expulsar os jesuítas e impedir o acesso dos bispos à nova aldeia, o índio Manoel Lopes e seus seguidores não reconheceram a autoridade do governo colonial. Essa ação refletiu muito mais do que um ato de rebeldia, apontando para um importante aspecto das experiências vivenciadas por esses indígenas. Liderados por Manoel Lopes, brancos, mestiços e demais indígenas associaram-se contra a ordem vigente, apontando para a existência de uma complexa rede de sociabilidades dentro do universo colonial.

Na mesma aldeia de Reritiba viveu o índio Miguel Pestana, cujo processo (1737-1744) foi estudado por Luiz Mott. Trata-se de um indígena acusado de praticar feitiçaria. O texto de Mott torna-se muito importante, não só quando o autor penetra no imaginário popular da demonolatria, mas, sobretudo, quando revela a mobilidade social e os intercâmbios que o índio Miguel Pestana desenvolveu com os brancos e negros. Em seu processo, revela que foi “... Capitão do Mato na freguesia de Nossa Senhora da Piedade do Inhomirim, no caminho das Minas...”, tendo também desenvolvido atividades de carpinteiro. Embora a prática de rituais de feitiçaria fosse mais recorrente entre os negros, Miguel Pestana era acusado de ensinar “mandingas aos negros”, fascinando-os com seus supostos poderes demoníacos (Mott 2006). Ao que parece, a aldeia onde o padre José de Anchieta pregou a fé até a data de sua morte passou por várias ebulições no século XVIII.

O governo – ou às vezes, desgoverno –, que os padres exerceram sobre os índios não se alargou para além da década de cinquenta do século XVIII. Em 07 de junho de 1755, um Decreto Régio criando o “Diretório dos Índios” deitou fim na administração temporal que os padres detinham sobre os indígenas aldeados no Pará e Maranhão. Três anos mais tarde as mesmas determinações estenderam-se a toda a América Portuguesa.

O então Marquês de Pombal se esforçou para colocar os interesses da Coroa acima das ambições particulares, numa clara tentativa de sanar o longo embate entre colonos e os religiosos (Chaim 1983: 133). De acordo com o Decreto,

[fica] sendo proibido por Direito Canônico a todos os Ecclesiasticos, como Ministros de Deos, e da sua Igreja, misturarem-se no governo secular, que como tal he inteiramente alheio das obrigações do Sacerdócio; e a que ligando essa prohibição muito mais urgentemente os Parocos das Missões de todas as Ordens Religiosas; e contendo muito maior aperto para inhiorem, assim os Religiosos da Companhia de Jesus...⁷

Era a primeira intervenção do período pombalino nas obras que os jesuítas empreendiam nas aldeias. A partir de então, seriam nomeados pelo Governador e Capitão-general de cada capitania os “Diretores” responsáveis pela administração dos índios. Dentre as várias medidas contidas nesse Decreto, não se pode deixar de mencionar o esforço do governo no sentido de suprimir a língua indígena, tornando o idioma português exclusivo e obrigatório em todos os aldeamentos. Tal medida afirmava o domínio português sobre os seus súditos pela imposição da língua do colonizador. Quatro anos depois, em 03 de setembro de 1759, o Marquês de Pombal expulsa os jesuítas da metrópole e das colônias, confiscando todos os seus bens⁸.

Entre as principais diretrizes do Diretório estavam: a proibição do uso nos aldeamentos de qualquer língua que não fosse o português; a obrigatoriedade de todo aldeamento possuir uma escola, com um mestre para os meninos e outro para as meninas; a proibição da nudez e das habitações coletivas; a criação de sobrenomes portugueses

7 Decreto Régio de 07 de Junho de 1755 visando a criação do Diretório dos Índios em substituição do ensino jesuíta. Extraído de: Ius Lusitaniae. Fontes Históricas de Direito Português. <<http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/index.php>> acessado em: 07/02/2008. Ver também: ALMEIDA, Rita Heloísa de. *O Diretório dos Índios: Um Projeto de “Civilização” no Brasil do Século XVIII*. Brasília: UnB, 1997.

8 Lei de 03 de setembro de 1759, expulsando os Jesuítas e proibindo a comunicação com os mesmos. Extraído de: Ius Lusitaniae. Fontes Históricas de Direito Português. <<http://www.iuslusitaniae.fcsh.unl.pt/index.php>> acessado em: 07/02/2008.

para os índios; o incentivo ao processo de mestiçagem; a transformação progressiva de muitos aldeamentos em povoações e vilas (Freire & Malheiros 1997: *passim*).

Com o fim de deslocar a tutela dos jesuítas sobre o indígena para um processo “emancipador” proposto por Pombal, – o qual visava imiscuir econômica e culturalmente os indígenas entre os luso-brasileiros –, a escravização indígena foi declarada ilegal e os casamentos entre brancos e índias estimulados. Os índios antes aldeados passaram a ser declarados como *administrados*, e o esforço de assimilação do índio teria, sobretudo, o escopo de fazer dele um agente povoador dos fundos territoriais ainda apenas assinalados pela cartografia da época, bem como adequá-lo à lógica produtiva de então. Não obstante, pretendeu-se atenuar a pretensa inferioridade indígena, imiscuindo-os aos brancos (Mattos 2004: 389-391).

Empenhado em centralizar e aperfeiçoar a administração colonial, o que possibilitaria animar a metrópole portuguesa bastante abalada naquela época⁹, o governo pombalino tomava várias medidas, dentre as quais o acirramento do controle sobre as áreas de mineração. Com o fim de dar maior proteção à região das minas, a administração pombalina ainda transferiu a capital da Colônia de Salvador para São Sebastião do Rio de Janeiro, em 1763.

O encerramento da direção jesuíta sobre os aldeamentos causou um grande abalo no já há muito agitado sistema organizacional indígena. Buscando assimilar estes povos, o governo incentivou a ampla presença de brancos, negros e pardos nos Aldeamentos Régios, “modificando dessa forma sua composição e interferindo na própria posse da terra” (Freire & Malheiros 1997: *passim*). Por outro lado, a ação dos novos Diretores nem sempre foi uma garantia para os índios,

9 Em primeiro de novembro de 1755, um terremoto atingiu Lisboa, destruindo-a quase completamente e ainda arrasando o litoral de Algarve. Esse episódio gerou grandes reflexos nas colônias portuguesas, pois a reedificação da metrópole contou com recursos advindos dos seus domínios no ultramar. Para tanto, foi criado o *Subsídio Voluntário* com prazo previsto de dez anos.

visto que muitos colonos eram estimulados a se fixarem entre os indígenas “mansos”. Não demorou muito, passaram a usurpar as terras dos índios e submetê-los a trabalhos forçados. Diante dessa situação, muitos índios revoltaram-se, abandonando os aldeamentos.

Para sanar esse problema, fazia-se necessária uma aproximação de forma mais habilidosa. A saída encontrada pelas autoridades baseava-se no relativo restabelecimento da autoridade nominal dos Principais de uma tribo. Diferentemente dos aldeamentos jesuítas, nos Aldeamentos Régios, os indígenas Principais assumiram, – e em vários casos, pode-se dizer –, a direção dessas unidades. Respeitados entre sua parentela, os diretores índios prestaram um grande papel no que tange à aproximação de seu povo com os ditos “civilizados”.

Em um roteiro de viagem (do Rio de Janeiro ao Espírito Santo) datado de 8 de outubro de 1802, Manoel José Pires Silva Pontes, sobrinho de Antônio Pires da Silva Pontes Leme, aponta uma *nota estatística* referente à “civilização” dos índios nos aldeamentos que existiram desde a foz do Rio Casca para o Sul. Segundo Manoel Pontes, são:

- 1.0 O do Pomba Director foi o Cel Silvestre de Nação Coropo;
- 2.0 O do Porto Sto Antônio Director Cel Manoel Carlos de Almeida – Pury;
- 3.0 O de Manoel Burgo. Di.or Constantino José Pinto – Pury;
- 4.0 O do Presidio – diretor Cel Gonçalo – Croato;
- 5.0 Abre-Campo – Alf.s Jose Caetano;
- 6.0 Pão de Assucar – idem;
- 7.0 Villa do Principe – idem (RAPM 1904: 127).

Dos sete aldeamentos indicados, quatro eram dirigidos por índios, revelando a associação de indígenas com a administração colonial. Essa situação não pode ser ingenuamente entendida como um mero mecanismo de aniquilamento da cultura e identidade indígena, mas, por outro lado, mais uma vez estamos diante de estratégias de sobrevivência, em razão das quais os índios tiveram que valer-se de instrumentos de controle colo-

nial. Os indígenas não estavam isentos de serem movidos por interesses particulares, onde a associação com o branco podia ser percebida como uma forma de lhes render algum tipo de vantagem. Considerando o interesse das autoridades coloniais, uma vez que os indígenas diretores dos aldeamentos acima mencionados eram de procedências étnicas diferentes, não seria estranho se imaginássemos que eles poderiam estar sendo designados, também, com o fim de estabelecer a mediação cultural entre os brancos e os diferentes grupos indígenas envolvidos. Contudo, o que parece mais provável é que, já que em cada aldeamento referido o Diretor indígena era do mesmo grupo que habitava a região, serviria este, portanto, como um pacificador dos índios locais.

Conforme Maria Hilda Baqueiro Paraíso, a partir do século XIX, existiu “[...] uma política indigenista calcada na valorização dos aliados e na demonstração explícita dos benefícios e do bom tratamento que era dispensado àqueles que se dispusessem a participar do processo de conquista e do domínio de outros grupos indígenas” (Paraíso 2005).

Ainda com todos os esforços, a maioria dos aldeamentos não logrou êxito por muito tempo. As constantes usurpações movidas pelos colonos e o despreparo de alguns diretores que, muitas vezes, empenhavam-se em sujeitar os índios à própria vontade, mesmo contra as determinações da Coroa, acabou provocando o malogro desse sistema. Curioso é que, passados mais de duzentos e cinquenta anos, a discussão envolvendo a escolha entre tutela e emancipação dos povos indígenas ainda se faz presente.

Após contínuos deslocamentos, muitos indígenas passaram a morar junto às populações rurais e, no caso da capitania mineira, urbanas, que há muito se firmaram, não sendo, portanto, simplesmente exterminados como aponta a historiografia tradicional. Essa análise permite romper “com a ideia de que tivessem desaparecido e perdido sua identidade ou que tivessem [simplesmente] fugido para o interior da colônia no final do

século XVII e início do XVIII, época do povoamento do território mineiro” (Resende & Langfur 2007: 8).

A RESISTÊNCIA INDÍGENA NA FRONTEIRA

A partir do século XIX, aceleraram-se as mudanças nas deliberações da metrópole. O período foi marcado por inversões nas políticas que diziam respeito às comunicações entre as capitânicas/províncias, às doações de sesmarias e outros assuntos referentes à questão agrária e, por conseguinte, à questão indígena. Segundo Maria Odila da Silva Dias, “preocupou-se a Corte em abrir estradas e, fato quase inédito, em melhorar as comunicações entre as capitânicas, em favorecer o povoamento e a doação de sesmarias. Tinham como fé obsessiva aproveitar as riquezas” (Dias 1968: 105-170).

O acesso ao mercado mundial por meio da navegação do Rio Doce, a ocupação dos espaços conhecidos como sertões e a guerra contra populações indígenas ganharam destaque na pauta do governo central e dos governos de Minas Gerais e Espírito Santo¹⁰. Diversos quartéis e destacamentos foram estabelecidos a fim de proteger e animar a navegação dos rios, sobretudo do principal deles, o Rio Doce.

Se, por um lado, os quartéis erigidos em pontos estratégicos nas matas serviam para afugentar grupos indígenas hostis, principalmente os Botocudo, por outro, o efetivo nestes postos tinha, em muitos casos, a composição de indígenas associados aos brancos “civilizadores”. Em muitos casos os indígenas chegaram a dirigir divisões de “soldados

dos matos”, como o caso que veremos mais à frente do índio Miguel da Silva, que fazia incursões a partir da capitania do Espírito Santo rumo ao Vale do Rio Doce (Cunha 1849: 511-518).

Cabe lembrar que os indígenas da região circunscrita a Minas e Espírito Santo não estavam apenas sujeitos a um movimento centrípeto, a ondas migratórias que apontavam sempre para o interior dos matos. Na realidade, tais movimentos comportaram-se das mais variadas formas, recuando rumo ao interior em algumas áreas, resistindo em outras e, até mesmo, avançando sobre regiões distantes do interior, como nos deslocamentos do grupo Botocudo rumo à capitania do Espírito Santo, que se multiplicaram com o avanço dos mineiros sobre os sertões do Rio Pomba e, posteriormente, rumo ao Rio Doce, especialmente após meados do século XVIII¹¹. Trata-se, portanto, de uma fronteira multidirecional, e não de um avanço linear que se desloca do Leste para o Oeste. O processo de alargamento das fronteiras coloniais da América Portuguesa não pode ser compreendido pela maneira como é vulgarmente representado na cartografia de meados do século XVIII e, muito menos, pela caricatura da ideia de “progresso” ainda presente em nosso imaginário.

Pressionados por todos os lados, vários grupos indígenas – sobretudo os Botocudo – tiveram sua organização territorial e social desarticulada e, ao evitarem os colonizadores, acabavam entrando em choque uns contra os outros. Com isso, as guerras intestinas, já existentes em períodos anteriores à presença dos portugueses, ganharam uma nova dinâmica. Além das pressões que poderiam colocar diversas tribos lutando pelo domínio de um dado território, a aquisição de escravos indígenas capturados nesses conflitos também contribuiu para tornar as guerras

10 Ver: Carta Régia de 02 de dezembro de 1808, Junta de Civilização e Conquista dos Índios e Navegação do Rio Doce, emitida pelo Príncipe Regente D. João ao Governador da Capitania de Minas Gerais, Dom Pedro Maria Xavier de Ataíde e Mello. <http://www.brown.edu/Facilities/John_Carter_Brown_Library/CB/general.html> acessado em: 10/ 09/2007. Carta Régia de 04 de dezembro de 1816, ao Governador, e Capitão General da Capitania do Espírito Santo dando várias providências sobre a abertura de estradas pelo interior da dita Capitania. < http://www.brown.edu/Facilities/John_Carter_Brown_Library/CB/general.html> acessado em: 10/ 09/2007.

11 A ocupação dos sertões do Rio Pomba teve início ainda em meados do XVIII com a ação de Francisco Pires Ferrinho, que abriu espaço para o trabalho de catequização do padre Manoel de Jesus Maria e, posteriormente, a ação de Guido Thomas Marlière que atingiria o Vale do Rio Doce na segunda década do XIX.

inter-tribais praticamente contínuas. Aproveitando-se desses conflitos, os colonizadores buscavam alianças com grupos indígenas que os aceitavam como coligados contra um inimigo, às vezes, ancestral. Por sua vez, tais alianças nem sempre significaram uma perspectiva positiva para essas comunidades.

Ângelo Alves Carrara, ao tratar da região que hoje leva o nome de Zona da Mata Mineira, discorre sobre a região de fronteira do Vale do Rio Doce. Segundo o autor – referindo-se a essa área como sub-região norte da Zona da Mata Mineira –, embora já tivesse sido iniciado o processo de ocupação desde meados do século XVIII, a presença dos indígenas Botocudo vinha atravancando o avanço econômico da região. O Vale do Rio Doce, desse modo, permaneceu numa situação periférica; era uma área de economia praticamente inexpressiva para Minas Gerais até 1880. Para evidenciar isso, Carrara assinala: “Durante boa parte da Primeira República esta sub-região norte continuou recebendo verbas estaduais para colonização indígena” (Carrara 1993: 57). Embora do lado da capitania/província mineira, Guido Thomas Marlière tivesse desempenhado grande trabalho no que tange à incursão a essas áreas desde 1819, a pacificação dos indígenas Botocudo ainda vinha se mostrando tarefa por demais penosa. O caráter nômade desses indígenas dificultava a instalação de aldeamentos e, por conseguinte, a sua pacificação.

Outro fator que explica a irredutibilidade dos indígenas do grupo Botocudo advém do temor que estes tinham dos surtos epidêmicos que devastaram vários aldeamentos, chegando até mesmo a se propagar nas aldeias de formação espontânea no interior dos matos, quando índios reduzidos “escapavam de volta para suas famílias”. Os índios do litoral foram as principais vítimas, ocorrendo grandes devastações no Espírito Santo, desde os primeiros anos de colonização. De acordo com Warren Dean, os poucos sobreviventes evitavam todo tipo de contato com os europeus, “seja abandonando inteiramente

a agricultura e dividindo-se em pequenos grupos de caçadores, seja demonstrando uma ferocidade tão terrível que os portugueses receavam entrar em seu território”. Destacaram-se, entre esses sobreviventes os indígenas Aimoré (Dean 1996: 79), também identificados como Botocudo.

INTENSIFICAÇÃO DOS ESFORÇOS NA OCUPAÇÃO DA FRONTEIRA: ESTRUTURAS DE COMUNICAÇÃO E CONTROLE

Prosseguiram os esforços rumo à ocupação dos sertões. Em um ofício, datado de 26 de fevereiro de 1811, ao Conde de Linhares sobre a capitania do Espírito Santo, Francisco Manoel da Cunha lamentava a morte do diligente Silva Pontes e pedia providências para o desenvolvimento da navegação no Rio Doce, referindo-se a esse rio como “Nilo Brasileiro”. Cunha assinalava um verdadeiro retrocesso econômico em função do descaso com a navegação do rio naquele momento e demonstrava um imenso descontentamento com o governo Tovar (1804-1811). Também, atribuía ao pouco empenho das divisões que se encontravam ao longo do rio o êxito dos ataques dos Botocudo, que estavam a “atacar os lugares mais vizinhos da Vila da Vitória [...], chegando a última até mesmo Carapina, distante duas léguas da vila capital, onde se acham refugiados os habitantes daqueles sítios”.

Para Manoel da Cunha, as estradas chamadas intermédias, construídas ao longo do sertão com despesas da Real Fazenda, quando desguarnecidas, não tinham serventia aos propósitos do governo, ao contrário, tornavam-se “o meio mais pronto e eficaz para que o gentio facilmente fizesse as suas incursões, mostrando-se-lhe como com o dedo o trilho que deviam seguir”. Ele ainda justificou o sobredito expondo o fato de que

[...] sucedeu no Piraquê-Mirim, onde foram devorados alguns índios que por ali residiam e laboravam a terra, logo que nesse lugar se abriu há mais de dois anos uma das ditas estradas: prova-se ainda mais pela conduta de **um chefe**

das divisões chamado Miguel da Silva, índio de nação, que marchando pelo interior do sertão, e devendo sair defronte de Linhares, ao sul do rio Doce, tendo ao mesmo tempo ordem de abrir uma das sobreditas estradas pelas cabeceiras da lagoa do Campo, foi atacado na sua retaguarda, vendo-se na necessidade de fazer fogo avulso toda a noite, o que dantes não acontecia (Cunha 1849: 511-518)¹².

Mais a frente, sugeria Cunha: “Se o governo atual aumentasse de distancia em distancia pequenas povoações, certamente a horda botocuda estaria mais alongada, e a domesticação das tribos Pataxo e Manaxo seria de grande vantagem para atraí-los.” Indicava assim a possibilidade de pacificação os Botocudo do vale do Rio Doce, ainda resistentes ao avanço colonizador (Cunha 1849: 511-518)¹³. Como bem salientaram Chaves e Langfur, tanto indígenas quanto colonos não agiram apenas em defesa própria,

principalmente no caso dos Puri e dos Botocudo, eles repetidamente iniciaram ataques em territórios recentemente ocupados e, em alguns casos, até em territórios considerados firmemente controlados pelo poder colonial. Os índios, em suma, eram ao mesmo tempo vítimas e perpetradores da violência (Resende & Langfur 2007: 10).

Concordamos com Chaves e Langfur, é certo, sobretudo quando eles tratam da importância das bandeiras, mesmo que de forma indireta, no processo de resistência indígena. Não obstante, mais uma vez, sublinhamos que as pressões exercidas sobre os índios os colocavam, em muitos casos podemos concluir, em choque com núcleos de colonização.

Analisando a correspondência de Francisco Manoel da Cunha, podemos concluir

12 Em outro documento, datado de 23 de Junho de 1811, Francisco Manoel da Cunha levava informações ao então ministro de Estado Antonio de Araújo Azevedo sobre “... os obstáculos que dificultam a intentada navegação...” do Rio Doce. CUNHA, Francisco Manoel da. *Informação que Francisco Manoel da Cunha deu sobre a província, então capitania, do Espírito Santo, ao ministro de Estado Antônio de Araújo Azevedo, 23/6/1811*. In Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil. Rio de Janeiro, VI, 1844: 461-466. “grifo nosso”

13 Os índios Pataxo e Manaxo pertencem ao grupo Jê e também foram chamados de Botocudo.

que a abertura de estradas nas áreas de mata não ofereceu ao indígena apenas a “*desestruturação do seu mundo*”. Pelo contrário, tais estradas configuravam-se, literalmente, em vias de mão-dupla para as investidas, tanto dos brancos, quanto dos índios. Não obstante, os deslocamentos pelas estradas que iam cortando os matos também serviram, como veremos, não só para levar a guerra, mas também para propiciar associações entre brancos e índios. Esse registro documental descortina uma situação muito interessante, na qual dispositivos coloniais de controle eram também utilizados pelos indígenas em seu favor.

Com a ascensão de Francisco Alberto Rubim ao governo do Espírito Santo (1812-1819), aconteceram os esforços de maior vulto no sentido de alargar a fronteira espírito-santense rumo às áreas de mata. E, claro, não se pode esquecer que a conjuntura era propícia. Como já apontamos, nesse contexto a ocupação dos fundos territoriais era altamente incentivada pelo Príncipe Regente.

Por Carta Régia datada de 17 de janeiro de 1814, o governo espírito-santense ficou autorizado a conceder sesmarias. Em consequência, as concedeu em número de cento e sessenta e quatro em toda a capitania. Dessas, oitenta e duas estavam na região do Rio Doce, revelando o interesse do governo do Espírito Santo em ocupar a região. No entanto, até o ano de 1828 apenas duas foram efetivamente ocupadas e cultivadas (Vasconcellos, 1828). Os Botocudo rechaçavam os poucos colonos que se atreveram a embrenhar em suas paragens, tornando essa fronteira tão penosa para os espírito-santenses quanto para os que se aventuravam partindo de Minas Gerais. Tome-se como exemplo as impressões de William John Steains em sua exploração ao Rio Doce em 1885:

Não existe em todo o Brasil um território mais rico que aquele situado entre os rios Mucuri e Doce, e todavia aquilo é, metaforicamente falando, um deserto. Quase 25.000 milhas quadradas de terra rica e habitável jazem ali inaproveitadas devido ao pavor que aos moradores do Espírito Santo, como também aos de Minas Gerais, os ín-

dios inspiram (Steains 1984: 109).

Em função da forte resistência indígena, o território hoje correspondente ao Vale do Rio Doce teve uma população bastante rarefeita, o que se manteve até as primeiras décadas do século passado. Segundo a observação de um padre salesiano em visita à região, Aqui em Minas não passaram de 10 mil os que habitaram as faldas da serra dos Aymores, a bacia do Mucury, as mattas do Baixo-Rio Doce (no Cuyethe, Laranjeiras, Manhuassu) e do Baixo-Jequitinhonha (RAPM 1908: 169).

Ainda no ano de 1814, em um acordo com o governo da capitania de Minas Gerais, o governador Rubim empenhou-se em “abrir uma estrada para Vila Rica a partir da cachoeira do rio Santa Maria na Vitória” (Lima 1904: 13-14). Tratava-se da Estrada Nova do Rubim, que ligava Mariana a Vitória. Mais tarde, por ocasião da independência, a estrada ficaria conhecida por Estrada de São Pedro de Alcântara, em homenagem ao Imperador.

Em Carta Régia datada de 1816¹⁴, Dom João VI determinava ao governador do Espírito Santo, Alberto Rubim, as diretrizes referentes à viação entre os dois governos. De acordo com as determinações régias, cabia às respectivas capitanias cuidar da competência da abertura da estrada em sua jurisdição, sendo então essa via de comunicação fruto de esforços de ambas as capitanias. Seguiu a lógica de aproveitamento do solo – exploração agrícola, prospecção mineral, extração de madeira, etc. –, proteção dos colonos e viajantes e, sobretudo, da tentativa de pacificação (escravização ou extermínio) de grupos indígenas resistentes ao avanço colonizador.

Nas palavras do governador espírito-santense, [tinha] “essa estrada setenta e uma léguas e foi feita de machado e foice, cortan-

14 Carta Régia de 04 de dezembro de 1816, ao Governador, e Capitão General da Capitania do Espírito Santo dando várias providências sobre a abertura de estradas pelo interior da dita Capitania. < http://www.brown.edu/Facilities/John_Carter_Brown_Library/CB/general.html > acessado em: 10/ 09/2007.

do matas e montanhas da cachoeira da Santa Maria a Vila Rica e até Souzel [onde] se levantaram quartéis, ou ranchos de três em três léguas” (Rubim 1844: 461-466).

Do rio Santa Maria, em Vitória, até o rio Pardo na margem oriental da Serra-geral, ponto divisor entre as capitanias do Espírito Santo e Minas Gerais¹⁵, foram estabelecidos “os quartéis de Braganca, Pinhal, Serpa, Ourem, Barcellos, Villa Viçosa, Monforte e Sausel, de distância em distância de três em três léguas, para a guarda, segurança e comodidade dos viajantes, e para facilidade das recíprocas comunicações commerciaes...”¹⁶

Embora considerada a Estrada Nova do Rubim uma grande obra daquele tempo, fruto das despesas da Real Fazenda e, sobretudo, das vidas de muitos indígenas – tanto daqueles que possivelmente trabalharam em sua construção, quando dos que ficaram no seu caminho –, ela não se conservou por duas décadas. Em função dos baixos resultados comerciais alcançados e de uma série de obstáculos em seu curso – dentre esses, a resistência de grupos indígenas –, os quartéis ao longo da estrada foram desativados em 1830, quando ela já não era tão frequentada.

De acordo com a Carta Régia de 1816 ao governador espírito-santense, a estrada, que partia de Vitória, chegara à área próxima aos limites da capitania mineira. Contudo, o encarregado da estrada por parte da então província do Espírito Santo, Ignácio Pereira Duarte Carneiro, ao atingir a área sob jurisdição mineira, se deparou com uma estrada intransitável, “fechada de matto e paus que com o tempo tem cahido”. Acontecia que a estrada havia sido abandonada por parte de Minas, pois, segundo Guido Thomaz Marlie-

15 Ponto divisor estabelecido pelo Auto de Demarcação de 1800.

16 Carta Régia de 04 de dezembro de 1816, ao Governador, e Capitão General da Capitania do Espírito Santo dando várias providências sobre a abertura de estradas pelo interior da dita Capitania. < http://www.brown.edu/Facilities/John_Carter_Brown_Library/CB/general.html > acessado em: 10/ 09/2007. No Dicionário topográfico da província do Espírito Santo (citado neste texto), também de autoria de Rubim, são apontados mais quatro quartéis na referida estrada.

re¹⁷, escrevendo a Saint-Hilaire, os mineiros não conseguiam vender “seus animais e [...] outros gêneros que transportavam”, tornando o comércio com os habitantes de Vitória desanimador (Lima 1904: 21-22).

Por outro lado, a viação entre Minas Gerais e Rio de Janeiro mostrava-se mais estimulante desde a segunda metade do XVIII. Ao se estabelecer na freguesia do Presídio¹⁸, o padre Manoel catequizou e “civilizou” muitos dos índios que ali se encontravam¹⁹. Também se esforçou para que se abrissem caminhos ligando o Arraial do Presídio ao Rio Pomba e “... através dele ao mar, na foz do Paraíba do Sul”. Essa via se mostrou importante, pois era através dela que se escoavam os poucos produtos da nascente freguesia rumo aos empórios comerciais fluminenses. Também por esse caminho téreo-fluvial entravam mercadorias advindas do litoral, como “[...] sal, tecidos, pequenas ferramentas, bebidas, carne salgada, medicamentos e quinquilharias” (José 1982: 39-40).

A FRONTEIRA ENTRE O ESPÍRITO SANTO E MINAS GERAIS: POSSIBILIDADES NA EXPLORAÇÃO DE RECURSOS NATURAIS E USO DA MÃO-DE-OBRA INDÍGENA

Como havia acautelado Francisco Manuel da Cunha, em carta já mencionada, a estrada tornava-se uma possível via de acesso de índios do interior ao litoral espírito-santense. Contudo, alguns indígenas que se deslocavam por aquela via não tinham intenção de promover ataques. Agindo de modo bem diferente, famílias de índios Puri buscaram os quartéis instalados ao longo da estrada, desejando fixar suas aldeias ao lado dessas unidades. Provavelmente estavam à procura de alimentos e proteção contra o ataque dos Coroados, seus conhecidos rivais

17 Marlière era então Diretor Geral dos Índios e responsável pela fundação de aldeamentos para índios Puri nos sertões do Muriaé. Também inspecionou o caminho do lado mineiro.

18 Hoje Visconde Do Rio Branco.

19 Principalmente os Coroados e Coropó.

naquele contexto, e, sobretudo, do assédio por parte de colonos que os submetiam ao trabalho. O Ministro e Secretário de Estado dos Negócios do Reino, Thomaz Antonio de Villa Nova Portugal, em 1830, dando resposta à informação de Duarte Carneiro sobre a aproximação dos Puri, sugeria que fossem beneficiados “o mais que puder os índios e as suas aldeiações.” Esses Puri que vinham “deixando os quartéis das divisões de Minas” certamente seriam bem aproveitados pelos espírito-santenses, sobretudo como agricultores e soldados nos quartéis que se distanciavam da sede da província (Lima 1904: 74-75).

Outro tipo de deslocamento de indígenas de Minas Gerais para o Espírito Santo, já na segunda metade do século XIX, consistia na condução compulsória dos mesmos. Durante a construção da estrada que ligava Manhauçu à província espírito-santense, vários indígenas que se situavam em Minas Gerais foram forçados a se estabelecer em solo capixaba – pelo menos é o que diziam as autoridades mineiras. Tal situação gerou embates entre o governo de ambas as províncias, pois, estes indígenas seriam aliados essenciais na manutenção dos territórios ocupados, como interpretes e no auxílio à catequese e civilização dos índios errantes da região. Embora existisse um discurso em defesa dos índios, – salienta Paraíso –, pelo menos no caso daqueles de Manhauçu, os responsáveis pela sua exploração eram os construtores das estradas, ou seja, a administração provincial tanto mineira quanto capixaba.

Essa região circunscrita entre Minas Gerais e Espírito Santo foi foco de sérios embates envolvendo os Diretores dos aldeamentos indígenas que, sedentos pelas preciosas drogas do sertão conhecidas como poias, não respeitavam os frágeis limites das respectivas províncias, buscando índios com o fim de utilizá-los na cata da referida raiz.

Essa atividade que desde meados do XVIII passou a ocupar papel central no processo de redução indígena e na consequente ocupação de suas terras em Minas Gerais

começava a se destacar também no Espírito Santo. A extração de *poaia* foi observada em 1828, pelo então presidente da província do Espírito Santo, Inácio Acioli de Vasconcellos. Na *Memória estatística da província do Espírito Santo*, Vasconcellos ponderava: “A poaia há pouco se emprega neste ramo [de exportação] e se pode exportar muito mais” (Vasconcellos 1828).

Descrevendo as matas da província, Vasconcellos julgava que, com exceção da Fazenda de Muribeca, no Rio Itabapoana, que possuía nove léguas de costa de mar e aproximadamente seis de largo; do Campo da vila do Espírito Santo, (atual Vila Velha) possuindo um baldio de duas léguas de extensão em comprimento e uma de largura usado para a criação; Carapina, com um baldio de três léguas por uma de largura também usado para a criação; do Rio Doce ao São Mateus, com um Baldio de vinte léguas, sendo que nenhuma é explorada na agricultura ou criação; e o Campo do Riacho, possuindo um baldio de duas léguas quadradas, de que se valem os índios para suas plantações e agricultura, “quase tudo o mais são matas virgens, e riquíssimas em madeiras de toda a qualidade e de outros mil produtos incógnitos até esta época, e só habitadas por feras e selvagens” (Vasconcellos 1828).

Ao apresentar as potenciais riquezas ocultas nos sertões do Espírito Santo, Vasconcellos deu demasiada ênfase à poaia, sugerindo que essa droga do sertão pudesse propiciar muitas divisas para a então província do Espírito Santo.

Ainda de acordo com o trabalho de Vasconcellos, o volume de poaia exportado nos anos de 1826 e 1827 foi de cinquenta arrobas para cada ano mencionado, sendo que o preço médio (em arrobas) para esse produto era de 30\$000 (trinta mil réis), contra 1\$720 (mil setecentos e vinte réis) alcançado pelo café (Vasconcellos 1828). Sem dúvida, a exploração de poaia apresentava-se como uma atividade bastante promissora, sobretudo devido ao alto preço negociado nas exportações.

A coleta da poaia era tarefa quase que exclusiva dos índios, que a permutavam com o branco, geralmente por aguardente. Na província mineira, de acordo com o Mapa dos Aldeamentos Indígenas em Minas Gerais feito em 1828, os Puri eram os únicos índios aldeados que realizavam a coleta de poaia (RAPM 1907: 498). Sabendo disso, as autoridades espírito-santenses poderiam empregar tais indígenas nesta atividade que prometia bons lucros.

Se os Puri, ao final, mostravam-se afeitos à associação com os brancos, o mesmo não pode ser dito sobre os Botocudo.

Na tentativa de estabelecer aproximação com os indígenas Botocudo, o governo espírito-santense construiu, em 1824, o aldeamento de São Pedro de Alcântara. Localizado na “margem direita do rio Doce, [continha] três léguas de costa de mar e [era] compreendido pelo lugar Comboios e rio Doce”. Em aldeamento estabelecido para a “residência dos índios botocudos que se iam domesticando,” não obteve sucesso. Os indígenas deixaram o lugar deslocando-se para Linhares e posteriormente para o Porto de Souza, nos limites com a província mineira, “donde se retiram e tornam a aparecer quando querem, e se destruíram as suas casas” (Vasconcellos 1828), confirmando a grande relutância que estes índios tinham com relação a sua associação com os brancos.

Mesmo com o incentivo da Coroa e dos esforços de Silva Pontes em tornar o Rio Doce navegável e de Rubim, em ampliar as comunicações entre Minas e Vitória, o Espírito Santo ainda permanecia circunscrito ao litoral, tendo poucos povoados e vilas que se afastavam da orla marítima. A efetiva ocupação do seu interior só se daria a partir da segunda metade do século XIX, com a progressiva introdução de imigrantes estrangeiros²⁰.

Ao que parece os atrativos oferecidos

20 Sobre aspectos importantes da ocupação do interior do Espírito Santo na segunda metade do século XIX ver: CAMILO, Tiago de Araújo. 2006. *Entre febres e feras, o imigrante vai à floresta: a saúde e o meio ambiente na formação da colônia de Santa Leopoldina-ES – 1856-1900*. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal de Viçosa.

pelo Espírito Santo não foram capazes de seduzir significativo número de colonos. Mesmo com os esforços do governo imperial, que assumiu grande parte dos encargos com a imigração e colonização, o Espírito Santo permanecia fracamente povoado.

No segundo quartel do século XIX, Saint-Adolphe avaliava que,

A província do Espírito Santo pode dizer-se que so é povoada na vizinhança da costa, onde se acham a cidade da Victoria, e as villas de Almeida ou Reis Magos, de Barra Secca, Benevente, [Anchieta], Espírito Santo, Guarapari, Itapemirim e S. Matheus. No interior se vem as novas villas de Linhares, Serra e Vianna, creadas pela assembléa legislativa provincial, as quais por sua importância podem se considerar como pequenas povoações (Saint-Adolphe 1845: 351).

Embora o governo de Rubim tenha sido uma referência da fase próspera no Espírito Santo, já era tarde “para o alargamento alem da serra geral, [...] o auto de medição de 1800 e a carta regia de 1816, que o confirmou, haviam lançado a barreira legal a conquista permitida pela carta de doação de 1534”²¹.

Com esse tímido avanço rumo às áreas interioranas, ao lado de alguns quartéis que surgiram nos sertões, nasceram povoações que, em certos casos, se firmaram, constituindo vilas. Em outros, o fracasso econômico e/ou o confronto com grupos indígenas obrigou os colonos a recuarem para áreas livres da resistência indígena. Estes quartéis tinham como fim ampliar, ou pelo menos assegurar os pontos alcançados no processo de expansão da fronteira agrícola; servir em alguns casos como unidades aduaneiras e facilitar a dinâmica econômica entre as capitânicas, dando proteção aos transeuntes

21 Sobre questões de limite entre as províncias de Minas Gerais e Espírito Santo ver: LIMA, Augusto de. *Memória Histórica e documentada sobre a questão dos limites entre os estados de Minas Gerais e Espírito Santo*. RAPM. Volume IX; fascículos 1,2; ano 1904. p. 17; Carta Régia de 04 de dezembro de 1816, Carta Régia ao Governador, e Capitão General da Capitania de Minas Gerais dando várias providências sobre a abertura de estradas para o interior da dita Capitania. < http://www.brown.edu/Facilities/John_Carter_Brown_Library/CB/general.html > acessado em: 10/ 09/2007.

contra índios hostis e animais ferozes. Desse modo, o governo se esforçava para colocar a América Portuguesa na rota do comércio internacional e, nesse contexto, o litoral espírito-santense ocupava um papel de suma importância.

Para a efetivação da posse e domínio dos espaços coloniais e sua respectiva exploração, era necessário “humanizar”, ou “civilizar” – como se lê frequentemente nos documentos da época – os indígenas “selvagens”. O corte e extração das tão preciosas madeiras, a agricultura, a coleta de drogas do sertão, os intérpretes – conhecidos como línguas – e, principalmente, a proteção contra índios que faziam oposição ao avanço dos brancos só poderiam ter resultado com o apoio de índios aliados. Além do mais, o princípio do povoamento de várias localidades foi muitas vezes engrossado pela composição de indígenas, chegando estes, em muitos casos, a representarem a grande maioria, como nos importantes aldeamentos que se estabeleceram e constituíram-se em vilas. Ao tratar dos primeiros momentos da ocupação de Minas Gerais, Renato Venâncio diz que,

Dada a ausência de caminhos, os cabras da terra deviam percorrer as íngremes trilhas que uniam as lavras ao núcleo urbano, transportando mercadorias essenciais para a sobrevivência do garimpo. A caça, a pesca e a coleta, em virtude da irregularidade das linhas de abastecimento, também parecem ter tido bastante importância nos primeiros tempos da colonização mineira. Enquanto os homens encarregavam-se destas tarefas, as mulheres ocupavam-se do artesanato doméstico ou então trabalhavam na agricultura de subsistência (Venâncio 1997).

É provável que nenhum avanço pudesse ser feito sem a contribuição de alguns grupos indígenas. O percentual de índios em relação aos brancos, sobretudo ao se tratar de arregimentações militares, era esmagador, chegando a corresponder a dez vezes ou mais ao número de brancos.

Tomemos como exemplo o *Mapa da população da província de Espírito Santo* para o ano de 1824, que registra na Vila de Nova

Almeida um total de 3011 índios, enquanto o restante da população, somados brancos pardos e pretos, incluindo os cativos, era de 516 “*almas*”. Em Benevende [Anchieta], dos 2007 habitantes, 848 eram índios. Na aldeia de Linhares, dos 532 habitantes, 261 eram indígenas. Já no censo de 1827 – salvo algumas possíveis irregularidades que o próprio Vasconcellos desconfiava ofuscar as observações –, nota-se uma emigração da população, sobretudo entre os índios e pretos forros, que diminuíram o seu número, “podendo-se atribuir quanto aos índios ao recrutamento para a Força de Terra, Arsenal e Marinha da Corte para onde se têm remetido por vezes não poucos” (Vasconcellos 1828).

Essa observação de Vasconcellos é muito esclarecedora no que tange à verificação de um aspecto importante da história indígena. No que diz respeito às arregimentações militares, os indígenas não foram utilizados como soldados apenas em alguns destacamentos ou na composição de bandeiras e armações durante o período colonial. Foram também largamente utilizados pelas forças militares do então Império do Brasil.

A historiografia do Espírito Santo, durante muito tempo, atribuiu aos povos indígenas boa parte do malogro (se é que este existiu) na ampliação das fronteiras da capitania. Não desconsiderando os diversos fatores de ordem econômica e política sublinhados neste texto, pode-se dizer que o elemento indígena ocupou, sim, grande importância na dinâmica da fronteira do Espírito Santo. Contudo, isso não quer dizer que os indígenas foram apenas um entrave. Muitos deles, associando-se aos brancos, foram de suma importância para o domínio e sustentação dos espaços coloniais.

Embora descrita por Capistrano de Abreu como uma capitania que ocupava situação privilegiada frente às demais (Abreu 2000: 54), parece que isso não foi suficiente para despertar o interesse dos colonos em se fixarem no Espírito Santo, sobretudo quando estavam quase sempre debaixo de investidas dos indígenas que habitavam a região. Sua

posição econômica logo iria se tornar periférica. Diante de tal quadro pode-se perguntar: por que não se desenvolveu, a exemplo de São Paulo, uma sociedade composta por mamelucos, dotados das qualidades necessárias para o esquadrinamento, a prospecção e devassamento de suas fronteiras subjacentes? Ora, São Vicente era um entreposto que atendia os navios vindos da Europa desde o século XVI. Os primeiros europeus chegados ali haviam deixado uma geração de mestiços que serviu de apoio 30 anos depois²². Tais mestiços foram fundamentais para a resistência dos portugueses posteriores a Martim Afonso de Souza. Como já visto, de maneira distinta do ocorrido na capitania paulista, os espírito-santenses foram desde o início acossados por ferozes ataques indígenas, tendo sua população reduzida e a sua economia emperrada. Aqui cabe mais uma pergunta: por que aqueles primeiros moradores de São Vicente não foram atacados pelos indígenas como os do Espírito Santo? Enquanto os primeiros habitantes da região que viria a ser São Vicente eram uns poucos, não causando nenhum dano à organização social tribal,

22 “É preciso saber que esses paulistas são um amontoado ou mistura de todos os povos e raça...” Relato de Guillaume François de Parscau durante a invasão francesa de 1711. In: FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. *Outras visões do Rio de Janeiro Colonial: antologia de textos (1582-1808)*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2000, p. 135; “Estes primeiros colonos que ficaram no Brasil, degradados, desertores, naufragos, subordinam-se a dois tipos extremos: uns sucumbiram ao meio, ao ponto de furar lábios e orelhas, matar os prisioneiros segundo os ritos, e cevar-se em sua carne; outros insurgiram-se contra ele e impuseram sua vontade, como o bacharel de Cananéia, que se obrigou a fornecer quatrocentos escravos a Diogo Garcia, companheiro de Solís, um dos descobridores do Prata”. ABREU, João Capistrano de. 2000. *Capítulos de História Colonial (1500-1800)*. Belo Horizonte, Itatiaia, p. 40; Warren Dean, ao tratar sobre a necessidade da aquisição de cativos indígenas em meio à grande depopulação dos mesmos nas proximidades de São Paulo e São Vicente em meados de 1580, aponta a intensificação das atividades bélicas: “Os próprios colonos, nesse ínterim, haviam aprendido a fazer guerra ofensiva na floresta quando sua segunda geração nativa atingiu a maturidade”. Após mencionar a adoção dos modos indígenas pelos europeus, Dean ponderava: “... os proprietários de terra em São Paulo referiam-se aos nativos que retinham para eles a posse não como rendeiros mas como frecheiros (sic)”. DEAN, Warren. *A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica brasileira*. Trad. Cid Knipel Moreira. Revisão técnica José Augusto Drummond. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, pp. 75, 85, 86, 105.

o Espírito Santo recebeu habitantes que seguiam uma lógica de exploração de maior vulto determinada a partir da Carta de Doação das Capitanias. Pode-se inferir que essas diferenças no padrão de ocupação da terra foram decisivas no que diz respeito às possibilidades de alianças entre índios e europeus e, por conseguinte, no posterior desenvolvimento do perfil de sua população.

O AVANÇO NA ZONA DA MATA: INTRODUÇÃO DA AGUARDENTE NA MATA DA POAIA

A fim de obter trabalho, favores e, sobretudo, aproximarem-se do indígena da Zona da Mata – a exemplo de outras áreas há muito verificadas na historiografia – foram empregadas várias bugigangas como “presentes” e, depois, também na forma de permuta. Contudo, o produto que parece ter despertado maior interesse entre aqueles foi a aguardente. Por isso essa bebida tornou-se o principal artigo de que os comerciantes de poaia valeram-se para obter suas procuradas raízes.

A prática do escambo era extremamente necessária aos adventícios e, às vezes, desejada pelos indígenas. Porém, quando estes se viam supridos das quinquilharias, de artigos que tinham uma vida útil um pouco mais longa, sem dúvida, o escambo deixava de exercer poder sobre a sociedade indígena, pois a demanda de produtos provenientes dos adventícios era bem limitada. Com a introdução da aguardente, o processo de permuta sofreu uma profunda alteração. Diferente das outras quinquilharias, a aguardente não se avolumava e, ao mesmo tempo, gerava um vínculo de dependência social. Saint-Hilaire relatou a reação dos índios da Zona da Mata que, diante da possibilidade de adquirir a aguardente, se dispuseram a dançar: “...e para levá-los a isso foi necessário prometer-lhes aguardente, licor que já lhes fora distribuída ampla razão” (Saint-Hilaire 1975: 31).

Com a introdução do cultivo da cana

de açúcar na Zona da Mata, o comércio envolvendo aguardente e raízes medicinais foi acelerado. O introdutor da nova prática agrícola, Padre Campos, tinha originalmente como intenção oferecer aos índios aldeados e demais habitantes daquelas áreas mais uma atividade agrícola e comercial. Campos preocupou-se em obter “o açúcar, então sob a forma de rapadura (...) que custava elevado preço quando trazido do distante litoral fluminense” (José 1982: 35).

Contudo, os adventícios logo perceberam que a aguardente era um produto bem mais vantajoso do que o açúcar grosseiro. Diversos engenhos responsáveis pela produção da aguardente surgidos em Minas Gerais desdobraram suas atividades em direção às áreas de fronteira da capitania. Para se ter uma ideia da importância que ocupou a fabricação de aguardente em Minas Gerais nas últimas décadas do século XVIII e nas primeiras do século seguinte, basta sublinhar a existência de quarenta engenhos de cana somente na Freguesia de São João Batista do Presídio²³, Termo da cidade de Mariana, no ano de 1822 – área em que se localizava um importante aldeamento indígena²⁴. Nesses engenhos encontravam-se 245 escravos e 65 empregados. Embora não sejam descritas as “qualidades” desses escravos e empregados, é muito provável que entre eles existissem índios, sobretudo os que passaram por um processo de sedentarização. Para Ângelo Alves Carrara,

A convivência entre as duas culturas promoveu principalmente a sedentarização dos índios. Em troca de roupas, rapadura, feijão, farinha, açúcar, machados, facas, pregos, pólvora, chumbo, os índios se fixaram, receberam terras, e dispuseram delas (...) Ao lado daqueles ex-índios que de algum modo conseguiram sedentarizar-se, aculturando-se, permaneceram existindo índios semi-nômades, que se tornariam agregados das fazendas, caboclos com permissão de terem sua morada nas terras dos proprietários rurais... (Carrara 1993: 51)

23 Atual Visconde do Rio Branco.

24 Lista de Habitantes do Presídio e Ubá – 1819, AHCM, códice: 398.

Apesar de Carrara, nesse trecho, não fazer menção à aguardente como um produto largamente oferecido ao indígena, isso fica evidente nas inúmeras reclamações de Guido Thomaz Marlière sobre a oferta de aguardente ao indígena. Segue uma reflexão de Marlière sobre os efeitos maléficis da referida bebida, datada de 07 de março de 1826:

Hé a peste das Aldeias, [a aguardente] o meio infallível de introduzir os Índios a todo equaq.r exesso de se matarem huns aos outros q.do estão inebriados, e de perderem o resp.to e subordinação a q.m os governa. São immensos os exemplos dos funestos eff.tos desta pernicioso droga. — Os Índios a troca della dão mulheres, e filhas aos indignos Contractadores. (...) p.r experiência própria, visto 30 Indios Jornaleiros meus, largarem o Serviço p.a irem beber agoar. te em Caza de hum viz.º, q.' a vendia clandestiname.te, isto não sem prejuízo delles, e meu; p.r q.' não tendo dinhr.º, vendem p.r beber as ferramentas próprias, e as alheias, o q.' tudo se lhes aceita, e se esconde. Em os Arraias frequentados pelos Índios naturaes da paragem como Prezidio de S. João Bap.ta, e Pomba, duas Sodomas, q.' vivem de roubos feitos aos Índios, q.' p.a satisfazer aos preceitos da Religião, em os dias festivos bem vestidos, e sahem nus despidos pelos Taverneiros, q.' são hum em cada caza, e os lanção depois de bêbados na rua aonde morrem apopleticos, ou esmagados pelos Carros, e Cavallos dos passageiros... (RAPM 1906: 81).

No Termo de Mariana foram produzidos, no ano de 1781, 8250 barris de aguardente²⁵. Essa produção caiu para 6399 no ano de 1786, retomou seu crescimento em 1796 com a produção de 8035 barris e atingiu, no ano de 1804, a quantia de 10455 barris²⁶. Esses números mostram que a aguardente des-

25 Encontram-se no ACMM os seguintes códices referentes à tributação de aguardente: 77, 95, 177, 179, 187, 196, 197, 204, 272, 336, 337, 338, 340, 353, 362, 401, 491, 559 e 657.

26 Códices: 77, 95 (coleta de subsídio literário das aguardentes), 177 e 401 (Manifesto das aguardentes). ACMM. O *Subsídio Literário* foi criado para custear as despesas do ensino na colônia após a expulsão dos jesuítas – principais responsáveis pelo ensino de até então – a partir da segunda metade do século XVIII. Estes números representam apenas o volume de aguardente taxado pelo governo colonial, desconsiderando as possíveis sonegações de impostos.

de cedo passou a ser um produto de importância em Minas Gerais, sobretudo nas áreas próximas e naquelas que compreendiam a Zona da Mata, refutando a ideia de que esta bebida ocupava papel secundário dentro dos engenhos de cana.

Dentre as diversas drogas do sertão, a poaia ou ipecacuanha tornou-se a mais importante no quadro de exportações voltadas para o comércio exterior. No início do século XIX, o Rio de Janeiro exportava aproximadamente quatro toneladas dessa raiz por ano. Contudo, a técnica de coleta empregada pelos “caboclos” na capitania fluminense acabou por eliminar “as ocorrências facilmente encontradas da planta” no seu território. Com isso, a procura pela poaia passou a se concentrar em Minas Gerais (Dean 1996: 147).

Paralela à ação dos missionários que adentraram na Zona da Mata, e até mesmo antes dela, comerciantes de poaia rumavam para o referido local, embaraçando o trabalho, tanto dos catequizadores, quanto daqueles que visavam “civilizar” os índios. Na fase do devassamento, os indígenas, especialmente os do Pomba e do Chopotó dos Coroados, mantinham contato com comerciantes de poaia. A intensificação da procura por essas raízes em território mineiro acabou por contribuir com o devassamento e a posterior ocupação de áreas de floresta ao Leste da região mineradora, ocupando, portanto, papel central na constituição da fronteira jurisdicional do atual território de Minas Gerais. Podemos entender que esse comércio acabou por aproximar índios e brancos, pois, se por um lado os indígenas desejavam a aguardente, por outro, a atividade de coleta necessária para a obtenção dessa bebida não era conflitante com os valores indígenas relacionados à divisão sexual do trabalho. Contudo, esse tipo de aproximação não sinalizava algo positivo, pelo menos para as sociedades indígenas.

Esta atividade comercial já era praticada por alguns indivíduos que desrespeitavam as determinações que visavam impedir o li-

vre trânsito de pessoas entre as capitanias e, como vimos, também despertou o interesse do governo do Espírito Santo desde o início dos oitocentos.

Ao que parece, com o passar de alguns anos, a coleta de poaia deixou de ser uma atividade desempenhada quase que exclusivamente pelos índios e permutada com os comerciantes. No ano de 1821, Antônio Francisco do Espírito Santo, no ato de seu casamento com a escrava Eugênia, assinava um contrato no qual se comprometia a prestar 12 anos de serviço gratuito a Moutinho, senhor da escrava, em troca da liberdade dela. Entre as atividades que cabiam a Antônio do Espírito Santo constava a internação no mato na cata de poaia²⁷.

Os indígenas da Zona da Mata tiveram que se adequar às necessidades dos colonos e, especialmente, da empresa de exploração das novas áreas. Não bastava a criação de um ambiente menos hostil aos colonos, os índios ainda tinham que ser úteis aos brancos e à lógica do Estado. O relatório sobre a situação dos aldeamentos indígenas em Minas Gerais, apresentado ao Diretor Geral das divisões em 1827 (RAPM 1907/1908: 498 et seq), comprova o supracitado. Nele são mencionados os “melhoramentos” que os Sub-Diretores fizeram entre os índios aldeados. Entre os “benefícios” estão:

[...] de os dedicar á agricultura outros á extracção da poálha p.r conta dos Sub-Directores não assalariados: Os Puris, e os Botocudos vão trabalhando progressivamente nos Rios, Doce, e Giquitinhonha, e mesmo 40 dos Índios dissidentes do Sargento Norberto da 5.a Divisão ja trabalhavão, e ajudavão os Soldados nas plantaçoens de 1827 (RAPM 1907/1908: 526).

Fica manifesto que a exploração de poaia não representava um problema em si – pelo menos para alguns interessados nos lucros provenientes dessa prática. Por outro lado, essa atividade era provedora de divisas para a capitania/província de Minas Gerais e
27 *Ação de Liberdade*, Cód. 386, ACSM, 1858. Agradeço à professora Andréa Lisly Gonçalves pela indicação deste documento.

particulares e despertava interesse de muitos negociantes. Em data de 24 de abril de 1822, relata Marlière: “[...] huma pacificação total reinava desde Belmonte ate os Campos de Goitacazes, e em toda a provincia de Minas Geraes que tirou hum dinh.º immenso na negociação da poaia com elles [os índios]....” (RAPM, 1905: 425). Ainda segundo Marlière, a poaia seria um “Artigo de que os Missionários poderião tirar vantagemem em beneficio dos Indios animando este Comemercio; e no Rio Doce há abundancia deste genero” (RAPM 1906: 87).

Devido à sua grande utilização pela medicina da época, a poaia ocupou destacado lugar no quadro de exportações da província de Minas Gerais, podendo superar volumes de outros produtos exportados como a farinha de mandioca e o fubá. No ano de 1839, as quantidades exportadas foram as seguintes: 39 alqueires de poaia, 17 alqueires de fubá e 14 alqueires de farinha de mandioca (Almeida 1995: 110-111).

Se, por um lado, as ditas poaias eram fonte de divisas para as capitanias/províncias que exploravam esse gênero e para comerciantes particulares, por outro, o deslocamento dos indígenas que rumavam para as matas a fim de explorar essas raízes passou a gerar dificuldades no processo de aldeamento. Assim relata um Sub-Diretor de aldeamento indígena: “No meu tempo, aldeamentos inteiros, seduzidos p.r Brasileiros ambiciozos de poalha tem desaparecido...” (RAPM 1907/1908: 526).

Entre os grupos indígenas aldeados na Mata mineira, os conhecidos como Puri eram aqueles que mais praticaram a coleta de poaia. Isso pode ser verificado pela análise do Mapa dos Aldeamentos Indígenas em Minas Gerais, cuja data é de 20 de janeiro de 1828. Dos vinte aldeamentos descritos, cinco eram de índios da nação Puri; um era dos Coropó; um era dos Coroadó; cinco eram dos Botocudo; cinco eram dos Naknenuck; um era dos Malali; um era dos Macone e um composto pelas nações Naknenuck e Malali (RAPM 1907/1908: 498 et seq). Curioso é

que, nesses aldeamentos, onde os índios já se encontravam imersos no processo de redução, a extração da poaia era ocupação exclusiva dos índios Puri. Nenhum outro grupo acima mencionado praticava tal atividade. Tal observação sugere que realmente os Puri ofereciam certa dificuldade em se fixarem em aldeamentos estáveis e, assim sendo, rumando para as matas, mantinham seu traço nômade. Também indica a dificuldade de aproximação entre Puri e Coroado e/ou Coropo, uma vez que estes dois últimos já se encontravam em franco processo de associação com os brancos da Zona da Mata.

A abundância das poaias na mata mineira e seu amplo mercado faziam dessas raízes um negócio promissor para aqueles aventureiros que iam à sua procura. “Esses a adquiriam geralmente pelo processo da troca, permutando-a pela aguardente, que, uma vez conhecida do indígena, tornava-se sua perdição...”, como escreve Oiliam José (José 1982: 34). O mesmo é verificado por Marlière:

[...] Há pouco o Cobradór, ou aferidór da Câmara de Marianna vendeo Licença a todos os Fazendeiros, e Poalheiros²⁸ da Matta do Prezidio a Serra da Onça cheia de Aldeãs de Coroados, q' eu tinha livrado da Praga dos Taberneiros p.a a venderem publicam. te [a aguardente] dizendo que com tal Licença, eu não podia mais embarçar a Peste, que introduzia legalm.te confr.e o seu dizer, e ilegalmente conf.e a Ley (RAPM 1906: 81).

Conforme se pode notar, o documento acima faz referência aos comerciantes de poaia como importantes fornecedores de aguardente aos índios.

Aldeados em Meia Pataca – na estrada do Presídio de S. João Batista aos Campos de Goitacases, existente desde 20 de setembro de 1822 –, um grupo de Puri representa bem a imagem dos indígenas alcançados por aqueles que levavam “as graças da civilização”. Assim eles são descritos: “Elles [os Puri] por ora não tem terras próprias para a sua cultura – trabalham como jornaleiros para

os Fazendeiros daquela estrada, e vendem poalha, e outras drogas do Sertão” (RAPM, 1907/1908: 498 et seq). Os viajantes Spix e Martius observaram, por sua vez, o escambo entre indígenas e comerciantes de poaia e perceberam que “... os índios não aceitam dinheiro, porém permutam com cachaça, utensílios de ferro, panos de algodão, etc” (Spix & Martius 1976: 222).

A desorganização da sociedade indígena foi, sem dúvida, um meio eficaz para sua conversão, redução e em alguns casos, até eliminação, e a introdução da aguardente acelerou esse processo.

O escambo observado no século XVIII adquiriu novas dimensões. Os índios que supriam os comerciantes de poaia alteravam práticas herdadas do modo pré-colonial. Em razão da coleta da referida raiz, deixavam, por exemplo, de distribuir de forma equilibrada seu tempo de caça, pesca e coleta. As exigências do escambo também alteravam o calendário da prática ritual, além de criar tensões no interior das aldeias e aldeamentos.

A extração de poaia, ao servir como elemento para o índio ter acesso a bebidas alcoólicas, acelerou o processo de desorganização de sua sociedade. Como se vê, o escambo não pode ser entendido como uma prática não desestruturadora da sociedade indígena – como queria Florestan Fernandes (1981), em seu texto *Antecedentes indígenas*, ou mesmo Alexander Marchant (1980), em: *Do escambo à escravidão*. Essa foi uma prática eficaz que perdurou ao longo do tempo. Existente desde os primeiros contatos entre europeus e indígenas, o escambo cruzou os séculos e espaços geográficos sendo constatado até meados do século XX.

O impacto causado pela busca da poaia na região da Zona da Mata em meados do século XIX não teve antecedentes. A multiplicação das rotas e caminhos para atender essa atividade gerou uma grande incitação à imigração e, desta vez, bem maior do que a estimulada pelos lavradores itinerantes (Dean 1996: 177). Contudo, foi somente a partir da

28 Comerciante de poaias.

segunda metade do XIX que a fronteira passaria a ser alargada numa velocidade nunca vista. O advento da locomotiva destinada ao transporte do produto que assumiria a maior importância nas exportações, o café, inaugurou um novo ritmo de avanço fronteiriço e, por conseguinte, no processo de expropriação do território indígena.

A ALIANÇA GOITACÁ: ASSOCIAÇÃO INDÍGENA E REFORÇO CONTRA OS BOTOCUDO

Em fins do século XVI, alguns dos indígenas homônimos da região de Campos dos Goitacás encontravam-se em paz com os colonos portugueses que para ali rumavam. Segundo o relato de um marujo inglês aprisionado pelos portugueses no Rio de Janeiro na virada do referido século, por meio da permuta os brancos conquistaram a confiança dos índios que, em troca de instrumentos de ferro, como facas e machados, vendiam até mesmo suas mulheres e filhos (França 2000: 27).

Nas primeiras décadas do século XVII, os Goitacá, mesmo diante da imensa mortalidade ocorrida entre suas crianças, fruto provavelmente do choque microbiano, vinham sujeitando-se ao cristianismo. O jesuíta Luís Baralho de Araújo deixou um curioso relato no qual consta o batismo das crianças Goitacá – pelo menos da pequena parcela que sobrevivera ao contato – e a maneira da qual os jesuítas se valiam para convencer os índios a entregar seus filhos e se associarem aos cristãos.

Dissemo-lhes, [aos índios] com o intuito de induzi-los a colaborar com o batismo, que aquelas [crianças] que morreram, como tinham sido ungidas com água batismal, poderiam interceder por seus pais junto ao Senhor. Determinamos, em seguida, que um dos nossos desse sepultura a elas [...] Os bárbaros impressionaram-se muito com essa cerimônia [cerimônia fúnebre] e, desde então, passaram a entregar-nos mais facilmente suas crianças (França 2000: 45).

Digo curioso relato, pois o medo causado pela morte epidêmica, como a ocorrida entre as crianças mencionadas no documento, era um dos principais fatores que conduziam os índios para longe do contato com os brancos. Provavelmente os indígenas Goitacá vislumbraram na aliança com os brancos a possibilidade de ampliar seus poderes para fazer frente a outros grupos indígenas que lhes fossem opositores.

Enquanto o Sertão do Rio Doce podia figurar tanto para Minas quanto para o Espírito Santo, o Sertão dos Goitacases ou Campos dos Goitacases estava situado em uma região que abrangia as capitânicas do Espírito Santo e Rio de Janeiro e, posteriormente, aproximou-se da região das Minas Gerais (Barros 1995: passim). Ou seja, mais uma vez estamos diante de uma região de fronteira, cujos limites, como se vê, eram bastante imprecisos.

Habitado por índios Goitacá que resistiram à pressão dos Tupi, dando origem aos índios identificados como Coroado, Coropó e Puri, o sertão dos índios Goitacá teve ainda no início do século XVII o princípio de sua colonização (BARROS 1995: 37)²⁹. A pecuária era então a principal atividade voltada para o mercado Rio de Janeiro. No século XVIII, desenvolveu-se a atividade açucareira. Em 1753 a então Vila de São Salvador dos Campos, hoje Campos dos Goitacases, era anexada à Capitania do Espírito Santo. Somente em 1832, por determinação de uma Carta de Lei, a vila foi transferida para a Capitania do Rio de Janeiro (Reys 1997: passim).

Além da presença dos jesuítas, outras ordens religiosas estiveram presentes na região dos Campos dos Goitacases. Em 1652 se estabeleceram os beneditinos. Também desde 1672 chegaram os missionários capuchinos, contudo não conseguiram grande êxito entre os índios nessa época. Em 1780 outros padres capuchinos fundaram um aldeamento a fim de reduzir os indígenas Coroado re-

29 De acordo com a autora, os Tupinambá haviam chegado há pouco no litoral na época da colonização. Com isso, expulsaram tribos antigas que antes ocupavam a área.

manescentes (Reys 1997: 62). Uma vez pressionados, muitos indígenas da região, como os Coroados, Puri e os remanescentes Coropó, vinham se deslocando para a região do Arraial do Presídio do lado de Minas Gerais, região que nessa época contava, como vimos, com os “prósperos” trabalhos de redução indígena desenvolvidos pelo padre Manoel de Jesus Maria.

O processo de migrações indígenas sofreu, portanto, profundas alterações com a presença dos brancos. A concentração dos Coroados na região presidiense acabou contribuindo para que os Puri, – segundo diversos relatos, naquele contexto seus inimigos – fossem empurrados em direção da capitania do Espírito Santo. A partir daí multiplicaram-se os ataques às minas do Castelo registrados na segunda metade do século XVIII, e, posteriormente, buscando ajuda dos brancos no momento da construção da Estrada Rubim, época em que certamente suas forças já estavam muito debilitadas.

Em 1757, o padre Ângelo Peçanha firmou uma aliança entre os povoadores de Minas Gerais e os indígenas Goitacá. Segundo Manoel Ignácio Machado de Magalhães, tal aliança foi fundamental dez anos mais tarde, durante o governo de Luiz Diogo Lobo da Silva, quando a capitania mineira sofreu ataques dos indígenas Botocudo. Magalhães lembra que, “tendo sido chamados os Goytazes pelo Padre Ângelo Peçanha em auxílio dos mineiros, correram em defesa dos seus aliados e caíram sobre os Botocudos, e, fazendo nelles grandes estragos forçaram-nos a retirar para além das matas do baixo Rio Doce” (Magalhães 1926).

Como já apontamos, os ataques dos Botocudo correspondem ao período de devassamento da Zona da Mata empreendido pelo deslocamento de colonos que se multiplicavam rumo aos sertões do Pomba e Arraial do Presídio. Não fomos os primeiros, é certo, a verificar tal processo. Maria Leônia e Hal Langfur já disseram que o “ápice da violência que colocou soldados e posseiros contra os índios no sertão mineiro aconteceu não no

início da corrida do ouro, como poderia se imaginar, mas durante a segunda metade do século XVIII na região oriental da capitania” (Resende & Langfur 2007: 8).

É importante sublinhar que o ano de 1767, data dos ataques dos Botocudo de acordo com Magalhães, coincide com a chegada do padre Manoel de Jesus Maria nos sertões ao Leste das Minas. Pressionados pelos Goitacá que se associaram aos mineiros, os Botocudos foram obrigados a se retirar em direção da capitania do Espírito Santo, uma vez que nesta direção ainda existia um grande território, praticamente indevassado. O mesmo aconteceu com os índios Puri. Até fins do século XVIII, eles mantiveram resistência ao processo de associação com os brancos, o que lhes rendeu fama de índios agressivos, como fica ilustrado nos documentos como o mencionado ataque às minas do Castelo e nos relatos de viajantes, como o de Freyreiss. Contudo, como foi observado, acabaram buscando a associação como único recurso à sua sobrevivência. Já os Botocudo continuaram resistindo tenazmente até as primeiras décadas do século XX.

Segundo Joaquim José da Rocha, um militar de origem portuguesa, os Puri aliaram-se aos Botocudo na região fronteira do Espírito Santo na segunda metade do século XVIII, e então passaram a mover contínua guerra contra os Manaxo, Malali, Maxacali, Capoxo e Tambacuri, causando-lhes imensa destruição em suas aldeias e culturas. Ainda de acordo com Rocha, sob ataque dos Botocudo, tais indígenas buscaram associações com os “[...] povoadores de Minas, os quais se lhes têm unido algumas vezes, por pequenas escoltas, enviadas pelos Ex^{mos} Generais, que têm governado as mesmas Minas, para que juntos destruíssem aquelas bárbaras nação (Rocha 1995: 77-78).

O relato de Rocha demonstra o quanto as guerras intertribais intensificaram-se com as pressões desencadeadas pelo avanço da fronteira sobre os povos indígenas na segunda metade do século XVIII.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Tendo em vista a discussão apresentada, reafirmamos o ponto central de nossa pesquisa: a análise da evolução do processo de territorialização dos povos indígenas de Minas Gerais, Espírito Santo e Norte fluminense ao longo do processo de colonização, entendido como processo que se prolonga desde o período definido por trabalhos historiográficos como colonial até os dias atuais, deve levar em conta as territorialidades étnicas e não aquela definida pelos atuais limites administrativos das respectivas unidades da Federação. Tal abordagem possibilitará desfazer alguns equívocos, como a ideia estereotipada de agressores violentos e selvagens construída sobre muitos grupos indígenas, quando, muitas das vezes, estavam eles sendo vítimas de pressões – das mais variadas formas – que os conduziam a grandes deslocamentos, e por sua vez, facilitavam os conflitos. Isso fica evidente quando cruzamos relatos dispersos nas três capitanias/províncias mencionadas e (re)significamos nosso espaço de análise levando em conta a complexa dinâmica étnico-social. Tentamos então, evitar possíveis anacronismos ainda recorrentes quando do uso de metodologias que verticalizam o exame em uma região cingida pelas presentes divisas estaduais.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABREU, João Capistrano de. 2000. *Capítulos de História Colonial (1500-1800)*. Belo Horizonte, Itatiaia.

ALMEIDA, Carla Maria C. 1995. “Minas Gerais de 1750 a 1850: Bases da economia e tentativa de periodização”. LPH: *Revista de História*, Mariana, 5:110-111.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. 2000. *Os índios aldeados no Rio de Janeiro colonial: novos súditos cristãos do Império Português*. Tese (Doutorado). Orientador, MONTEIRO, John Manuel. Campinas, SP: Universidade

Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

BARROS, Clara Emilia Monteiro de. 1995. *Aldeamento de São Fidelis: o sentido do espaço na iconografia*. Rio de Janeiro, Ministério da Cultura/IPHAN.

BÔAS, Crisoston Terto Vilas. 1995. *A questão indígena em Minas Gerais: um balanço das fontes e da bibliografia*. *Revista de História*. Ouro Preto, LPH. no. 5,

CAMILO, Tiago de Araújo. 2006. *Entre febres e feras, o imigrante vai à floresta: a saúde e o meio ambiente na formação da colônia de Santa Leopoldina-ES – 1856-1900*. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal de Viçosa.

CARRARA, Ângelo Alves. 1993. *A Zona da Mata Mineira: diversidade e continuidade (1839-1909)*. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal de Juiz de Fora.

CHAIM, Marivone Matos. 1983. *Aldeamentos indígenas: Goiás, 1749-1811*. 2a Ed. Rev. São Paulo, Nobel; [Brasília], INL, Fundação Nacional Pró-Memória.

CUNHA, Francisco Manoel da. 1844. “Informação que Francisco Manoel da Cunha deu sobre a província, então capitania, do Espírito Santo, ao ministro de Estado Antônio de Araújo Azevedo, 23/6/1811”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, VI:461-466.

CUNHA, Francisco Manoel da. 1849. “Ofício Que Francisco Manoel da Cunha dirigiu ao conde de Linhares sobre a capitania, hoje província, do Espírito Santo (26-02-1811)”. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Brasil*, Rio de Janeiro, XII:511-518

DEAN, Warren. 1996. *A ferro e fogo: a história e a devastação da Mata Atlântica bra-*

- sileira. Trad. Cid Knipel Moreira. Revisão técnica José Augusto Drummond. São Paulo, Companhia das Letras.
- DIAS, Maria Odila da Silva. V. 1968. "Aspectos da Ilustração no Brasil", RIHGB, nº 278.
- FERNANDES, Florestan. 1981. *Antecedentes indígenas: Organização social das tribos tupis*. In: Holanda, Sérgio Buarque de. *História geral da civilização brasileira*. São Paulo, Universidade de São Paulo.
- FRANÇA, Jean Marcel Carvalho. 2000. *Otras visões do Rio de Janeiro Colonial: antologia de textos (1582-1808)*. Rio de Janeiro, José Olympio.
- FREIRE, Jose Ribamar Bessa & MALHEIROS, Márcia Fernanda. 1997. *Os aldeamentos indígenas do Rio de Janeiro*. Programa de estudos dos povos indígenas. Departamento de Extensão/SR-3/UERJ.
- JOSÉ, Oiliam. 1982. *Visconde do Rio Branco: terra, povo, história*. Belo Horizonte, Imprensa Oficial.
- LANGFUR, Hal. 1998. *The "Prohibited Lands": conquest, contraband, and indian resistance in Minas Gerais, Brazil, 1760-1808*. University of Texas; Prepared for delivery at the 1998 meeting of the Latin American Studies Association, The Palmer House Hilton Hotel, Chicago, Illinois, September 24-26.
- LIMA, Augusto de. 1904. "Memória Histórica e documentada sobre a questão dos limites entre os estados de Minas Gerais e Espírito Santo", RAPM, IX(1,2):13-14.
- MAGALHÃES, Manoel Ignácio Machado de. 1926. *Resumo Histórico de Ponte Nova*. Ponte Nova, Typografia Ideal.
- MARCHANT, Alexander. 1980. *Do escambo à escravidão: as relações econômicas de portugueses e índios na colonização do Brasil, 1500-1580*. 2º ed., São Paulo, Editora Nacional; [Brasília], INL.
- MONTEIRO, John Manuel. 1999. *A descoberta dos índios*. D.O. Leitura, São Paulo, Ano 17 no 1.
- MATTOS, Izabel Missagia de. 2004. *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Bauru, São Paulo, EDUSC.
- PARECER do Conselho Ultramarino sobre o Capitão Jerônimo Pinto Neto... Lisboa, 19 de Fevereiro de 1802. CT: AHU-ACL-CU-007, cx. 06 doc. 476.
- PUNTONI, Pedro. 2002. *A guerra dos bárbaros: povos indígenas e a colonização do Sertão Nordeste do Brasil, 1650-1720*. São Paulo: HUCITEC, Editora da Universidade de São Paulo, FAPESP.
- RAPM. 1905. X:425.
- RAPM. 1906. XI(I).
- RAPM. 1907/1908. XII.
- RAPM. 1908. XIII.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de. 2003. *Gentios brasílicos: Índios coloniais em Minas Gerais setecentistas*. Campinas, São Paulo: [s.n.]. Tese (doutorado) – Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves de & LANGFUR, Hal. 2007. *Minas Gerais indígena: resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei*. In: <http://www.scielo.br/pdf/tem/v12n23/v12n23a02.pdf> (acessado em 20 de março de 2009).
- REQUERIMENTO de Domingos Rabelo Pereira e demais sócios, à Rainha [D. Maria I], a pedir carta de sesmarias. Campos dos

Goitacases, [Ant. a. 1795, Março, 07] - CT: AHU-ACL-CU-007 , cx. 05 doc. 416

Revista de Antropologia, 2(2), 1954.

REYS, Manoel Martinz do Couto. 1997. *Manuscritos de Manoel Martinz do Couto Reys, 1785*. Rio de Janeiro, Arquivo Público do Estado do Rio de Janeiro.

RIHGB. 1856. 19.

ROCHA, Joaquim José da. 1995. *Geografia histórica da Capitania de Minas Gerais - 1780*. Belo Horizonte, Fundação João Pinheiro.

RUBIM, Brás da Costa. 1844. “Descrição da Estrada para a Província de Minas Gerais pelo rio Santa Maria mais medição, direção e observação da nova estrada”, *RIHGB*, Rio de Janeiro, 6:461-466.

SAINT-ADOLPHE, Milliet. 1845. *Dicionário geographico, histórico e descritivo do Império do Brazil*. Trad. Caetano Lopes de Moura, Tomo I, J.-P. Aillaud.

SAINT-HILAIRE, August de. 1975. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Trad. de Vivalde Moreira, Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. da Universidade de São Paulo.

SPIX, J. B. von & MARTIUS, C. F. P. von. 1976. *Viagem pelo Brasil*. Trad. Lúcia F. Lahmeier. São Paulo, Melhoramentos; Brasília: INL, v. 1.

STEAINS, William John. 1984. “A exploração do Rio Doce e seus afluentes da margem esquerda”, *Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo*, 5.

TODOROV, Tzvetan. 1993. *A conquista da América: a questão do outro*. Trad. Beatriz Perrone Moisés, São Paulo: Martins Fontes.

TRIGGER, Bruce G. 1987. *Etnohistória: pro-*

blemas e perspectivas. San Ruan: Universidad Nacional de San Ruan.

VASCONCELLOS, Inácio Acioli. 1828. *Memória estatística da província do Espírito Santo escrita no ano de 1828*. Vitória: Arquivo Público Estadual do Espírito Santo. In: <http://www.estacaocapixaba.com.br> (acessado em 09 de novembro de 2007).

VENÂNCIO, Renato Pinto. 1997. *Os últimos Carijós: escravidão indígena em Minas Gerais: 1711-1725*. In: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01881997000200009&script=sci_arttext (acessado em 23 de fevereiro de 2007).

Recebido de 31 de Agosto de 2011

Aprovado em 30 de Outubro de 2011

OS INSTRUMENTOS DE BORDO

EXPECTATIVAS E POSSIBILIDADES DO TRABALHO DO ANTROPÓLOGO EM LAUDOS PERICIAIS*

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA FILHO

A colaboração entre antropólogos e a Procuradoria Geral da República têm sido muito positiva. Estimulou um debate mais direcionado e atual entre os juristas e os antropólogos, deixando para trás as categorias do evolucionismo e os esquematismos do formalismo, instaurando um canal de intercomunicação onde as novas temáticas e os procedimentos mais modernos puderam estabelecer um novo patamar de diálogo, certamente mais profícuo e criativo. Vitórias importantes para os povos indígenas resultaram dessa colaboração, o que gerou grandes expectativas quanto a ganhos futuros. Juízes, advogados e procuradores têm demonstrado uma nova disposição para ouvir índios arrolados em processos e mesmo ler e pesquisar em trabalhos etnológicos, confiantes assim em estarem contribuindo para uma melhor aplicação das leis e um aperfeiçoamento da ação do judiciário. Por fim os próprios antropólogos, algumas vezes criticados pela pequena reversibilidade que seus prolongados estudos possuiriam para os grupos humanos por eles pesquisados, vêm demonstrando grande eficiência e crescente responsabilidade com o fato de que os conhecimentos por eles acumulados possam vir a fornecer evidências e argumentos que tenham papel destacado no reconhecimento dos direitos indígenas (especialmente os territoriais).

As diversas comunicações que compu-

seram este Seminário vêm a ilustrar claramente a fecundidade dessa cooperação. Mas a minha intenção nessa sessão de encerramento não é de recapitular os avanços realizados, mas sim refletir sobre, os perigos, dificuldades, desvios e armadilhas que podem ser encontrados pelo caminho ainda a percorrer. Pois nem sempre a junção entre pesquisa antropológica e ação judicial, movidas ambas pelo desejo de viabilizar a aplicação dos direitos indígenas, resultará. nas mais felizes soluções para as duas, cada uma das quais movida por uma lógica própria, com doutrinas e interesses diferenciados.

Foi apenas a relativa novidade desse encontro que desencadeou expectativas excessivamente otimistas e despropositadas. Ao invés de praticar uma exploração analítica das virtualidades dessas articulações, absolutizou-se alguns casos e naturalizou-se o contexto histórico em que concretamente esta colaboração se iniciou. Contexto, aliás, marcado com nitidez por uma conjuntura de redemocratização e extensão dos direitos de cidadania, na qual advogados e cientistas, através de suas associações representativas, tiveram um papel importante e convergente.

Mas as dificuldades não se limitam de maneira alguma ao exame das conjunturas e das convergências políticas. Ao contrário, tratando-se com disciplinas como o Direito e a Antropologia, com métodos e corpos dou-

* Artigo originalmente publicado nas páginas 115 a 139 do livro “A perícia antropológica em Processos Judiciais”, editado pela Editora da UFSC, numa co-edição entre a ABA e a Comissão Pró-Índio de São Paulo.

trinários bem delineados, cristalizados em códigos escritos e saberes específicos, transmitidos, ampliados e corrigidos por canais institucionais bem regulados, deve-se duvidar que a simples vontade política determine as ações concretas dos atores individuais, fazendo tábula rasa sobre as disposições e tradições anteriormente vigentes.

Para ser bem direto, a minha preocupação é com o conjunto de tarefas e expectativas que estão sendo atribuídas aos antropólogos. Sem dúvida há um grande avanço na etnografia dos povos indígenas que habitam no território nacional, bem como importantes teorias explicativas da dinâmica do contato interétnico, das formas de organização e do simbolismo dessas sociedades. Mas é preciso ter em conta que as questões que lhes são dirigidas no contexto judicial são bastante específicas e exigem um conhecimento aplicado, com conclusões bem circunscritas e respostas supostamente exatas.

O antropólogo pode efetivamente assegurar que um determinado grupo humano é (ou não) “indígena”, isto é, mantém relações de continuidade com populações pré-colombianas? Ou ainda, pode o antropólogo estabelecer, tendo em vista tal grupo étnico, qual é precisamente o território que lhe corresponde?

O antropólogo certamente dispõe da competência específica para discorrer e analisar tais assuntos. Mas é importante indagar se o seu pronunciamento estará sendo interpretado como legitimamente o permite a pesquisa antropológica, ou se inversamente, as injunções e expectativas contidas no contexto de um laudo pericial, o transformam em algo estranho à própria Antropologia.

Estas são questões muito complexas do ponto de vista antropológico, mas para as quais juízes, procuradores e advogados aguardam por respostas precisas. É por isso que qualificam como “perícia” as investigações (que o antropólogo chamaria de “pesquisa”) empreendidas para a elaboração de “um laudo”, ao qual é intrinsecamente atri-

buído um elevado grau de exatidão técnico-científica. A comparação, algumas vezes lembrada, com a chamada “perícia de paternidade”, feita através do exame de DNA, é assustadora.

As Ciências Sociais, lidando com símbolos e práticas de uma sociedade, operam necessariamente em uma escala de abstração muito diferente, onde o objeto do conhecimento não é independente do sujeito cognoscente, nem peritos e juízes são totalmente estranhos ou indiferentes aos sentimentos e opiniões suscitadas pelos fatos por eles considerados. Ademais, as Ciências Naturais tratam com sistemas fechados, enquanto as direções de um processo social podem ser mudadas pelos atores que o integram, até mesmo em virtude do conhecimento ou das expectativas face a essas tendências.

Nesse quadro as inferências não podem ser unívocas nem ser construídas de forma simplista. O que não significa que inexista rigor em suas análises, mas sim que as suas generalizações são de outra ordem. E também que é imprescindível um alto grau de controle sobre os instrumentos e a situação da pesquisa de modo a vir a ser possível atingir o desejado rigor.

A elaboração de laudos periciais não responde a interesses ou questões colocados pela teoria antropológica, nem tais atividades de peritagem são financiadas ou promovidas por iniciativa da comunidade acadêmica. Solicitada e viabilizada por outras instâncias – seja por diferentes esferas do judiciário ou pelo próprio órgão tutelar – os laudos periciais implicam claramente na aceitação tácita de certas regras e expectativas que não são definidas no contexto estrito da prática antropológica.

A preocupação aqui manifestada é justamente o quanto o antropólogo pode – ou deve – avançar na resposta a tais questões sem abandonar o rigor conceitual e a vigilância metodológica próprios a sua disciplina. Porque se o antropólogo afastar-se radicalmente de seu solo privilegiado, o que ainda

existirá de “antropológico” no laudo por ele produzido? E qual seria então a validade probatória e a confiabilidade de uma tal perícia?

Longe de ser essa uma comunicação triunfalista ou apologética, o seu tom geral é de problematização, operando como uma espécie de “mauvaise conscience” desse encontro entre a Antropologia e o Direito. O exercício ora proposto é o de retomar, a luz das contribuições e dos impasses da moderna pesquisa antropológica, as perguntas dirigidas ao antropólogo no âmbito de laudos periciais. Assim o seu objetivo é de explicitar os instrumentos de investigação que sua disciplina lhe fornece, circunscrevendo com nitidez as áreas de efetiva positividade e os limites (inclusive éticos) do trabalho antropológico face a expectativas muito amplas e nem sempre justificadas que se lhe contra-põem.

A primeira questão que focalizarei incide sobre a problemática da definição de um grupo étnico. De acordo com as concepções mais antigas do evolucionismo e do funcionalismo, as unidades sociais em que vivem os povos indígenas são pensadas de um modo naturalizado (vide Oliveira, 1988:25-35), segundo o modelo das ciências naturais. As expectativas do senso comum relativas à atuação dos antropólogos nos laudos periciais caminham igualmente na mesma direção. Tal como os estudiosos da natureza são capazes de, através da morfologia de animais e plantas, produzir a identificação e classificação de um exemplar do mundo natural, também o antropólogo deveria ser um especialista capaz de identificar e classificar, pelas formas culturais que adotassem, os homens concretos dentro das unidades sociais a que pertenceriam. Talvez a tarefa pudesse até ser substancialmente simplificada, pois como um animal falante, o próprio homem seria capaz de auto-classificar-se.

Mas nada se passa conforme tais expectativas. As formas culturais não revelam a mesma homogeneidade e regularidade que a transmissão genética, as unidades sociais

não são tão claramente recortadas, descontínuas e permanentes como os gêneros e espécies naturais. E, principalmente, as unidades sociais mudam com uma velocidade e com uma radicalidade sem precedentes no âmbito do processo de evolução natural. As unidades sociais abandonam velhas formas culturais, recebem (e reelaboram) algumas de outras sociedades, e ainda criam formas novas e distintas. Nesse quadro de mutabilidade e instabilidade, como seria possível assegurar que as unidades de que se fala são ainda as mesmas?

Tendo em vistas as finalidades práticas dos laudos periciais, a questão não é saber se uma etnia mantém-se como unidade apesar de suas variações, mas sim de afirmar (ou não) que, considerando o momento presente e as alterações que sofreu, ela ainda continua a ser uma etnia indígena? Não importa saber aí se os Maku atravessaram um profundo processo de tukanização, os Txukharamãe passaram por um processo de xinguanização ou se os Tapeba são ou não descendentes dos Potiguares, o que conta é saber se tais etnias podem ser caracterizadas como indígenas.

Em algumas situações o trabalho do antropólogo é relativamente mais simples. notoriamente quando focaliza grupos que mantêm uma forte distintividade face a padrões culturais da sociedade nacional (ou ainda de seus segmentos com os quais esteja em contato direto). Um aspecto privilegiado dessa distintividade cultural é quando um grupo possui e conserva o uso de sua própria língua, tomando-se muito mais fácil demarcar os limites dessa unidade sócio-cultural. Também nos casos, hoje já bastante raros, de grupos que vivem em situação de marcado isolamento, a caracterização como indígena passa por critérios do senso comum, dados como absolutamente consensuais, como a posse de uma tecnologia bastante simples ou o nomadismo.

Em muitas outras situações a investigação pode ser bem mais complexa e conduzir a resultados que estão longe de ser consensu-

ais. Assim grupos étnicos que já perderam a língua e cuja cultura não é visivelmente contrastante com a regional, têm sua condição de indígenas passível de ser questionada em duas linhas (em parte complementares).

De um lado o senso comum argumenta que o elo de continuidade histórica já foi rompido e que tais grupos com a aceleração do processo de aculturação, acabam por tornar-se inteiramente assimilados, e, portanto, indistintos do restante da população brasileira. Tratar-se-ia então de “descendentes” ou “remanescentes”, que ainda que conservassem elementos de memória ou fragmentos (folclorizados) de costumes não poderiam mais ser caracterizados como “índios”.

De outro lado, argumenta-se também, a cultura originária de um dado grupo foi de tal forma modificada, sofrendo um tal desvirtuamento, que já nada lhe resta de típico ou autêntico. Tratar-se-ia então de uma simples manipulação da identidade étnica, onde em decorrência de vantagens materiais bem definidas surgiriam “falsos índios” e culturas indígenas “inautênticas” ou “forjadas”.

Para sair de tais impasses é necessário retomar a conceituação antropológica de grupo étnico. Já Max Weber ponderava que os fatores que compõem o fenômeno étnico, como descendência comum (lugar de origem, consangüinidade ou raça), visão de mundo, língua própria ou religião, não explicam por si só a formação das comunidades étnicas, cuja unidade de ação só pode resultar de uma unidade em termos de vontade política. Desde Barth (1969) que os antropólogos vêm operando com uma definição bastante precisa do que seja um grupo étnico, muito distinta da acepção do senso comum. Os elementos específicos de cultura (como os costumes, os rituais e valores comuns) podem sofrer grandes variações no tempo ou em decorrência de ajustes adaptativos a um meio ambiente diversificado. O que importa, contudo, é a manutenção de uma mesma forma organizacional, a qual prescreve um padrão unificado de interação entre os mem-

bro e os não membros daquele grupo. A metáfora utilizada é de um vaso (uma forma organizacional ou padrão de interação), que aceitaria líquidos de diferentes cores e texturas (os elementos da cultura) sem no entanto mudar sua natureza básica.

Tal recapitulação é bastante conhecida pelos antropólogos brasileiros, seja pela consulta direta aos autores estrangeiros, seja via as apropriações pioneiras feitas por Roberto Cardoso de Oliveira (1971 e 1976) ou de Manuela Carneiro da Cunha (1979, 1981 e 1983, reunidos em uma publicação de 1986). As referências bibliográficas – quase obrigatórias e exclusivas – contidas nos laudos apresentam porém duas distorções, relativas respectivamente aos autores estrangeiros e nacionais.

Por um lado registra-se uma inibição no que toca à bibliografia mais ampla e especializada sobre etnicidade, circunscrevendo-se aos textos mais conhecidos (como Barth, 1969 e Cohen, 1974), deixando de lado não só as próprias reelaborações teóricas posteriores (como Barth, 1984 e 1988), como relegando ao esquecimento autores não vinculados à linha “instrumentalista” (ver Cohen, 1978; Bentley, 1987 e Williams, 1989 para um mapeamento dos estudos sobre etnicidade).

Por outro lado nota-se que os artigos dos autores nacionais (especialmente Carneiro da Cunha, 1983), descontextualizados das preocupações teóricas e das circunstâncias específicas que os geraram, passam a ser utilizados como um verdadeiro manual prático para pareceres, laudos periciais e mesmo relatórios de grupos de trabalho na FUNAI.

É importante, portanto, face às amplas e contraditórias expectativas sociais que suscitam, bem como considerando as distorções que apresentam, discutir três aspectos da utilização desse quadro teórico nos laudos periciais.

O primeiro ponto a destacar é um direcionamento próprio, onde a investigação conduzida pelo antropólogo deveria voltar-se para encontrar uma identidade étnica

(frequentemente entendida como urna auto-classificação), enquanto por outro lado deveria explicitar como a sociedade regional envolvente continua a distingui-la de si própria (o que usualmente se dá através da manipulação de preconceitos e estigmas). Assim diz Carneiro da Cunha (1986:118): “a identidade étnica de um grupo indígena é, portanto, exclusivamente função da auto-identificação e da identificação pela sociedade envolvente”.

Cabe notar que essa é uma apropriação pouco fiel das formulações de Barth (1969), que apenas afirma que um grupo étnico SÓ pode ser definido segundo critérios de pertencimento e exclusão por ele mesmo elaborados. Ou seja, que um grupo étnico deve existir enquanto um conjunto de categorias nativas, utilizadas pelos próprios atores sociais. O que chama a atenção de Barth (1969) não é a definição de uma identidade étnica, mas a busca de fatores (positivos e negativos, os estigmas estando entre esses últimos) que levam ao fenômeno da manipulação da identidade étnica.

Se uma identificação étnica corresponde a um ato classificatório praticado por um sujeito dentro de um dado contexto situacional, não faz sentido supor que as auto-classificações e as classificações por outrem devam necessariamente coincidir. É justamente o contrário que demonstra Moerman (1966) em uma análise situacional das atribuições étnicas na península da Tailândia, indicando que os Lue só constituiriam um grupo distinto segundo sua própria visão, sendo classificados conjuntamente com outros (e diversos) subgrupos Thai por estes mesmos e pela população de origem chinesa. O que esta e outras análises situacionais (vida Nagata, 1974) têm apontado é que classificações realizadas por diferentes sujeitos sociais podem variar não apenas no valor atribuído aos termos, mas também no próprio recorte desses elementos e na definição da natureza dos níveis de inclusão.

É muito grande a distância entre a con-

ceituação antropológica de grupo étnico e a definição nominalista dada por um seminário promovido pelo Instituto Indigenista Interamericano (1954), e depois incorporada pela legislação de diversos países latino-americanos. Nela se diz que é índio quem se considera enquanto tal e assim é considerado pela sociedade envolvente, sendo daí que procede a caracterização contida no artigo 3 do Estatuto do Índio (Lei 6.001/73). Mais adiante, no ponto três, voltarei a falar sobre os riscos de identificar um grupo concreto como indígena tendo em vista as representações coletivas existentes sobre o índio.

A meu ver na realização dos laudos periciais o antropólogo deve privilegiar a pesquisa sobre as categorias e práticas nativas, pelas quais o grupo étnico se constrói simbolicamente, bem como as ações sociais nas quais ele se atualiza. O agente classificatório e o objeto primário de sua etnografia devem ser o próprio grupo investigado. As classificações (étnicas, de classe, etc.) utilizadas por outros agentes sociais devem ser consideradas na medida em que afetam os circuitos de interação de que participam os membros daquele grupo, possibilitando a definição por estes de várias e diversificadas estratégias simbólicas e sociais. Ao invés de trabalhar com classificações étnicas operadas genericamente pela sociedade regional, o antropólogo deve explorar as incongruências internas aí verificadas, percebendo que elas constituem parte de um campo de luta em que estão envolvidos todos esses atores. Partindo dessa análise é que poderá vir a descrever o conjunto de símbolos e práticas sociais (primordialmente os preconceitos, estigmas e censuras) pelas quais os diferentes atores não-índios, de modo acumulativo mas também concorrencial, barreiras sociais que demarcam negativamente àquele grupo.

O segundo ponto é a natureza da continuidade atribuída a um grupo étnico. Ao ler os quesitos elaborados por juizes, promotores ou advogados de defesa, a impressão que se tem é de que a identidade étnica é algo substancial, cristalino, permanente, que

independe de conjunturas e divisões internas. A bibliografia sobre etnicidade contém muitos exemplos de como não é assim que as coisas efetivamente se passam. Para exemplificar vou pegar um registro etnográfico não-brasileiro, o caso dos Ndendeuli, descrito magistralmente por Joseph T. Gallagher (1974).

Para uma breve localização cabe dizer que os Ndendeuli são hoje cerca de 12 mil pessoas, localizados no atual distrito de Songea, no sudoeste da Tanzânia. Antes de 1840 existiam apenas nomes para os diferentes grupos locais, enfatizando a vizinhança de rios, montanhas ou fragmentos de sua história específica. Não havia qualquer nome comum que englobasse todo o grupo, mas existiam tradições comuns que asseguravam a reciprocidade entre os diferentes grupos locais, inclusive com mecanismos específicos para a resolução de conflitos. Por volta de 1840 sofrem uma invasão por parte dos Maseko, um subgrupo Ngoni, sendo daí originado o próprio etnônimo. Os nativos, aterrorizados, gritavam uns para os outros “O que vamos fazer?”, que os invasores entendiam como “Ndendeuli” e passaram a usar o termo para designar os nativos. Mas a dominação dos Maseko não durou muito, pois em 1860 os Mahuhu, um outro subgrupo, apossou-se da região. Uma parte dos Ndendeuli juntou-se aos Maseko derrotados e migrou para a atual Malawi, onde ainda hoje são conhecidos como os Gomani Maseko Ngoni. Após a saída dos Maseko, os Mahuhu dividiram-se em duas chefias distintas, os Njelu e os Mshope, sendo os Ndendeuli igualmente divididos dessa forma. Especialmente nessa segunda divisão o termo Ndendeuli era freqüentemente usado como sinônimo para a palavra Ngoni “sutu”, que quer dizer povo subjugado. No início da década de 1880 começa uma guerra entre os Mshope e um outro povo não Ngoni, os Hehe, que se mantêm em relativo equilíbrio face à ameaça de invasão alemã. De 1897 a 1916 a região fica sob a administração alemã, que estabelece um sistema de designação de chefes e

procura mudar o sistema anterior de autoridades Ngoni. Passando depois ao domínio britânico, as autoridades Ngoni voltam a ser reforçadas. Profundas diferenças religiosas também ido marcar essa população, pois na década de 1930 se expande uma organização político-religiosa de base islâmica, com a construção de mesquitas em diversas partes da região. Um censo ali realizado em 1955-56 aponta no entanto que mais da metade da população é católica, em função de atividade educacional e econômica desenvolvida por missionários beneditinos. A partir de 1950, com o sucesso obtido na produção de tabaco, e o surgimento de um forte movimento cooperativista, os Ndendeuli ocidentais começaram a marcar seu interesse em distinguir-se dos Ngoni. O relato de Gallagher pára na década de 50, quando os moradores de distritos recém-construídos recusam ser governados por autoridades Ngoni, desejando possuir uma representação própria, eleita por eles mesmos.

O exemplo citado mostra claramente como são equivocadas as expectativas usuais do senso comum face ao processo de definição de uma identidade étnica. Existir uma identidade que unifique e singularize uma população não é de maneira alguma uma necessidade cultural, o que obviamente também é verdade para povos indígenas (inclusive do Brasil) que ainda não passaram por um processo de territorialização (vide Oliveira, 1993). Longe de ser uma profunda expressão da unidade de um grupo, um etnônimo resulta de um acidente histórico, que freqüentemente é conceitualizado como um ato falho, associado a um jogo de palavras e com efeito de chiste. Muitas vezes um grupo dominado não é mantido como uma unidade isolada, mas é incorporado a outras populações (igualmente dominadas ou, inversamente, frações da população dominante), sendo dividido, subdividido e somado a outras unidades de diferentes tipos. Esquartejado, montado e remontado sob modalidades diversas e em diferentes contextos situacionais, qual a continuidade histórica

e cultural que um tal grupo dominado pode ainda apresentar?

Em um texto dirigido contra as tentativas aroitrJrias da FUNAI de definir “critérios de indianidade”, Manuela Carneiro da Cunha (J 979) retoma uma formulação da legislação indigenista, conceituando que as comunidades indígenas são aquelas que, além de se considerarem distintas da sociedade nacional, mantêm uma “continuidade histórica com sociedades pré-colombianas” (1986: 111). O exemplo etnográfico dos Ndendeuli deve inspirar cuidados quanto à incorporação pelos antropólogos do critério de continuidade histórica com populações nativas. Como argumenta Gallagher, em decorrência de guerras, conquistas, migrações e da ação de diferentes agências colonizadoras, “pelo meio do século 20, muito poucos Ndendeuli atuais poderiam reivindicar uma descendência (matri ou patrilinear) dos habitantes originais da região” (1974:4).

É preciso prevenir-se contra a sedução de tentar recompor a continuidade histórica dos povos indígenas do presente, pois ainda que utilizando técnicas antropológicas (como a pesquisa genealógica e a história oral) ou também lançando mão de recursos arqueológicos ou lingüísticos, pode revelar-se inteiramente infrutífera a busca de uma suposta continuidade histórica, os resultados obtidos podendo servir inversamente como uma perigosa contra-prova. Ao abordar a questão da definição do território ainda voltarei a focalizar esse ponto.

A única continuidade que talvez possa ser possível sustentar é aquela de, recuperando o processo histórico vivido por tal grupo, mostrar como ele refabricou constantemente sua unidade e diferença face a outros grupos com os quais esteve em interação. A existência de algumas categorias nativas de auto-identificação, bem como de práticas interativas exclusivas, servem de algum modo para delimitar o grupo face a outros, ainda que varie substantivamente o conteúdo das categorias classificatórias e que a área espe-

cífica de sociabilidade se modifique bastante, expandindo-se ou contraindo-se em diferentes contextos situacionais.

Em uma avaliação das tentativas de estabelecer uma continuidade histórica entre os atuais habitantes da parte indígena da cidade de Cape Cod e a tribo Mashpee, James Clifford chega a conclusões semelhantes: “a história dos Mashpee não é a de instituições tribais ou tradições culturais que não foram partidas. É de uma luta longa e relacional para manter e recriar identidades (...). Os índios em Mashpee fizeram e refizeram a si próprios através de alianças, negociações e lutas específicas. É tão problemático dizer que o seu modo de vida ‘sobreviveu’ como dizer que ‘morreu’ ou ‘renasceu’”, (1988:338-339).

A utilização de metáforas biológicas para descrever processos sociais pode conduzir a grandes equívocos e acarretar expectativas improcedentes e despropositadas. A modalidade de existência de grupos étnicos ou de culturas não é de maneira alguma a mesma que a de um indivíduo. Equipará-las significa abstrair aspectos fundamentais, homogeneizar o que é ontologicamente diverso, favorecendo o surgimento de interpretações perigosas e questões falsas.

As metáforas biológicas, especialmente as mais negativas, como as de morte, o caso, ou sobrevivência, estimularam investigações e políticas já de início distorcidas sobre os povos indígenas, nicho onde vicejaram termos mais técnicos e aparentemente distantes – como integração, assimilação ou destribalização. Tentar combater tais conseqüências apenas invertendo a valoração, de negativa para positiva, enfatizando o renascimento, a revivescência ou a continuidade histórica dos povos indígenas, significa buscar soluções já de antemão comprometidas com a problemática que está justamente obstaculizando o avanço da pesquisa. É neste sentido que em uma publicação recente (Oliveira, 1994) sobre os povos indígenas do nordeste, optei por evitar as metáforas biológicas, ser-

vindo-me de imagens exclusivamente sociais (como a da migração), tentando recuperar a problemática da invenção de culturas e da construção ou emergências de identidades (Hobsbawn, 1983; Wolf, 1982), ambas claramente vinculadas a processos coletivos e situações sociais específicas.

O terceiro ponto que gostaria de focalizar é mais específico do que a caracterização de grupos étnicos ou culturais. Trata-se de indagar que medida um grupo humano atual, que configure uma unidade distinta e se reconheça enquanto tal, poderia vir a ser classificado como indígena? A resposta deveria ser tentada em duas linhas, uma dirigida à aplicação de uma definição legal, a outra voltada para o convencimento de um público leigo e bem mais amplo.

Como observei num artigo acima citado (Oliveira, 1994), a dificuldade de legitimar-se perante a opinião pública uma visão mais moderna e teoricamente embasada do que seja “índio” decorre da completa discrepância de significados atribuídos ao mesmo termo. De um lado pelo discurso jurídico-administrativo (construído e desvendado conjuntamente pela ação de organismos e pessoas que têm uma responsabilidade específica sobre os índios, como FUNAI, PRG e justiça federal, associações profissionais como ABA e OAB, organizações não-governamentais relacionadas a direitos humanos, étnicos e ambientais, líderes e entidades indígenas, etc.). De outro lado, pelas representações coletivas que alimentam o senso comum (do qual o sentido do dicionário constitui uma expressão temporariamente consolidada, mas sempre re-trabalhada pelas artes, pela mídia e pelas atividades cotidianas).

Na primeira acepção “índio” indica um status jurídico dentro da atual sociedade brasileira, dotando o seu portador de direitos específicos, definidos em uma legislação própria. Seus direitos apenas existem enquanto remetidos a uma coletividade da qual é reconhecido como membro, isto é, a “comunidade indígena” (como diz o Estatuto

do Índio) ou o “povo indígena” (como seria uma expressão sociológica mais conveniente).

Na segunda acepção “índio” constitui um indicativo de um estado cultural, claramente manifestado pelos termos que em diferentes contextos o podem vir a substituir – silvícola, íncola, aborígene, selvagem, primitivo, entre outros. Todos carregados com um claro denotativo de morador das matas, de vinculação com a natureza, de ausência dos benefícios da civilização. A imagem típica, expressada por pintores, ilustradores, artistas plásticos, desenhos infantis e chargeiros, é sempre de um indivíduo nu, que apenas lê no grande livro da natureza, que se desloca livremente pela floresta e que apenas carrega consigo (ou exibe em seu corpo) marcas de uma cultura exótica e rudimentar, que remete à origem da história da humanidade.

Nessa linha a carga semântica já está dada – o “índio” é efetivamente um exemplo de ser primitivo e, como tal, é de natureza pretérita e está fadado a desaparecer. É possível articular um discurso romântico e inverter os preconceitos do evolucionismo; os próprios índios podem utilizar tais representações para deflagrar a consciência culpada dos brancos, ou incorporar ainda o salvacionismo do discurso ecológico na virada do milênio. A ficção pode até promover um enorme deslocamento e fazê-lo encontrar o mundo moderno, como ocorre com o índio que no romance de Antônio Callado ridiculariza as fantasias protecionistas de um velho sertanista. De todo modo isso só reforça a representação geral de que o seu lugar apropriado é o passado, que sua distância para o mundo moderno é talvez maior que a deste para outras galáxias, que o único meio legítimo de realizá-los é passando pela coletividade a que pertence, resgatando as normatizações e sentimentos pelos quais o grupo avalia a performance de um de seus membros.

Não há subjetivismo na definição acima citada de comoidade ou povo indígena,

somente o reconhecimento do caráter social e coletivo da identidade étnica. Negar ou ocultar lealdades básicas, aderir ou simular adesão a outros grupos e valores, apostar em estratégias ou identidades que não correspondam aos próprios interesses e sentimentos – todas essas são ações de atares individuais que convergem para o fluxo da vida social, onde são corrigidas e adequadas aos cânones e desejos prevaletentes no grupo. A manipulação de identidades, símbolos e expectativas fazem parte da dinâmica da vida social e devem ser por ela avaliados e corrigidos.

A preocupação manifestada por alguns advogados e administradores de que, em virtude de possíveis vantagens auferidas possa haver um uso indevido da identidade indígena, não faz sentido se for deslocada do plano estrito das condutas individuais para o plano das práticas e representações sociais. No plano do social as formas de recrutamento e exclusão, bem com os símbolos e práticas legítimas dentro de um grupo, constituem uma questão que deve ser regulada pelo próprio grupo. Para agir coletivamente os atares sociais têm que partilhar certas crenças e valores, que ainda que não sejam originais e inteiramente consensuais, acabam sendo internalizados e passam a ocupar uma posição central em suas vidas. A condição de indígena, enfim, não poderá nunca ser postulada ou representada com sucesso por um conjunto de pessoas se elas não acreditarem que possuem uma origem indígena comum e não aceitarem conformar o horizonte de sua vida futura às decisões do grupo ao qual se sentem como pertencentes.

Na investigação empreendida pelo antropólogo há ainda uma questão de natureza ética a considerar, a qual deriva da própria concepção da especificidade dos fenômenos sociais. Diversamente de outros especialistas, ao atuar como perito o antropólogo não pode ceder ao mito cientificista da autoridade professoral, passando a substituir classificações sociais, defendidas por atores históricos concretos, por um recorte objetivo e científico,

sustentado apenas por ele. A função do sociólogo, lembra Bourdieu (1989) não é a de fornecer uma classificação verdadeira, mas sim descobrir a lógica de constituição das classificações e os jogos que se estabelecem entre elas. Pretender substituir os atores sociais, elaborando mais uma classificação e entrando no jogo das classificações em disputa, seria um equívoco inclusive ético, se auto-atribuindo uma autoridade para definir fronteiras que é reivindicada pelos próprios sujeitos históricos.

O principal ponto para o qual convergem as atenções no entanto na realização de um laudo pericial antropológico é a definição de qual é efetivamente o território indígena. Como é aí normalmente que se encontra o nó de toda a disputa judiciária, esse é sem sombra de dúvidas o ponto mais sensível, onde o perito irá sofrer todo tipo de questionamento pela parte que se considera prejudicada por seu parecer. Não apenas a sua manifestação efetiva, mas também os critérios utilizados, a sua competência profissional ou até a relevância de sua disciplina se tornarão objeto de suspeição e crítica.

Nesse quadro de pressões e questionamentos, o antropólogo é como um navegador em mar encapelado, devendo guiar-se exclusivamente pela força dos instrumentos. Pretender seguir orientações colidentes ou não integradas, obedecendo a um duplo comando, pode fragilizar seriamente os seus atos e opções, fazendo soçobrar a tarefa específica que lhe foi atribuída. Para evitar essa hipótese é imprescindível aclarar previamente quais são esses instrumentos, se são aqueles que a Antropologia lhe forneceu, ou se correspondem a uma mistura confusa desses com preceitos indigenistas e categorias jurídicas?

Não se trata de exigir um “purismo” na qualidade do trabalho antropológico. Como já disse antes, a necessidade de um laudo pericial não provém do universo acadêmico, mas de questões práticas, colocadas por um contexto jurídico ou administrativo. O con-

junto de finalidades, regras e recursos colocados à disposição do antropólogo configuraram uma moldura dentro da qual ele deverá executar o seu trabalho, que evidentemente deverá pautar-se pelos cânones de sua disciplina, partilhando de suas potencialidades e limitações. O que não faz sentido de maneira alguma é, levando ao extremo um processo de mimetização com o contexto jurídico da peritagem, abandonar o caráter técnico-científico específico da perícia.

É preciso alertar contra os riscos de surgimento de uma espécie de “etnologia espontânea”, derivada de normatizações e categorias presentes nos diplomas legais e atos administrativos, reelaborada e explicitada pelos quesitos formulados por juízes e advogados, operacionalizada através das condições de trabalho (com destaque para o fator tempo) propiciadas ao antropólogo. Um tal conjunto de expectativas e injunções infusas no contexto jurídico ao qual se destina a atividade de peritagem, pode vir a constituir-se quase que em um quadro de orientação autônomo, que passa a nortear a investigação do antropólogo, sem ter sido no entanto objeto de uma maior atenção e reflexão por parte da Antropologia.

Assim procuro discutir a seguir os três mais importantes obstáculos que vejo com relação à definição de uma terra indígena pelo antropólogo no âmbito de uma perícia judicial.

O primeiro ponto que devo abordar são as enormes e ingênuas expectativas quanto ao caráter probatório que pudesse vir a ser assumido pelas reconstruções históricas do contato interétnico. Grandes esforços são dirigidos no sentido de caracterizar a área em disputa como o território de onde são “originários” aqueles índios, ou ainda que constitui parte do seu “habitat imemorial”. Embora a intenção seja legítima – a de tentar verificar a aplicabilidade do artigo do Estatuto do Índio (Lei 6.001/73), que trata das terras de “posse imemorial indígena” – é necessário discutir melhor os meios de que

se dispõe para cumpri-la e o modo mais adequado de interpretá-la.

É importante não deixar de lado uma reflexão sobre as dificuldades próprias da investigação etno-histórica. A documentação compulsada pelo pesquisador para reconstruir o “território tribal” é freqüentemente incompleta, inconsistente e carregada de preconceitos contra os indígenas. As fontes históricas disponíveis – crônicas de viagens, relatórios de militares, religiosos e administradores, memórias de intelectuais e comerciantes – prestam-se muito melhor à reconstrução do processo de colonização do que a fornecer dados confiáveis sobre os povos indígenas e os territórios por eles ocupados. É uma tarefa extremamente penosa distinguir grupos étnicos – quando os documentos homogeneizam autodenominações, com nomes atribuídos por vizinhos ou inimigos, ou ainda, com nomes de aldeias, acidentes naturais ou da região. Dadas as complexidades da cartografia da época, a alteração de cursos d’água e a mudança de nomes dos acidentes geográficos, torna-se bastante difícil até mesmo proceder a uma correta localização de povos, aldeias, antigas missões e povoados. Com tal fundamentação é uma tarefa muito espinhosa passar por um crivo crítico a documentação existente, chegando a estabelecer, com um mínimo de credibilidade, o famoso “consenso histórico”.

Freqüentemente a investigação esbarra na ausência de dados (quem naquele momento estava interessado em tais questões?) ou até mesmo na destruição de fontes importantes, seja por descaso na sua conservação, seja por intenção de omiti-las ou censurá-las. Um fato recorrente é a busca por registros específicos encerrar-se com a notícia de um incêndio nos arquivos do SPI, no Posto Indígena ou nos cartórios locais. Em conseqüência o pesquisador termina por servir-se de fontes genéricas, que falam da presença de índios em uma região muito ampla (e não só na área específica que é objeto da disputa). Algumas vezes os documentos tratam dos índios que habitavam aquela

área atribuindo-lhes nomes ou procedência étnica absolutamente distinta da identidade que acionam atualmente. Dentro de uma contenda judicial tais limitações – bastante corriqueiras na documentação sobre a história dos povos indígenas – pode abrir flanco à crítica de que tal investigação só conduziu a conclusões triviais, que no limite afiançariam apenas que o índio chegou ao Brasil antes dos portugueses.

Os interesses e concepções que afluem nos documentos expressam sempre as perspectivas dos colonizadores, diferentemente por exemplo da extensa documentação analisada por Nathan Wachtel sobre a destruição do Império Inca, onde de algum modo surgem autobiografias, relatos e correspondências escritas por nativos cristianizados. As tentativas de superar tal impasse através da coleta de informações orais de nativos vivos (Vansina, 1965) tomam-se caudatárias de dois tipos de objeções. De um lado permitem um limitado recuo no tempo, circunscrito ao período de vida do informante, os povos indígenas no Brasil não possuindo a mesma memória genealógica ou elaboradas tradições narrativas sobre a história como ocorria com as sociedades africanas. De outro lado os depoimentos são necessariamente coletados no momento presente, muitas vezes sendo até posteriores a violentas eclosões de conflito, sendo relativamente fácil aos advogados da parte oposta aos índios lançar suspeição sobre a autenticidade dos fatos descritos, bem como sobre possíveis intenções manipulatórias do informante ou do próprio perito.

Dada a ausência de fontes escritas algumas vezes a alternativa que se apresenta ao pesquisador é utilizar-se dos registros existentes como verdadeiras “atas da conquista”, construindo uma história indígena quase que como uma imagem em negativo, sinalizando para o que ficou de fora da história oficial. O apelo aos depoimentos atuais de informantes vivos pode ilustrar ou mesmo dar um certo colorido às interpretações históricas baseadas na parca documentação es-

crita disponível. De qualquer forma o risco é que numa situação de enfrentamento no tribunal tal história seja vista como fortemente ideologizada e pouco fundamentada em um inquérito efetivamente científico.

É para um perigo desta ordem que adverte James Clifford (1988) ao mostrar, no caso dos Mashpee, que o tribunal do júri ficou muito mais impressionado pelo arrazoadado de documentos compilados por um historiador profissional – que pretendia assim comprovar que os Mashpee abriram mão de suas terras em tratados e transações comerciais com os brancos – do que com as alegações genéricas sobre expropriação fundiária e destruição cultural brandidas por etno-historiadores e antropólogos. A pluralidade de fontes e a massa documental reunida permitiu ao perito da parte oposta aos Mashpee um exercício muito mais rigoroso e persuasivo de suas habilidades, fazendo com que seu relato histórico parecesse aos membros do júri muito mais correto e profissional do que as intervenções dos peritos da defesa. Em que medida, pergunto eu, essa não seria uma situação típica, representativa da escassez de fontes para a história indígena, indicadora também de sua fragilidade em contextos judiciais, com a apresentação de provas e contraprovas por peritos opostos?

Não estou de maneira alguma dizendo que com os povos indígenas os esforços de reconstrução histórica são inúteis ou que serão inteiramente desprovidos de positividade, mas sim que a situação de tribunal recomendaria a cada disciplina apresentar-se na seara que lhe é mais propícia, estando o parecer do perito apoiado em metodologias e teorias dentro de sua esfera mais reconhecida de conhecimento. E ocorre que muitas vezes o antropólogo – independentemente de sua vontade – é empurrado para o terreno da investigação histórica pela formulação de quesitos que supervalorizam a reconstrução histórica em detrimento da análise da situação atual. A mesma tendência pode ser encontrada em alguns atas que normatizam as perícias administrativas para a identificação

de terras indígenas, como ocorre no decreto 22/91, que classifica genericamente as atividades a serem executadas pelo antropólogo como “estudos etno-históricos”, e não como seria mais correto e natural, como “estudos antropológicos”.

O que me parece preocupante é que a contribuição mais importante que um antropólogo pode dar ao processo de definição de uma terra indígena é usualmente desvalorizado face à sedução (algumas vezes marcadamente ideológica e simplificada) de fazer história. Estou me referindo ao que anteriormente chamei de “uma identificação positiva” (Oliveira & Almeida, 1988) – isto é, um inquérito, conduzido através do trabalho de campo e das técnicas próprias da Antropologia, sobre os usos que os índios fazem do seu território, bem como sobre as representações que sobre ele vieram a elaborar. O que inclui desde as práticas de subsistência (como coleta, caça e agricultura) até atividades rituais (como o estabelecimento de cemitérios ou outros sítios sagrados), passando por formas sociais de ocupação e demarcação de espaços (como a construção de habitações e a definição de unidades sociais como a família, a aldeia e a “comunidade política” mais abrangente). Por sua vez as representações sobre o território devem ser investigadas em todas as dimensões e repercussões que possuem, isso atingindo não só o domínio do sagrado (onde entram as relações com os mortos, as divindades e os poderes personalizados da natureza), mas também as classificações sobre o meio ambiente e suas diferentes formas de uso e de apropriação, ou ainda as concepções sobre autoridade, poder político, relação com outros povos indígenas e a presença colonial do homem branco.

Todos estes são aspectos onde o antropólogo – e apenas ele – têm efetivamente condição de encaminhar uma pesquisa científica, que venha a embasar um laudo pericial. Ao assim proceder ele não estará reificando a situação atual, mas partindo dela para pensar tanto as mudanças ocorridas ao longo do tempo (ciclos e conjunturas históri-

cas) quanto as variações internas ao próprio grupo (e concebidas em termos de gênero, geração, posição de parentesco, status ritual, vínculos faccionais, ajustamentos ecológicos, etc.). Por esta via o antropólogo estará efetivamente contribuindo para o processo de definição do território de um grupo étnico, operacionalizando – dentro de sua esfera própria de especialização – categorias legais, como as de terras de “ocupação tradicional” ou de “posse imemorial” dos indígenas.

O segundo ponto que vou focalizar é o da natureza do território indígena, usualmente entendido sob formas etnocêntricas e inteiramente equivocadas.

Em uma primeira linha de concepções, alguns imaginam o território indígena segundo o modelo da terra como fator de produção, isto é, como uma mercadoria, que possui um valor e que pode ser quantificada para os seus possuidores individuais. Nessa perspectiva – que reflete as práticas de órgãos fundiários e de colonização – seria errôneo estabelecer uma relação substantiva entre um dado grupo étnico e uma certa parcela do território nacional. A questão relevante não seria propriamente a localização das áreas indígenas, mas sim o seu tamanho. Para dimensioná-las o fator tomado como decisivo seria o contingente demográfico, o que – considerado um certo nível tecnológico e as exigências de uma produção agrícola – reverteria em um volume de terras julgado necessário para atender as suas supostas necessidades econômicas. O indicador que permitiria esse cálculo seria a criação de um coeficiente – o número médio de hectares a que cada índio teria acesso dentro da terra atribuída a sua coletividade – que poderia variar de acordo com as características climáticas e de solo, mas que deveria chegar a prescrever uma relação ótima entre as duas variáveis.

São evidentes os equívocos dessa concepção, que já critiquei duramente em um trabalho anterior (Oliveira, 1987). As necessidades projetadas em tal cálculo circuns-

crevem-se não só ao domínio do econômico – deixando totalmente de lado as atividades que concorrem para a reprodução social e cultural dessa coletividade – mas até mesmo dentro do econômico limita-se à esfera da produção voltada para o mercado, descartando inteiramente as atividades destinadas ao auto-abastecimento (como as roças de subsistência, as áreas de coleta, de caça e de criação). Há um nítido favorecimento quanto à agricultura, os módulos rurais estabelecidos em tais ocasiões revelando-se como inadequados para o extrativismo ou o criatório. E sobretudo as demandas territoriais de um povo indígena não podem ser fixadas segundo o modelo de produtores rurais independentes, uma vez que configura um grupo étnico, que partilha tradições culturais e que freqüentemente mantém uma relação simbólica específica com um dado território, que conceitua como seu.

Uma segunda linha de concepções parte da idéia de uma indissolúvel conexão entre um grupo étnico e um certo território, de tal maneira que mudanças em uma dessas variáveis ameaçariam drasticamente – ou mesmo inviabilizariam – a continuidade da outra. A postura em geral é de simpatia pelos povos indígenas enquanto coletividades diferenciadas da sociedade nacional, diferente portanto da linha anteriormente criticada, que as reduz a um conjunto de produtores agrícolas isolados e apenas os vê enquanto futuros não-índios. Há também uma louvável intenção preservacionista, que se expressa na discussão de mecanismos de proteção às culturas indígenas e ao meio ambiente, o que faz com que esta linha utilize constantemente a legislação indigenista, pretendendo inclusive aperfeiçoá-la, contrastando assim fortemente com a linha anterior, que se lhe contrapõe e que chega mesmo a postular sua extinção.

Existem no entanto dois sérios problemas envolvidos. Em primeiro lugar porque o território indígena é usualmente pensado através da categoria de “habitat”, muito comum no discurso das ciências naturais, re-

metendo-se ao meio ambiente com o qual uma espécie viva (de animais ou plantas) desenvolve relações entrópicas. Algumas vertentes teóricas, como a geografia humana, a sociobiologia e a ecologia cultural, fornecem respaldo científico a esta perspectiva, dando posição central à conceituação de territorialidade, entendida esta quase que como uma qualidade essencial de todas as sociedades.

O segundo problema decorre de uma freqüente associação entre a idéia de “habitat” ou “território indígena” e a crença de que esse seria o lugar de onde seria “originário” aquele povo indígena, ou pelo menos de onde desde tempos muito recuados exerceria sobre aquela terra uma “posse imemorial”.

É preciso conduzir uma crítica mais detalhada dessa segunda perspectiva, que se aninhou com certa comodidade nas definições legais e se alimenta também das representações genéricas do índio como primitivo, pois apesar de alguns méritos (se comparada a primeira) têm implicado no surgimento de expectativas inteiramente improcedentes face ao processo político de definição das terras indígenas.

A definição de uma terra indígena – ou seja o processo político pelo qual o Estado vem a reconhecer os direitos de uma “comunidade indígena” sobre parte do território nacional – não pode ser pensada ou descrita segundo as coordenadas de um fenômeno natural. Longe de ser imutáveis, as áreas indígenas estão sempre em permanente revisão, com acréscimos, diminuições, junções e separações. Isto não é algo circunstancial, que decorra apenas dos desacertos do Estado ou de iniciativas espúrias de interesses contrariados, mas é constitutivo, fazendo parte da própria natureza do processo de territorialização de uma sociedade indígena dentro do marco institucional estabelecido pelo Estado-Nacional (Oliveira, 1993).

É imprescindível recordar que a noção de território não é de forma alguma nova no discurso das ciências humanas, constituindo-se em peça central para a classificação

dos sistemas políticos e para a definição de unidades políticas. Diferentemente dos Estados-Nações, cujos limites são rigidamente fixados, pois permitem distinguir a aplicação da lei do exercício da guerra, os povos indígenas possuem fronteiras territoriais bem mais fluídas, que oscilam regularmente em função de variações demográficas, expedições guerreiras ou movimentos migratórios de vários tipos. Para elas a demanda sobre a terra não é fixada a priori na constituição da própria unidade política, mas pode sofrer grandes mudanças em decorrência da convergência circunstancial de interesses e da capacidade de mantê-la face à pressão de outras sociedades vizinhas, também portadoras de características análogas.

É um fato histórico – a presença colonial – que virá a instaurar uma nova relação com o território, deflagrando transformações em múltiplos níveis de sua existência sócio-cultural. A própria proposta de território que um grupo étnico elabora não pode ser examinada independentemente das lideranças que a veicularam, da geração que a concebeu, das alterações no sistema produtivo e na disponibilidade de recursos ambientais, expressando também uma apreensão específica da correlação de forças frente aos brancos em nível local, bem como da conjuntura histórica mais ampla em que se articula o campo de ação indigenista. Para marcar o caráter histórico e político-progressivo desse fenômeno preferi trabalhar com a noção de “processo de territorialização”, desenvolvida em outra ocasião (Oliveira, 1993), afastando-me portanto da idéia de uma qualidade imanente consubstanciada na noção de territorialidade. Não seria oportuno esquecer o alto custo a pagar pelo uso de metáforas biológicas, como anteriormente se verificou na própria definição de grupo étnico.

Na linha de raciocínio aqui apresentada não faz sentido julgar que um laudo pericial possa estabelecer com exatidão e de uma vez por todas qual é o território de um povo indígena. As propostas dos próprios índios mudam porque também se alteram

os interesses, as ideologias e as conjunturas. Ou seja, as práticas e representações de um povo indígena sobre o território (isto é, o que alguns chamam de territorialidade) não podem ser avaliadas senão dentro de um preciso contexto situacional.

Ainda que fosse possível estabelecer qual o território ocupado por um povo indígena há centenas de anos atrás, isso não significa necessariamente que esse seja o território reivindicado pelos seus membros atuais. Só a pesquisa antropológica poderá dizer como o território é pensado pelo próprio grupo étnico no momento presente. Colhidos pelas frentes de expansão, os povos indígenas freqüentemente foram deslocados centenas de quilômetros das áreas que habitavam anteriormente, passando por processos de reterritorialização em missões religiosas, fazendas, cidades, seringais, etc. Como fazer para definir o seu território se persistirmos em pensar as terras indígenas como imemoriais, pretendendo dar realidade ao mito da primitividade?

Por fim tocarei brevemente em um último ponto, relativo ao contexto onde são gerados os dados utilizados nos laudos, ou seja, a situação de perícia .

Os laudos periciais procedem de uma situação de pesquisa bastante singular, quando os conflitos sobre a definição da terra indígena já atingiram os tribunais e se tomaram de amplo conhecimento dos índios e não-índios. A grande maioria dos informantes tem uma visão relativamente clara do trabalho do pesquisador, sabendo que o que disserem a ele poderá ser usado na contenda judicial para fortalecer ou inviabilizar suas demandas sobre o território. Os não-índios freqüentemente escondem os seus preconceitos e omitem violências e arbitrariedades seculares, apresentando-se ao pesquisador como vítimas de “falsos índios” e de demandas territoriais inteiramente infundadas e artificiais, na maioria das vezes atribuída a terceiros. As lideranças e as entidades de apoio também buscam esclarecer os membros do

grupo étnico sobre as finalidades do trabalho, recomendando certas atitudes e opiniões para os possíveis entrevistados.

Conduzir a investigação em outras direções, consideradas não prioritárias ou até mesmo perigosas; gerar dados novos e significativos quando os informantes apenas querem reiterar suas opiniões; evitar envolver-se nas pendências faccionais ou intrometer-se em assuntos internos ao grupo, não deixar de acumular dados significativos sobre a história e as relações interétnicas apesar das falsidades e ameaças acionadas pelos poderes locais – todas essas são tarefas bastante complexas que exigem da parte do perito uma formação integral em Antropologia.

Trabalhar em situações de pesquisa que estão muito próximas de um contexto de decisão sobre coisas vitais para o informante não é algo simples, exigindo do perito um grande controle sobre as metodologias e técnicas de investigação. Um pesquisador pouco treinado dificilmente conseguirá reunir dados etnográficos que lhe permitam recolocar as posições divergentes, tomando-se prisioneiro das ideologias diretamente veiculadas pelos informantes.

Tendo em vista as considerações precedentes sobre o caráter conjuntural de uma proposta de criação de terra indígena, o antropólogo precisa descrevê-la e avaliá-la juntamente com a situação social que a gerou. Tal orientação não abrange apenas as propostas feitas por lideranças indígenas ou pelo órgão indigenista, mas devem ainda incluir a descrição do relacionamento do antropólogo com o grupo pesquisado e com os diferentes informantes utilizados. Explicitar a base de suas observações e indicar a sua própria posição quanto ao território indígena constitui um fator muito importante para uma correta avaliação dos limites e da confiabilidade de sua própria pesquisa.

Concluindo, eu lembraria mais uma vez que um laudo pericial não é realizado para responder primordialmente a questões teóricas, nem decorre de uma motivação (ou

se destina) a contextos exclusivamente acadêmicos. Isso no entanto não autoriza a que se classifique a investigação e os resultados aí atingidos como mera aplicação de conhecimentos já existentes, ou que se conclua previamente que a interpretação aí apresentada das sociedades indígenas é trivial ou pouco relevante.

Certamente o caminho não será o, de limitar nesse gênero narrativo a contribuição da Antropologia a um simples acervo de informações etnográficas, reunidas para atender a finalidades exclusivamente práticas. Também não tem sentido apelar para uma vaga experiência indigenista, nem tampouco subvalorizar a atividade de feitura de laudos, considerando-a como algo menor, enclausurando-a como uma simples técnica, que seria aplicada por um conjunto de especialistas, distinto dos antropólogos de carreira.

Não teria cabimento algum reeditar a distinção, atualizada no contexto britânico do pós-guerra, entre antropólogos “práticos” (vinculados ao Colonial Office) e “teóricos” (vinculados às universidades). Ainda que a FUNAI e a PGR venham a manter quadros específicos de especialistas – o que considero muito positivo pardo o exercício regular de suas atividades – os laudos periciais tocam em assuntos de grande relevância teórica e exigem cuidados metodológicos que apenas um antropólogo com formação em nível de pós-graduação será capaz de lidar com a necessária competência. Ou seja, pela complexidade dos desafios que colocam os laudos periciais devem continuar a ser feitos apenas por antropólogos com uma formação integral, se possível indicados por sua entidade profissional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAREL, Yves. *Le social et ses territoires in Espaces, Jeux & Enjeux*. F. Auriac et R. Brunet (eds.). Paris: Fayard, 1986 (p. 129-139).

BARTH, Fredrik. *Introduction in Ethnic Groups and Boundaries: The social organi-*

- zation of culture difference. F. Barth (editor). (p. 9-38). Universitets Forlaget/George Allen & Unwin: Bergen/London. 1969
- _____. Problems in conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from Somar, Oman in: *The Prospects for Plural Societies*. D. Maybury-Lewis (Editor). (p.77-87). Washington (DC): The American Ethnological Society. 1984
- _____. The analysis of culture. In: *Complex Societies*, 1988. *Ethnos* 3-4:120-142.
- BENTLEY, G. Carter. Ethnicity and practice. *Comparative Studies*. in: *Society and History*, 1987.29(1):24-55.
- BOURDIEU, Pierre; J.L. Chamboredon et J.C. Passeron (eds.). *Le métier de sociologue; préalables épistémologiques*. Paris: Mouton, 1973. 2^oed.
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro/Lisboa, 1989. Bertrand/Difel.
- CALLADO, Antônio. *A Expedição Montaigne*. Rio de Janeiro, 1982. Nova Fronteira.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. Identidad étnica, identificación y manipulación. *América Indígena* 31 (4), 1971. Republicado em 1976 em *Identidade, Etnia e Estrutura Social*. São Paulo: Pioneira.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Etnicidade: da cultura residual mas irreductível* (1979); *Critérios de indianidade ou lições de antropofagia* (1981); *Parecer sobre os critérios de identidade étnica* (1983). In: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo, 1986. Brasiliense.
- CLIFFORD, James. *Identity in Mashpee*. In: *The Predicament of Culture: Twentieth century ethnography, literature and art.*, 1988. Cambridge: Harvard University Press.
- COHEN, Abner. The lesson of ethnicity in Urban Ethnicity. A. Cohen (editor), 1974. (p.IX-XXIII). London: Tavistock.
- COHEN, Ronald. Ethnicity: Problem and focus in *Anthropology*. *Annual Review of Anthropology*, 1978. 7:379-403.
- DAMATTA, Roberto. Quanto custa ser índio no Brasil? Considerações sobre o problema da identidade étnica. 1976. Dados 13.
- DIAMOND, Stanley. *Primitive views of the world*. New York, 1969. Columbia University Press.
- GALLAGHER, Joseph T. The emergence of an Africa ethnic group: The case of the Ndendeuli. 1974. *The International Journal of African Historical Studies*, 7(1): 1-26.
- HOBBSAWN, Eric. Introduction in *The Invention of Tradition*. E. Hobsbawn & T. Ranger (editors). Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- INGOLD, Tim. *The Appropriation of Nature: Essays on Human Ecology and Social Relations*. Manchester: Manchester University Press, 1986.
- LEITE, Jurandir Ferrari Carvalho. Quantas são as terras indígenas?. *Resenha & Debates*, 1993. Texto I.
- MOERMAN, Michael. Ethnic identification in a complex civilization: Who are the Lue? *American Anthropologist* 67. 1965. (5. part I):1215-1230.
- NAGATA, Judith A.. What is a Malay? Situational selection of ethnic identity in a plural society. *American Ethnologist*. 1974. 1(20):331-350.
- OLIVEIRA, João Pacheco. *Terras Indígenas no Brasil: Uma avaliação preliminar de seu reconhecimento oficial e de outras destina-*

ções sobrepostas. In: Terras indígenas no Brasil. São Paulo. 1987. CEDI/Museu Nacional.

_____. O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar. 1988. Marco Zero/CNPq; São Paulo.

_____. As sociedades indígenas e seus processos de territorialização. Conferência realizada na 3ª Reunião de Antropólogos do Norte e Nordeste. Belém. 1993. Junho.

_____. A viagem de Volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste. In: Atlas das Terras Indígenas/ Nordeste. 1994. PETI. Museu Nacional/UFRJ.

OLIVEIRA, J. P. de; Almeida, Alfredo Wagner Berno de. Demarcação e Reafirmação Étnica: Um ensaio sobre a FUNAI in Os Poderes e as Terras dos Índios. J. P. de Oliveira (organizador). 1988. PPGAS. Comunicações, 14.

RAFFESTIN, Claude. Écogénese territoriale et territorialité. On: Espaces, Jeux & Enjeux. F. Auriaie et R. Brune. (eds.), 1986. p.173-185. Paris: Fayard.

VANSINA, Jan. Oral Tradition: A study in historical methodology. London: Penguin. 1965.

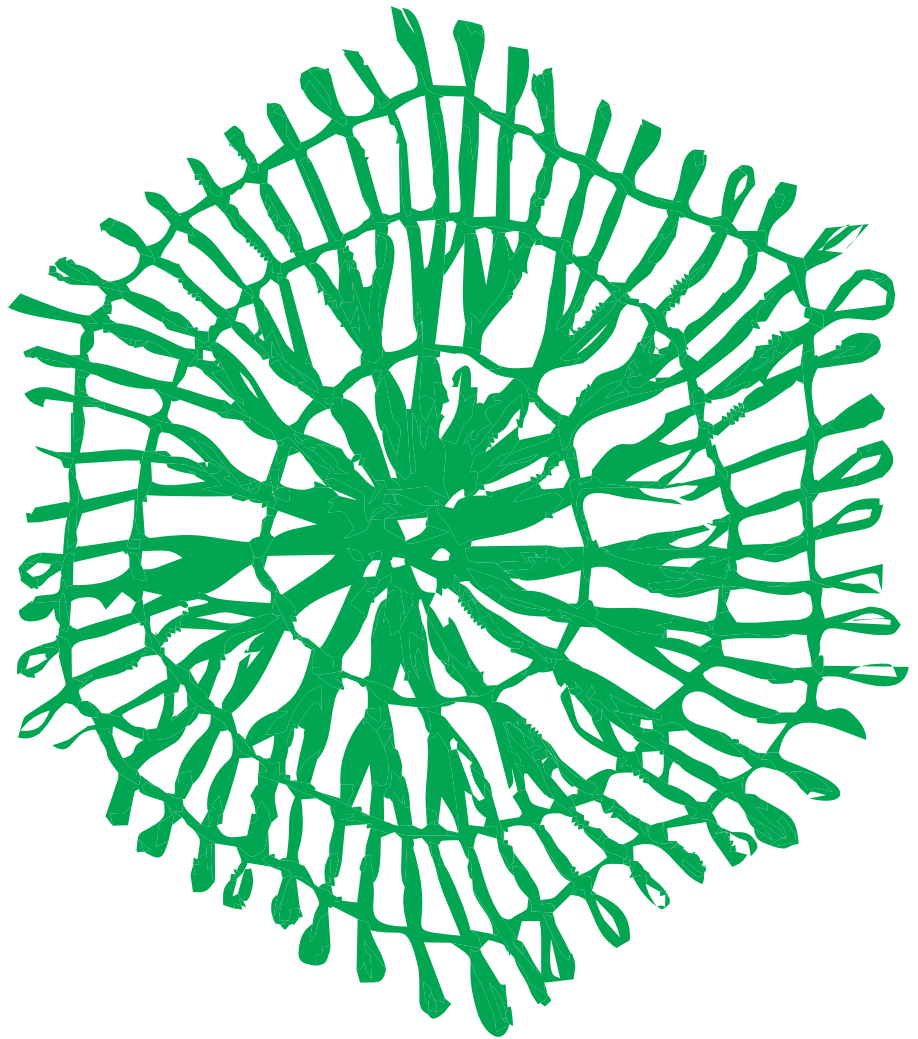
WACHTEL, Nathan. La vision des vaincus: Les indiens du Perou devant la conquête espagnole (1530-1570). Paris: Gallimard. 1971.

WILLIAMS, Brackette F. A Class Act: Anthropology and the race to nation across ethnic terrain. Annual Review of Anthropology, 18:401-444. 1989.

WEBER, Max. Economía y Sociedad. 2.ed. México: Fondo de Cultura Económica. 1983.

WOLF, Eric. Europe and the people without history. Berkeley & Los Angeles: University of California Press. 1982.

MISCELÂNEA



A FALA PÚBLICA E A PALAVRA ESCRITA

ASPECTOS DA INTERVENÇÃO MILITAR EM TERRAS INDÍGENAS NO RIO IÇANA, NOROESTE AMAZÔNICO*

FABIANE VINENTE DOS SANTOS**

RESUMO

Tomando como ponto de partida as reflexões de Veena Das, este artigo faz uma reflexão sobre as limitações do conceito de equidade de direitos em contextos culturais específicos e sobre as ambivalências da “fala pública” e da palavra escrita entre brancos e índios e sua relação com a categoria “evento crítico” como fio condutor para a análise das perspectivas diferenciadas envolvendo militares do Exército Brasileiro e índios koripako do alto rio Içana, Alto Rio Negro.

Palavras-chave: Koripako, alto rio Negro, evento crítico, militares, violência

ABSTRACT

Departing from Veena Das's ideas, this article reflects about the limitations of the concept of equality of rights in specific cultural contexts and about the ambivalence of the public oral speech and the written word between the White and the Indians, and their relationship with the category of “critical event” as a gui-

deline for the analysis of the different perspectives involving the Brazilian Army military and the Koripako Indians from the upper Içana River, up above the Negro River.

Key-words: Koripako people, upper Negro River, critical event, military, violence.

RESUMEN

Tomando como punto de partida las reflexiones de Veena Das, este artículo refleja las limitaciones del concepto de la igualdad de derechos en algunos contextos culturales específicos, y también las ambivalencias del “hablar en público” y de la palabra escrita cuando los testigos son personas blancas o indias, y su relación con la categoría “evento crítico” (situación crítica) como alambre conductor para el análisis de las perspectivas que tendrían los indios koripako Içana del Alto Río Negro, cuando sufren abuso de los militares del Ejército Brasileño.

Palabras-clave: Koripako, Alto Rio Negro, evento crítico, militares, violencia.

* Esta versão é uma síntese do trabalho apresentado na 27ª Reunião Brasileira de Antropologia realizada entre os dias 1 a 4 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil no GT 20 - Etnografias de Eventos Críticos e Conflitivos no Brasil plural. Agradeço aos comentários dos participantes, que foram muito úteis para o aprimoramento do texto.

** Mestranda do PPGSCA da UFAM.

SOBRE TESTEMUNHOS E CONFIS- SÕES

A noção de evento crítico foi utilizada por Veena Das ao referir-se a fatos ocorridos na história recente da Índia que promoveram rupturas importantes não apenas no plano cotidiano, mas que também alteraram as diretrizes que orientam as relações dos grupos envolvidos (siks, hindus e mulçumanos) com o Estado. Recusando a concepção de homogeneidade e privilegiando as discontinuidades que permeiam as identidades sociais, Das denuncia a debilidade de noções universalistas como a de direitos humanos no Estado Indiano, articulando dimensões tidas como irreconciliáveis como a individual e a coletiva, sem perder de vista o Estado e suas metodologias de ação pautadas por diretrizes e valores elaborados em níveis globais, demonstrando o quanto “valorizar indevidamente a comunidade como unidade orgânica e autêntica” pode ser prejudicial para a análise “já que esta também tem seus meios de opressão” (Peirano 1997). Provocado por Das, este escrito tenta refletir sobre os limites da noção de equidade de direitos em contextos culturais específicos utilizando a categoria evento crítico como fio condutor para a análise de uma situação envolvendo militares do exército brasileiro e índios koripako do alto rio Içana, Alto Rio Negro.

Categoria importante nesta discussão é a da “fala pública”, cuja compreensão aqui requer um mergulho breve no estatuto da confissão e do testemunho no Ocidente através dos escritos de Foucault (1976; 2002), que elabora sua “arqueologia” como recurso para obtenção da “verdade”, capilarizando-se em diversas disciplinas como a filosofia, direito, medicina e psicologia e atuando como base da ciência moderna por possibilitar a obtenção da “verdade científica neutra”. Uma ampla tradição de usos das confissões e testemunhos estabeleceu-se com consequências sociais importantes. Para citar alguns exemplos, o testemunho e a confissão nos inquéritos policiais constituem-se em peças-cha-

ve no trabalho da instituição jurídica e, se olharmos para práticas como as dos “grupos de autoajuda”, cuja metodologia passa pelo compartilhamento de experiências individuais através das narrativas de tom confessional, tem-se um quadro no qual a confissão e o testemunho assumem uma centralidade específica no mundo contemporâneo.

O aspecto político e social do testemunho ganha contornos diferenciados entre outros povos. Aqui me reportarei aos koripako¹, que junto com os baniwa, habitam a calha do rio Içana e que por vezes aparecem na literatura etnográfica como constituindo um único grupo com estes e com vários traços em comum como a organização social formada por fratrias compostas de cinco a seis *sibs*, que funcionam como a base social e política da divisão econômica e do uso dos recursos. Journet (1988:48) estabelece, com alguma dificuldade, algumas diretrizes de pertencimento aos *sibs* como a referência territorial e a variante dialetal praticada. Além desta dificuldade inerente de categorização, a violência dos assassinatos, os deslocamentos forçados e a escravização dos indígenas ao longo dos séculos alteraram drasticamente a reconfiguração dos *sibs*, chamados de *inaiki* (“gente”) com a extinção de alguns e reconfiguração de outros. Ao listarem os *sibs*, os koripako quase sempre fazem referência ao desaparecimento de vários desses grupos – por deslocamentos forçados, epidemias ou escravização decorrente das políticas coloniais e, mais tarde, da inserção da região no capitalismo transnacional da economia extrativista do látex, processo abordado em várias pesquisas (Meira, 1996; Wright, 2002).

A aparente naturalidade com que esses “desaparecimentos” – que contêm na verdade processos genocidas – são narrados, evidencia que, entre os koripako, a forma de lidar

1 Baniwa (no baixo e médio rio Içana e rio Aiary) e Koripako (no alto Içana) fazem parte do “sistema” cultural do Alto rio Negro e mantêm, ao longo de séculos, relações de comércio, aliança ou guerra com outros grupos, como atestam as fontes de história escrita e oral (Wright, 2005), habitando territórios na Venezuela e Colômbia e perfazendo uma população total de aproximadamente 15.000 pessoas (Weigel, 2000).

com o testemunho é diferente; poderíamos falar de uma ausência de “narrativas de vitimização”, o que não significa que tal memória não provoque sofrimentos, mas sim que não foi articulada na forma de um discurso de implicações políticas frente ao Estado². A memória dos desaparecimentos não foi sepultada, mas ela não é enfatizada, ao contrário de outros casos como os judeus vítimas do Holocausto, cuja memória da tragédia constituiu-se em importante ferramenta política. A fala pública é evocada em contextos específicos de reforço da solidariedade coletiva.

O rio Içana foi evangelizado por uma missionária nova-iorquina chamada Sophie Muller, que em 1948 chegou ao Brasil vinda do Guainia (nome do rio Içana em terras colombianas), traduziu o Novo Testamento para o idioma koripako e converteu os povoados baniwa e koripako até voltar para a Colômbia como foragida das autoridades brasileiras da época. A atuação de Müller conseguiu grande aceitação em toda a bacia do Içana, e apesar de seu ataque sistemático às práticas xamânicas, ao uso do caxiri³, tabaco e ao catolicismo, conseguiu disseminar o evangelismo com ampla aceitação dos indígenas (Wright 1999; 2004 e 2005).

O FALAR PARA OS KORIPAKO

Na língua koripako o verbo *-kaite*⁴, quando traduzido para o português, possui uma miríade de sentidos de acordo com o contexto: falar, informar, contar, avisar, aconselhar, apelar, convencer, admoestar,

2 A justificativa para a demarcação das terras indígenas em 1997, por exemplo, que poderia ser um momento para esta articulação política da memória dos massacres, ensejou outras estratégias, como o protagonismo político e a auto-determinação a partir do associativismo. Vale lembrar que os koripako mantêm uma participação política no movimento indígena organizado ainda muito recente e tímida.

3 Bebida feita de mandioca brava fermentada (*Manihot sculenta*).

4 Os verbos, então, são sufixos que dependerão do sufixo pronominal para fazerem sentido. “Eu falo” é “nokaitê”. Para traduzir os verbos infinitivos em português utiliza-se a flexão com o sufixo da terceira pessoa masculina do singular: “Li” (Pronuncia-se “Ri”, como em “*carinho*”): Likaitê.

argumentar, responder (a uma pergunta) reclamar, etc. A multiplicidade de sentidos dessa palavra pode ser explicada pelo peso que a palavra dita possui.

Os koripako configuram-se dentro do que Joanna Overing (1989), ao referir-se aos Cubeu e aos Piaroa, chamou de “estética da produção”: o papel central que a valorização da harmonia na vida comunitária possui para alguns povos amazônicos. Falar, aconselhar e convencer são ações importantes para manter a tranquilidade e o conforto psíquico, mas dentre os elementos disruptivos com potencial para destruir tal harmonia também figurariam ações relacionadas com a fala como a fofoca e as acusações de feitiçaria.

O potencial das palavras possui ainda relações profundas com a religiosidade. A conversão maciça ao evangelismo na década de 50, como lembra Wright (2004), pode ser em grande parte atribuída ao papel que a “palavra de Deus” (*Deo Iako*), ou seja, a tradução da bíblia para a língua indígena por Sophie Muller⁵, exerceu: enfim os koripako podiam contar com um instrumento que lhes auxiliasse a lidar com os desafios estabelecidos pelo contato e que, de várias formas, ancorava-se com sua própria visão de mundo. Xavier (2008) acertadamente denomina “religião social” a forma como estes vivenciam a experiência cristã: além de ser orientada fundamentalmente pela cosmologia e visão de mundo dos indígenas, é partilhada como um valor comunitário, inclusive em suas sanções, só fazendo sentido no quadro de referências coletivo, que a distancia das noções individualistas de conversão pessoal estabelecidas pela ética protestante ocidental.

A forma tímida como os koripako costumam se relacionar com os brancos é notória no Alto Rio Negro. O retraimento face à chegada de estranhos nos povoados, com

5 No alto e médio Içana a influencia de Sophie Muller é muito presente e alguns povoados são enfáticos na recusa de práticas xamânicas. Outros, notadamente no médio, graças a projetos auto-geridos de valorização cultural nos últimos anos, concebem tais práticas positivamente.

mulheres e crianças escondendo-se para observar de uma distância segura os recém-chegados virou uma cena comum e os koripako atribuem tal comportamento ao seu fraco domínio do português. Com efeito, ao contrário de outras áreas como àquelas próximas às missões católicas, nas quais houve um grande investimento na escolarização formal por parte destas e onde as pessoas dominam além de sua língua o português, no alto Içana o uso do *Ialanai Iako* (“língua do branco” que pode ser o português ou o espanhol) é circunstancial e, na maioria das vezes, são os homens que se aventuram nos centros urbanos de São Gabriel e Manaus (Brasil) ou Mitú (Colômbia) que podem entregar-se a diálogos mais espontâneos com os forasteiros. Entre as mulheres, as prerrogativas sociais que franqueiam aos homens a atribuição de negociar com as demais alteridades (brancos ou não humanos) deixam poucas oportunidades para o uso de uma língua que não seja a sua própria, tornando seu domínio do *Ialanai Iako* ainda mais restrito.

A palavra dita possui um valor diferente daquele atribuído pela confissão foucaultiana: a utilização do que podemos chamar de “palavra pública” só encontra sentido na contribuição para o equilíbrio social, enquanto a confissão ocidental pretende exatamente uma suposta neutralidade. Poderia arriscar dizer que o fraco domínio do português deixaria os koripako, em seu modo de ver as coisas, mais vulneráveis frente aos brancos e mais propensos a desentendimentos com estes, uma vez que não contariam com a principal forma de mediação que fundamenta as relações sociais, no caso, a fala pública.

A alteridade do Ialanai (o “Branco”) é quase sempre tida como perigosa: este não está submetido às mesmas limitações e fragilidades comuns aos koripako, não tem necessidade de jejuns especiais, de couvade e não é acometido facilmente por ataques mágicos de humanos ou não humanos. Outro atributo importante dos Ialanai é a sua riqueza:

criados junto com os koripako na cachoeira de Uapuí (o umbigo do mundo), no rio Aia-ry, foram agraciados por Amaru, a primeira mulher, que de acordo com o mito de criação fugiu para o sul (de onde vêm os Ialanai) levando as flautas sagradas e a capacidade de produzir mercadorias (Xavier, 2008).

A PRESENÇA MILITAR

Como observa Wright (2005), a presença militar no Alto rio Negro inaugura-se ainda no século XVIII, com a entrada das chamadas “tropas de resgate” cujo objetivo era a obtenção de escravos indígenas. Após a derrota dos Manaó e seus aliados, os Mayapena do médio rio Negro pelos portugueses (1723-1727) o caminho para os escravagistas ficou aberto e o período que se seguiu foi de intensa atividade dos traficantes que trocavam escravos por machados, anzóis, miçangas e estimulavam a guerra entre grupos indígenas com o objetivo de obterem mais escravos para levar ao Pará e a Manaus (Barra), o que é confirmado por relatos como o do naturalista Alexandre Von Humboldt, que assinala a maior intensidade das tropas a partir de 1737. Nesse período, paralelamente às tropas do governo, estavam em ação os missionários católicos que através dos “descimentos” de indígenas atingiam também a um número considerado de pessoas, modificando permanentemente a dinâmica populacional local.

No Içana, Wright (2002; p. 435) mostra que a guerra foi a mais marcante forma de contato com os brancos. Foram provavelmente os militares os primeiros a ter contato com os índios baniwa, inicialmente pelas tropas de resgate na primeira metade do século XVIII e a partir do século XIX pelos contatos intermitentes com grupos militares em São Gabriel, Marabitanas e Cucui. Entretanto, pode-se dizer que a militarização sistemática da fronteira só começa realmente no século XX, sob os auspícios do Estado Brasileiro republicano consolidado, ainda no período da ditadura militar.

A ocupação da fronteira por unidades militares a partir da década de 70 revela a maneira como a Amazônia e seus povos são representados dentro da ideologia militar e do próprio Estado nacional. A região aparece como caracterizada pelo pensamento militar por algumas constantes que acabaram sendo adotadas como pressupostos até por setores da academia e pelas políticas públicas, dentre as quais se destacam as imagens mais usuais como o “vazio demográfico”, a de *man’s land* dominado pelo signo da natureza (foco de doenças endêmicas), a magnitude (associada à ideia de maior floresta do mundo) e a riquezas incomensuráveis (madeira, minérios etc), que seriam as principais motivações das nações “desenvolvidas” quando se preocupam com os destinos da região. Pouca atenção é dada ao aspecto humano dos povos que habitam a região e as ações do Estado caracterizam-se ainda em grande parte pelo “campanhismo”, ou seja, ações pontuais e de notabilidade tão grande quanto a sua efemeridade.

Como consequência desse sistema de representações, a Amazônia aparece ainda hoje para o Estado brasileiro como alvo de ações “civilizatórias” com pouco ou nenhum comprometimento em garantir o bem-estar das pessoas de forma contínua e estruturada, relegando-as dessa forma ao papel de “parte do cenário natural” e, portanto, sem necessidade dos serviços públicos mais fundamentais que são oferecidos em grande parte da região esporadicamente e de forma descontínua e descoordenada por diferentes agências. A presença do Estado se dá de forma mais efetiva nos grandes centros urbanos e em algumas localidades mais populosas. A Amazônia é vista eternamente como uma “questão militar”.

A década de 70 do século XX representou no alto rio Negro e em várias áreas amazônicas o ápice desse pensamento com a implantação do PIN (Plano de Integração Nacional) pelo governo ditatorial. Em 1986 o Projeto Calha Norte (PCN)⁶, que se cons-

tituuiu numa grande ofensiva técnica e estrutural em nome da segurança nacional, construindo quartéis e provendo os pontos mais extremos das fronteiras com unidades militares, os PEFs (Pelotões Especiais de Fronteira). Alvo de investimentos militares intensos desde então, o Alto rio Negro atualmente conta com várias bases militares: o Hospital Geral de Guarnição (HGGu), Comando de Fronteira do Rio Negro (CFRN), o Batalhão de Engenharia e Construção (BEC), a Brigada Ararigbóia, o 5º. Batalhão de Infantaria da Selva, com sete Pelotões Especiais de Fronteira (PEFs).

Os PEFs são unidades táticas do Exército Brasileiro com contingente variável entre 35 a 66 homens, instalados em posições consideradas estratégicas na chamada “faixa de fronteira”, definida pela Lei n.º 6.634, de 02/05/1979, que estabelece como área de segurança nacional a faixa interna de 150 quilômetros de largura, paralela à linha divisória terrestre do território nacional. Os PEFs do Alto rio Negro estão localizados em Pari-Cachoeira, Iauaretê e Tiquié, (áreas de grupos Tukano), em Querari, (área Cubeo), Tunuí e São Joaquim (área baniwa-koripako), Maturacá (na área Yanomami) e Cucuí.

Keradarho (nome koripako de São Joaquim), distante 360 quilômetros em linha reta da sede do município, São Gabriel da Cachoeira, além de *Makaloanan e Warirambá*, os demais povoados do qual trato aqui, localizam-se no alto rio Içana, do lado brasileiro; o primeiro conta com uma população de aproximadamente 350 pessoas e, apesar de ser território tradicional do sib *Komadaa Minanai* (Filhos do Pato), abriga famílias de diferentes grupos e foi o local de implantação de um dos primeiros PEFs instalados na

posição de Motivos no. 018/85 da Secretaria-Geral do Conselho de Segurança Nacional da Presidência da República que cria um Grupo de Trabalho Interministerial destinado a subsidiar a ação governamental na “região ao norte das calhas dos Rios Solimões e Amazonas”, a fim de proporcionar meios para a superação das “grandes dificuldades impostas pelo meio ambiente ao desenvolvimento”, promovendo a sua “efetiva integração no contexto nacional”. Embora esse GTI no ato de sua criação fosse coordenado por vários órgãos, suas ações acabaram por configurá-lo como um projeto militar (Oliveira Filho, 1990).

6 O Projeto Calha Norte (PCN) tem sua origem na Ex-

região, em 1988.

A presença do Pelotão garante em Keradarho alguns equipamentos sociais importantes como duas escolas, uma municipal, que atende às crianças do pré-escolar e as turmas de 1^a. a 4^a. séries do ensino fundamental, e uma estadual, mantida a partir de um convênio entre a Secretaria Estadual de Educação com o Comando Militar, que fornece ensino de alfabetização, de 5^a. a 8^a. série e um curso de ensino médio, recém-implantado, com dois professores oriundos de outras regiões do alto rio Negro e por mulheres de militares do Pelotão. A presença do quartel também garante que mensalmente a aeronave que abastece o pelotão com víveres e combustível seja utilizada para transporte de civis em direção à sede do município e vice-versa.

O “PROBLEMA”

São Joaquim localiza-se no alto curso do rio Içana e os únicos modos de chegar até lá é pelo rio ou por uma das aeronaves militares que mensalmente abastece os pelotões com víveres e combustível. Para iniciar o campo optei pela primeira opção, que daria a oportunidade de parar em alguns povoados para conversar sobre a pesquisa e nos informar sobre os acontecimentos. Ao parar em *Heerikanan*, povoado há alguns quilômetros de Keradarho, uma reunião foi marcada pelas lideranças para a apresentação da pesquisa para a comunidade, como parte do processo de obtenção do consentimento esclarecido. Mais tarde soube que na verdade os koripako queriam minha opinião sobre algumas questões “legais”, dentre elas um certo “problema” ocorrido em Keradarho. Eles queriam saber objetivamente se o Exército tinha poder para “prender” os indígenas. Após muita discussão em koripako, na qual pareciam debater o que poderiam ou não me contar, surgiu a seguinte versão: alguns jovens indígenas haviam “agarrado” (estuprado) uma menina e o comandante anterior do Pelotão de São Joaquim teria mandado prendê-los. Em vis-

ta disso, eles questionavam a validade de tal prisão.

Apesar de saber pouco, tentei explicar-lhes que embora o que os meninos tinham feito fosse errado e contra a lei, não era atribuição do Exército prender civis nessas circunstâncias e que para apuração caberia ao órgão indigenista (FUNAI) e às lideranças. Mais tarde uma das lideranças da área me disse que eles reconheciam a culpa dos jovens no “problema”, mas que não concordavam com a maneira arbitrária com a qual eles tinham sido presos

Já em São Joaquim a reação das pessoas quando eu falava sobre a pesquisa e buscava autorização para permanecer era muito vaga, até que no dia seguinte à minha chegada recebi a visita de um dos líderes indígenas que tinha sido incumbido pelos demais a falar sobre o “problema” comigo. Com o passar dos dias fui procurada por outras pessoas, mas foi somente durante a conversa “oficial” com seu Antonino⁷ que tive um vislumbre da estória toda. A conversa deu-se pela tarde, num horário em que a aldeia fica quase deserta, com a maioria das pessoas trabalhando nas roças. Apesar da aparência de espontaneidade, seu tom de voz e o cuidado com que abordava o assunto não deixavam dúvidas de que o tema era polêmico e sua abordagem com uma estranha não era fácil. A conversa quase secreta com seu Antonino deu o tom das demais que eu teria com moradores do povoado durante minha permanência em campo em ocasiões intempestivas como no caminho para o porto durante meus banhos diários ou quando eu saía para lavar roupa e era inesperadamente abordada por algum morador.

As informações colhidas forneceram um quadro do fato que também foi relatado em documentação a qual eu tive acesso posteriormente na Federação indígena e no Procedimento Administrativo (P.A.) registrado sob o número 1.13.000.001698/2008-32 na 6a. Câmara do Ministério Público Federal do

⁷ Pseudônimo, como os demais que aparecem ao longo do texto.

Amazonas⁸. Uma análise desse material e de outros relacionados e reunidos ao longo da pesquisa será feita a seguir.

UM EVENTO CRÍTICO NO RIO IÇANA

No dia 29 de setembro de 2007 fora realizada em Keradarho uma grande festa envolvendo torneio de futebol – uma das paixões dos koripako, com a participação de várias comunidades do quadrante do alto Içana. Por volta das 23 horas, um grupo de cinco militares pertencentes ao PEF desceu o pequeno desnível de areia que separa a aldeia do pelotão e começou a perguntar por alguns dos jovens indígenas. A lista nas mãos do Sargento que liderava a patrulha indicava o nome, mas como ele não conhecia as pessoas, a solução era fazer com que o primeiro “capturado” indicasse as casas dos demais. Alguns foram pegos no terreiro, outros dentro de suas casas. Os militares, armados de fuzis e com uniforme de campanha efetuaram revistas na casa e nos moradores e em seguida os acusados eram levados para a sede do Pelotão, onde eram colocados de joelhos com as mãos na cabeça e em seguida obrigados a deitar no chão.

Uma segunda patrulha que havia sido enviada para as aldeias vizinhas de Warirambá e Makaloanan retornou trazendo mais alguns suspeitos que foram interrogados e liberados sem maiores transtornos no dia seguinte. Dias depois foram novamente intimados a ir ao quartel gravar em vídeo suas “confissões” sobre um suposto consumo de entorpecente. Essa é a versão do Exército para os fatos, como se pode conferir pela leitura do Informe Nr. 178-S/2-CFRN e 5º. BIS de 23 de junho de 2008, que sintetiza as oitivas dos envolvidos, quatro militares: dois sargentos, um cabo e um soldado, três membros da comunidade e um dos acusados⁹.

8 Os P.A.s são a etapa preliminar que pode ou não demandar uma investigação formal. A função de investigação do Ministério Público está fundamentada no Artigo 11 da Lei Complementar n. 75/93 e nos artigos 127 e 129, III, da Constituição Federal.

9 Também faz parte desta peça o já citado Informe Nr. 178-S/2-CFRN e 5º. BIS de 23 de junho de 2008.

A partir daí tem-se outra versão dos fatos, dada pelos indígenas presos naquela noite e disponibilizada em cartas de próprio punho e num relatório, anexados a um documento de denúncia ao Ministério Público através de carta de 17 de março de 2008, expedida pela Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN [17]. Acompanham o documento da FOIRN seis cartas de próprio punho redigidas por cinco dos alegados doze jovens koripako presos entre os dias 29 e 30 de setembro de 2007, nas quais são relatadas a invasão das residências pelos militares da “patrulha” que realizou a prisão dos rapazes, ameaças, coação e várias formas de humilhação e um relatório elaborado pelos indígenas e datado de 31 de setembro de 2007 (dois dias depois da soltura dos rapazes). O relato possui os contornos de um “drama social”, como o chamaria Turner e, em seus próprios termos não figura como uma denúncia criminal, mas como um pedido de respeito aos líderes de cada povoado, que os indígenas revelam não terem sido avisados da ação militar.

O relato também revela que a turma dos que foram apreendidos depois, na comunidade de Warirambá, teriam sido colocados juntos numa gaiola de felinos de grande porte que o quartel possuía¹⁰. Os relatos nas cartas dos presos confirmam esses detalhes e citam inclusive que o confinamento durante muitas horas, somado ao pânico pela situação, teria provocado descontrole fisiológico e alguns deles teriam urinado dentro da gaiola e no pátio, ganhando banhos de água gelada então.

Outra ordem de informações do relatório não se refere aos prisioneiros, mas ao relato transcrito de um idoso de 95 anos, Márcio Mandu, morador de São Joaquim que foi acusado de ter traficado drogas, aparentemente tendo sido confundido com um morador de Makaloanan também chamado

10 Alguns Pelotões e quartéis da Amazônia conseguem capturar felinos de grande porte como onças pintadas que, quando conseguem sobreviver em cativeiro, são mantidas como mascotes da tropa ou remetidas para o zoológico do Centro de Guerra na Selva (CIGS), em Manaus.

Márcio. Seu Márcio encerra sua carta com um pedido de apuração de responsabilidades por parte da comunidade, reforçando o caráter conciliatório do documento: “Esperamos que a comunidade continue tendo o bom relacionamento como PEF. Só não queremos que fatos iguais a esses ocorram novamente. Queremos que busquem meios pra que isso não ocorra”.

Outros documentos encontrados na 6a. Câmara dizem respeito à resposta do Comando de Fronteira Rio Negro (CFRN) ao MPF e compõem o Ofício n. 067-S2 de 25/11/2008, na qual consta vários depoimentos colhidos entre os dias 20 e 22 pelos próprios militares entre os participantes da “patrulha” (quatro militares, sendo dois sargentos, um soldado e um cabo) e entre “testemunhas” koripako, seis moradores das comunidades de Keradarho, Makaloanan e Warirambá, dos quais somente dois deles haviam sido parte do grupo detido. Dada a riqueza de detalhes dessas peças, achei por bem comparar e ordenar algumas constantes nas falas dos quatro militares ouvidos.

Algumas informações divergem absurdamente de um relato para o outro como a composição da patrulha que efetuou as prisões em Warirambá e a presença ou não dos pais dos acusados acompanhando as prisões. Em outros pontos há unanimidade sob a informação dada, mesmo quando esta contesta veementemente a versão dos presos (como o uso de violência, coação e o uso de uma gaiola de felinos para prender os acusados).

Outros pontos chegam a ser anedóticos da forma como os militares por vezes transpõem para as relações civis a terminologia da caserna. Em seu depoimento o Soldado Geraldo, ao ser indagado se a revista das residências dos acusados tinha contado com autorização destes, respondeu que sim, relevando, porém, mas adiante, que antes de cada revista uma ordem de comando era dada em cada uma das portas abordadas: “Exército Brasileiro, saia com as mãos na cabeça!!” e a revista se daria após a saída dos moradores nestas condições, mas sempre, para o militar,

“autorizando” a revista.

As discrepâncias maiores podem ser ilustradas pelo depoimento do Sargento Caldas, que cita como denunciante principal do alegado tráfico de drogas uma mãe da comunidade de São Joaquim, que teria sido agredida por seu filho adolescente quando este fazia uso de cocaína e que esta teria procurado a ele, que estava de guarda no dia, para pedir ajuda. Tal pedido de ajuda, no entanto, parece que foi ignorado pelo Sargento, que só mobilizou-se a partir de uma suposta segunda denúncia, a do sr. Carlos Santos, morador da comunidade de Warirambá, que depois de ser convidado a jantar no quartel [sic], teria conduzido os militares pelo rio, em sua canoa, até as casas dos acusados nesta comunidade, que fica alguns poucos quilômetros de São Joaquim pelo rio Içana. Apesar da forma vaga como o pedido de ajuda da suposta mãe foi descrito, essa informação figura no relatório que o Exército redigiu baseado nos depoimentos colhidos, dentre os quais os de seis civis, inclusive de uma das mães, apontada como a delatora, e que nega ter feito qualquer denúncia.

Não há espaço suficiente aqui para analisar todas as aspectos contraditórios dos depoimentos entre os próprios militares, entretanto, alguns aspectos serão destacados. À primeira vista a inclusão da informação do Sargento Caldas de que recebeu a denúncia primeiramente de uma mãe zelosa serve-se muito mais para fins de justificativa do que se deu posteriormente, afinal uma mãe aflita interessada em livrar os filhos das drogas teria muito mais peso que o ato solitário de um delator, talvez motivado por sentimentos não muito nobres contra os acusados. São várias e gritantes as divergências entre os depoimentos dos militares, mas o objetivo aqui não é apurar “a verdade” dos fatos, mesmo por crer que estes são extremamente voláteis nestas circunstâncias, mas refletir sobre os princípios que orientam as ações dos koripako e a dos militares e o porquê de passados dois anos daquele episódio funesto, as lideranças de São Joaquim, cujos filhos

não aparecem como autores de nenhuma das seis cartas escritas de próprio punho que acompanham o relatório, silenciam sobre o episódio ou quando muito falando através de sussurros em tardes desertas.

Quando visitei São Joaquim em 2009, pelo menos dois dos militares citados continuavam servindo no Pelotão. Meses depois da denúncia chegar ao Ministério Público um general vindo de Manaus visitou a aldeia e publicamente perguntou do líder da comunidade se havia algum problema no relacionamento entre a comunidade e o quartel. Ele respondeu que não.

RELATIVISMO OU IGUALITARISMO JURÍDICO?

Entre os Koripako de Keradarho há um grande apreço pelas conquistas obtidas no trato com os Ialanai. A condenação do xamanismo e o envolvimento com a religião cristã imprimiram-lhes um sentido de evolução social muito semelhante ao preconizado pela ideologia militar. Esse sentido de elevação social proporciona às relações de Keradarho com os demais povoados situações inusitadas. Um exemplo disso foi a polêmica em torno da proposta da prefeitura municipal que há alguns anos implantou na região um projeto de “educação culturalmente diferenciada” que previa o ensino relacionado à pesquisa das chamadas “tradições culturais”. Os pastores indígenas de Keradarho foram incansáveis opositores da ideia de uma “escola indígena”, afirmando que queriam a educação do branco e que tal proposta iria fazê-los regredir ao “tempo em que moravam em malocas e tomavam caxiri”.

É possível a partir daí arriscar que uma das principais motivações para a permanência dos koripako próximo ao quartel é a tarefa árdua a que eles se dispuseram de lidar com os sempre perigosos e imprevisíveis Ialanai, tarefa esta que embora cobre um preço caro, os habilita como aqueles que estão “evoluindo” como cristãos e brasileiros. Seus líderes religiosos teriam tomado para si a missão de

domesticação dos ialanai em sua área, o que só é possível por conta de sua superioridade moral e retidão, além de levarem adiante a meta de aperfeiçoamento pessoal através da absorção do que os brancos lhes oferecem: escolas onde seus filhos aprendem o português e os valores do “mundo do branco”, tornando sua identidade como brasileiros algo incontestável.

Lembro que acima relatei que numa das comunidades anteriores a Keradarho o evento me foi narrado de forma totalmente diversa: ao invés de consumo de coca, o delito alegado foi violência sexual. Por que os koripako consideram que o estupro seria uma forma mais “aceitável” de crime que o consumo de drogas? A resposta pode estar no que me disse num ancião de Heerikanan que sempre começava nossos diálogos se desculpando por não saber muito o português: “três coisas os militares nos disseram quando chegaram (na década de 80): se quiserem ficar aqui vocês não podem ajudar guerrilheiro, não usar droga e falar português, porque antes a gente falava mais espanhol”. Aparentemente a violência sexual contra as garotas indígenas é vista como um problema que ofende aos koripako, enquanto que o consumo de drogas ofenderia a ideia de nacionalidade que foi estabelecida ao longo da história do pelotão, e, portanto colocaria em cheque a estabilidade das relações dos koripako com os *Ialanai*. Nada mais racional, então, que perguntar sobre a questão da legalidade das prisões sob termos que não os indispussem comigo, uma *Ialanai*.

Michel Taussig (1993), em seu experimento etnográfico sobre o “espaço de morte” no terror e na cura na região do rio Putumayo, Colômbia, traça um abissal e caórdico panorama do imaginário colonial a respeito dos índios – que oscila pendularmente entre a ferocidade, a periculosidade e o poder. Toda esta construção acaba por convergir a um ponto, não importa onde se originem seus fluxos: a promoção de um “reencantamento” das relações entre os homens a partir da colonização e a confirmação por esta

via do papel redentor da empresa colonial. Interpretando o evento crítico do alto Içana sob esse prisma encontro várias justificativas dentro do quadro de referências do militarismo para a ação dos militares: a ação de “fiscalização de ilícitos” nas fronteiras teria sido justificada e realizada “dentro dos procedimentos padrão” para os casos, conforme afirma o informe do Exército. O caráter humanitário da instituição revelada justamente na “benevolência” com que os indígenas teriam sido tratados, afinal, tudo não passou aparentemente de um “susto”, como as palmadas que uma criança levada pode receber dos pais quando faz alguma travessura. Ninguém saiu prejudicado e não se falou mais no assunto e a resposta do líder indígena à pergunta do general sobre problemas com o quartel foi a que nós vimos acima: “não”.

Não aparece nos relatos militares nenhuma menção à droga apreendida, e fora a denúncia de Carlos Santos e as “confissões”, obtidas de formas questionáveis, não há provas dos delitos alegados. Nenhuma diligência foi feita pelo Ministério Público e nem por nenhum outro órgão público a São Joaquim. O evento crítico no alto rio Içana poderia comportar a mesma discussão tão apaixonadamente abraçada por Geertz (2001) e Richard Rorty (2002) sobre o papel do relativismo etnográfico e as possibilidades da diversidade nas sociedades burguesas? Dificilmente.

Enquanto Geertz defende o relativismo como forma de compreensão intercultural, Rorty afirma que o igualitarismo jurídico das sociedades burguesas modernas (notadamente a norte-americana) supriria a demanda de diálogo, estabelecendo “condições iguais” para os “diferentes”. No evento crítico do alto Içana nem relativismo nem equidade jurídica transparecem, simplesmente por que não há Estado de direito nem diálogo cultural; todo o fato foi resolvido como uma questão “doméstica” e o único apelo para a legalidade foi feito pelos próprios indígenas que não obtiveram resposta, contudo.

O medo e a desconfiança, marcas das

relações coloniais, agudizaram-se a partir daquele dia, como mais um elemento da relação entre índios e militares. Um exemplo é o uso do telefone público do Ministério das Comunicações. Quando perguntei aos homens da aldeia se eles tinham alguma demanda que eu pudesse ajudar a encaminhar, os koripako sempre me falavam sobre o fornecimento de energia elétrica e sobre o orelhão. O telefone, instalado graças à antena de satélite do mesmo sistema Gesac¹¹ e embora fosse de uso aberto para os civis, foi instalado na área do PEF, o que inibia o uso pelos aldeões. Quando eu perguntava qual era o problema de usar o orelhão, só me diziam que não gostavam de ir ao Pelotão e sempre me pediam que escrevesse uma carta para que instalassem um orelhão na aldeia. Em geral eles preferiam utilizar para comunicação externa a radiofonia do pólo de saúde indígena, cuja frequência principal é boa parte do dia falada em baniwa e koripako.

O Exército não exagera quando diz que é a única instituição brasileira a “levar a sério” a Amazônia. Os investimentos em infra-estrutura para as unidades militares na região, além do aumento do contingente humano nos últimos anos, são realmente assombrosos. Entretanto é fato que os Pelotões dependem dos indígenas bem mais do que estes dependem dos Pelotões. Além da mão-de-obra barata, utilizada especialmente na abertura de áreas para pistas de pouso, micro-usinas elétricas e na construção dos pelotões, os soldados indígenas garantem para a inteligência militar o domínio da língua local, sem o qual eles pouco saberiam do que se passa na área, já que a radiofonia, como já foi dito, é boa parte do tempo operada na língua indígena. Quando as aeronaves com suprimento atrasam, as famílias militares e o próprio Pelotão eventualmente recorrem

11 O Gesac foi um programa articulado pelo Ministério das Comunicações para a inclusão digital através de terminais com conexão de internet via satélite em lugares de difícil acesso. Em São Joaquim, a antena conecta pontos de acesso e um orelhão público, instalado nas dependências do pelotão. Na Amazônia o Comando Militar da Amazônia é um dos parceiros do Gesac, abrigando os telecentros e fazendo parte de sua manutenção.

às trocas com o povoado para obter comida. Por outro lado, os indígenas vêm a presença do Pelotão como uma importante fonte de prestígio da aldeia frente às comunidades vizinhas e uma fonte de recursos do mundo dos brancos como gasolina, roupa e víveres, mas a relação está longe de se estabelecer sob bases simétricas ou simbióticas.

Se na década de 60 e 70 os grupos indígenas foram considerados um problema estritamente “militar”, consequência da ditadura instaurada no país, a década de 90 foi palco de grandes conquistas para os povos indígenas que viram a maior parte de suas terras reconhecidas e demarcadas. Algumas áreas como alto rio Negro, entretanto, guardam ainda componentes fortes da influência militar, onde o investimento em postos militares é notadamente mais acentuado que em outras áreas também fronteiriças, contexto no qual a ausência da noção de igualdade jurídica transforma indígenas em estrangeiros em sua própria terra.

Seu Márcio Mandu fala pouco o português e sua carta foi traduzida do koripako por uma das netas. Nela não aparecem cobranças legais, apenas o desejo de um pedido de desculpas – uma fala pública – que colocaria fim ao sentimento de agressão instaurado pelo evento do dia 29 de setembro de 2007:

[Os militares estavam] Procurando cocaína por engano, por outras pessoas. Esta surpresa que aconteceu na minha casa causou muitas preocupações como tristeza, desânimos na comunidade, até capaz de ficar adontado tanto de preocupação sobre este assunto que aconteceu dentro de minha casa. Ainda aguardo desculpa dos militares. Pelo contrário, eu Márcio Mandu Gregório, com muito carinho, eu desculpei a todos pelo que aconteceu comigo.

Os koripako tentaram num primeiro momento se comunicar com os Ialanai utilizando a linguagem favorita destes: a palavra escrita. A ineficácia dessa estratégia revelou-se quando os brancos insistem no uso da palavra pública através da chegada do General que pergunta publicamente se há algum

problema entre a comunidade e o Pelotão, ao que o líder indígena responde da única forma possível frente a esta situação de coação mascarada de diálogo, negando. Lembro o trecho do documento que afirma o desejo dos koripako em manter um bom relacionamento com o Exército. Esse desejo sobreviveria sem essa negativa, tendo em vista uma convivência tão estreita?

Seria fácil dizer que evento crítico no rio Içana pautou-se por uma série de desencontros que inviabilizaram a ação da justiça e da cidadania: se por um lado os Koripako não estariam dispostos a pagar o preço de uma acusação oficial dos vizinhos militares, por outro a justiça não comporta o silêncio. Tal equação é equivocada, uma vez que houve uma tentativa de diálogo por parte dos indígenas. Eles escrevem cartas, fazem relatórios, se expõem, se arriscam por meio daquilo que aprenderam como sendo a forma preferida pelos brancos: o documento. Não encontraram resposta. Apenas o Exército enviou representantes.

Num contexto em que o Estado brasileiro faz-se quase ausente e o desrespeito à lei é tratado como assunto “doméstico” de determinada instituição, parece uma consequência quase natural que não haja outros arranjos possíveis que não o da banalização de determinadas formas de violência. O evento crítico no Rio Içana revela que o marco de relacionamento entre Estado e povos indígenas no Brasil necessita de mais reflexão sobre a assimetria de seus sujeitos. Embora seja um país democrático, as Forças Armadas no Brasil gozam de um estatuto diferenciado que suponho ser resquício dos vinte anos de regime de exceção capitaneado pelos militares a partir de 1964.

A despeito do que estabelece o artigo 6º. da Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho sobre a necessidade de consulta às comunidades atingidas por projetos e ações administrativas do poder público que incidam sobre suas áreas, da qual o Brasil é signatário, temos hoje uma legislação que ampara a instalação de unidades

militares em áreas indígenas à revelia de seus moradores (Decreto 4.412 de 2002 e Decreto 6.513 de 2008). Tal situação estabelece que a governança dos povos indígenas sobre suas terras parece ser cada vez mais estrangulada no Estado Brasileiro. Torço para que esta não seja uma tendência.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

DAS, Veena. 1995. *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*. Delhi, Oxford University Press.

FOIRN. 2008. *Violência de militares contra indígenas no Rio Içana: Carta ao ministro da defesa Nelson Jobim e ao Ministério Público*. São Gabriel da Cachoeira Setembro.

FOUCAULT, Michel. 1976. *Histoire de la sexualité*, I. Paris, Gallimard.

FOUCAULT, Michel. 2002. *A verdade e as formas jurídicas*. 3ª ed. Rio de Janeiro, Nau Editora.

GEERTZ, Clifford. 2001. Anti-Anti relativismo. In: *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

GEERTZ, Clifford. 2001b. Cultura em pedaços: cultura e política no final de século. In: *Nova luz sobre a antropologia*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará.

JOURNET, Nicolas. 1988. *Les jardins de paix: Étude des structures sociales chez les Curripaco du Haut rio Negro*. Tese de Terceiro Ciclo. Paris: École des Hautes Études em Sciences Sociales.

MEIRA, Marcio 1996. Conferência: Uma nova história do rio Negro. *I Simpósio dos Povos Indígenas do rio Negro: Terra e Cultura*. Universidade do Amazonas/FOIRN, pp. 121-148.

OLIVEIRA, João Pacheco (org.). 1990. *Pro-*

jeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras. (Antropologia e indigenismo, 1). Rio de Janeiro: UFRJ; PETI-Museu Nacional.

OVERING, Joanna. (1991) A estética da produção: o senso de comunidade entre os Cubeo e os Piaroa. *Revista de Antropologia*, n. 34, p. 7-33

PEIRANO, Mariza (1997). G. Onde está a antropologia? *Mana*, 3(2). p. 67-102.

RAMIREZ, Henri. (2001). *Dicionário Baniwa*. Manaus, Editora da Universidade Federal do Amazonas.

RORTY, Richard. (2002). Sobre o etnocentrismo: uma réplica a Clifford Geertz. In: *Objetivismo, relativismo e verdade*. Escritos filosóficos I, Relume Dumará.

TAUSSIG, Michael. (1987). *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. Tradução Carlos Eugênio de Moura. São Paulo: Paz e Terra.

WRIGHT, Robin M. (2002). "Ialanawinai: o branco na história e mito baniwa". In: Bruce Albert e Alcida Rita Ramos (orgs). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*. São Paulo: Editora Unesp; Imprensa Oficial do Estado.

WRIGHT, Robin M. (2009). The Art of Being Crete: The Baniwa Protestant Ethic and the Spirit of Sustainable Development, *Identities*, Volume 16 (2), pp. 202 - 226.

WRIGHT, Robin M. (2009b). The Fruit of Knowledge and the Bodies of the Gods. In: WRIGHT, R.M., ed. The Religious Lives of Amazonian Plants. Special issue of the *Journal of the Society for the Study of Religion, Nature and Culture*. Vol. 3(1): 126-53.

WRIGHT, Robin. M. (1999). "O tempo de Sophie: história e cosmologia da conversão baniwa". In: Transformando os deuses: os

múltiplos sentidos da conversão entre os povos indígenas no Brasil. Campinas: Editora da Unicamp.

WRIGHT, Robin. M. (2004). “As tradições proféticas e cosmologias ‘cristãs’ entre os baniwa”. In: *Transformando os deuses: igrejas evangélicas, pentecostais e neopentecostais entre os povos indígenas no Brasil*. Vol 2. Campinas: Editora da Unicamp.

WRIGHT, Robin. M. (2005). *História indígena e do indigenismo no alto rio Negro*. São Paulo: Instituto Socioambiental: Mercado das Letras.

XAVIER, Carlos Cesar Leal. (2008). *A cidade grande de Ñaperikoli e os petroglifos do Içana – uma etnografia de signos baniwa*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, Universidade Federal do Rio de Janeiro: Museu Nacional.

Recebido de 30 de Agosto de 2011

Aprovado em 08 de Novembro de 2011

TRADIÇÃO, IDENTIDADE E REGIÃO

ALGUNS APONTAMENTOS SOBRE OS ASPECTOS TEÓRICOS DO PROJETO DE MAPEAMENTO ARQUEOLÓGICO E CULTURAL DA ZONA DA MATA MINEIRA

ANA PAULA DE PAULA LOURES DE OLIVEIRA*

RESUMO

No presente artigo problematizaremos o conceito de tradição e as associações estabelecidas com identidade étnica e particularismos regionais, utilizando como pano de fundo os desdobramentos do Projeto de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata mineira. Trata-se de pesquisa desenvolvida desde o ano 2000 pela equipe do Museu de Arqueologia e Etnologia Americana/UFJF, que já permitiu a identificação e registro de mais de 20 sítios arqueológicos relacionados à tradição Tupiguarani e o estudo pormenorizado de pelo menos seis assentamentos e seus respectivos acervos. Nesse contexto, buscaremos analisar a operacionalidade da categoria geral tradição Tupiguarani, tendo em vista a diversidade cultural que parece ter caracterizado o passado pré-colonial da área.

Palavras-chaves: Tradição, Tupiguarani e Zona da Mata mineira.

ABSTRACT

In this paper, we discuss the concept of tradition and the associations established with ethnic identity and regional particularities, using as background developments the Projeto de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata mineira (Project of Archaeological and Cultural Mapping of the “Zona da Mata” Region, Minas Gerais, Brazil). This research is conducted since 2000 by team of the Museu de Arqueologia e Etnologia Americana/UFJF, which has already allowed the identification and registration of more than 20 archaeolo-

gical sites, related with Tupiguarani tradition and detailed study of at least 6 settlements and their collections. In this context, we will seek to analyze the effectiveness of the general category Tupiguarani tradition, in view of the cultural diversity that seems to have characterized the pre-colonial past of the area.

Keywords: Tradition, Tupiguarani and Zona da Mata of Minas Gerais

RESUMEM

En el presente artículo problematizaremos el concepto de tradición e sus relaciones con identidad étnica y particularismos regionales, utilizando como ejemplo los desdoblamientos del Proyecto “Mapeamento Arqueológico y Cultural de la Zona da Mata mineira”. Trátase de investigación desarrollada desde el año 2000 por el grupo de investigadores del Museo de Arqueología e Etnología Americana/UFJF, que ya permitió la identificación y registro de aproximadamente 20 sitios arqueológicos relacionados con la tradición Tupiguarani, además de los estudios pormenorizados de seis asentamientos y sus respectivos conjuntos materiales. En ese contexto, intentamos analizar el carácter operativo de la categoría general tradición Tupiguarani, considerándose la diversidad cultural que ha caracterizado el pasado pre colonial de la región.

Palabras-clave: Tradición, Tupiguarani y Zona da Mata de Minas Gerais.

* Universidade Federal de Ouro Preto. Departamento de Museologia. Pesquisadora do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

Não são poucos os conceitos que suscitam controvérsias na arqueologia brasileira desde sua institucionalização, mas sem dúvidas o de tradição é o mais cotado. Desenvolvido inicialmente no âmbito das reflexões histórico-culturalistas e mais tarde reelaborado pela ecologia cultural no contexto norte-americano, foi transposto para o cenário brasileiro por conta da atuação do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRO-NAPA) na década de 1960. Esse foi o início de uma história marcada por debates exaltados e críticas muitas vezes fundamentadas em mal entendidos, que atingiram o seu ápice nos movimentos revisionistas que emergiram no final da década de 1980 e, mais especificamente, nas discussões travadas a partir de 1990 (Barreto 1999/2000)¹.

Neste artigo, objetivamos discutir o conceito a partir de uma perspectiva crítica, tendo em vista sua adoção nas pesquisas desenvolvidas pela equipe do Museu de Arqueologia e Etnologia Americana/UFJF (doravante MAEA-UFJF). Em suma, abordaremos as relações estabelecidas entre tradição, identidade e particularismos regionais, refletindo acerca da utilização da categoria geral “tradição Tupiguarani”, levando em conta as interpretações que o registro arqueológico da área vem suscitando.

O CONTEXTO ABORDADO: AS PESQUISAS DO MAEA-UFJF NA ZONA DA MATA MINEIRA

O projeto de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata mineira teve início no ano de 2000, com o apoio financeiro e institucional de prefeituras locais

1 Vale mencionar, nesse cenário, a realização do XIII Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira no ano de 2005, ocorrido em Campo Grande, no Mato Grosso do Sul. As problemáticas inerentes à atribuição de identidades ao registro arqueológico se tornaram o destaque do simpósio intitulado “Fronteiras territoriais e identidades socio-culturais: as causas e os significados da variabilidade artefactual dos registros arqueológicos”, organizado por Fabíola Andrea Silva e Adriana Schmidt Dias. As reflexões gestadas na oportunidade foram publicadas dois anos depois, em artigos de Dias (2007), Schaan (2007), Silva (2007), Monticelli (2007), Hilbert (2007) e Oliveira (2007).

que estabeleceram convênios de colaboração bilateral com o MAEA-UFJF, que viabilizaram a permanência da equipe nos diversos municípios abarcados pelo projeto. Ao longo dos mais de dez anos de desenvolvimento das pesquisas foram vários os apoios recebidos das agências de fomento a pesquisa e extensão². No que tange à sua constituição, a proposta pode ser situada em um lócus interdisciplinar, visando o desenvolvimento da Arqueologia aliada ao instrumental da Antropologia, da Etno-história, da História e outras disciplinas afins. O principal objetivo do projeto desde sua elaboração tem sido a identificação, registro e preservação do patrimônio arqueológico e cultural, através dos diversos subprojetos que visam: a) a valorização da memória e da oralidade; b) a conscientização para o patrimônio de um modo geral; c) a criação de museus regionais; d) a caracterização florística e faunística da região; e) o georreferenciamento; f) a promoção das potencialidades locais através da elaboração de programas especiais para desenvolvimento sustentável e, g) a formação de profissionais qualificados, entre outros (Loures Oliveira & Monteiro Oliveira 2001)³.

No desenvolvimento das pesquisas, maior atenção foi dispensada ao exame do contexto histórico e etno-histórico em questão. Foram consultados os textos produzidos pelos viajantes naturalistas que percorreram as Matas Mineiras nos séculos XIX e XX⁴, a documentação referente à administração colonial e imperial, e as fontes secundárias produzidas por historiadores e linguistas, que discutiram as origens dos diversos grupos indígenas que habitaram a região (Lou-

2 Referimo-nos fundamentalmente ao apoio conferido pela FAPEMIG, pelo CNPq, pelo Programa de Bolsas de Iniciação Científica da Universidade Federal de Juiz de Fora (BIC-UFJF) e pelo Programa de Extensão da Universidade Federal de Juiz de Fora.

3 Esta é uma síntese dos objetivos do citado projeto, datado de 2000, que estão presentes no Projeto Executivo do MAEA-UFJF

4 Trata-se fundamentalmente dos textos de Freireyss (1982), Wied-Neuwied (1958), Debret (1978), Spix e Martius (1979), Rugendas (1979), Eschwege (1818), Burmeister (1980), Ehrenreich (1886) e Noronha de Torrezão (1889) entre outros.

res Oliveira 2003).

Com o exercício, foi possível verificar que a maioria das interpretações históricas tradicionais sobre o passado da Zona da Mata mineira, condiciona o início de sua colonização à abertura do Caminho Novo por Garcia Paes Lemes, no início do século XVIII (Mercadante 1975; Castro 1987; José 1965). Foi durante a devassa do território para a implementação do empreendimento que aconteceram os primeiros contatos com os índios denominados Puri, Coroado e Copopó, amalgamados sob a designação genérica de Tapuia (Ibid).

Trata-se de grupos relacionados pela maioria dos pesquisadores ao tronco linguístico Macro-Jê (Rodrigues 1986). De acordo com Monteiro (1995), Tapuia foi o termo utilizado pelos colonizadores para denominar os índios pouco afeitos aos contatos, que habitavam o interior da colônia, em oposição aos Tupi, que residiam na costa. De modo geral, populações pertencentes ao tronco linguístico Macro-Jê e Tupi-guarani são etnicamente distintas e essa diferença seria bem marcada na sua produção material (Ribeiro 1983). Enquanto os Tupi possuíam cultura material relacionada pelos arqueólogos à tradição Tupiguarani, os Macro-Jê poderiam ser vinculados à tradição Una (Luft 1999).

No entanto, a despeito da configuração histórica atestada para a região, os primeiros resultados do Projeto de Mapeamento Arqueológico e Cultural da Zona da Mata mineira trouxeram dados que permitiram pensar em uma diversidade bem maior no tocante à ocupação indígena. Os sítios identificados (Tabela 1) são, em sua maioria, pré-coloniais, localizados em topos de colinas, com altitudes entre 200 e 700m, declividades variáveis, classificados como sítios a céu aberto colinares, lito-cerâmicos e unicomponenciais. Eles são ainda congruentes na sua inserção em relação à rede hidrográfica, com declividades mais suaves voltadas para cursos d'água navegáveis. Além disso, apresentam cultura material que pode ser relacionada à tradição Tupiguarani. De modo

geral, os vestígios estão localizados a pouca profundidade (de 20 a 30cm) e com estratigrafia perturbada pelo uso do arado (Loures-Oliveira 2007).

Tabela 01 – Sítios pré-coloniais da Zona da Mata mineira (adaptado de Loures-Oliveira, 2007)⁵

Sítio	Município	UTM	Altitude
Santa Rosa	Rio Novo	693099 7622591	481m
Mata dos Bentes	Rio Novo	690224 7620010	440m
Primavera	São João Nepomuceno	702618 7617899	590m
Poca	São João Nepomuceno	713452 7615863	493m
Goiabeira	São João Nepomuceno	704452 7619650	415m
Teixeira Lopes	Juiz de Fora	643259 7591633	678m
Emílio Barão	Juiz de Fora	643391 7591053	691m
C. Maranhão	Carangola	796001 7704594	780m
Córrego de Areia	Mar de Espanha	710869 7576992	366m
Vista Alegre	Mar de Espanha	704130 7579562	482m
Verônica	Chiador	704513 7564914	270m
Coqueiros	Lima Duarte	633980 7588374	720m
Estiva	Guarani	701957 7635715	490m
Novo Horizonte	Guarani	701957 7635717	488m
Capela	Guarani	701470 7636695	430m
Cemitério	Guidoval	728484 7651729	295m
São Felipe	Belmiro Braga	655736 7559199	480m
Vargem Linda	Leopoldina	0736510 7624540	259m

Dos mais de 30 sítios identificados até o momento, seis já foram efetivamente escavados e tiveram seus dados sistematizados. São eles: Emílio Barão e Teixeira Lopes, situados

⁵ Vargem Linda é um Sítio registrado pela Profa. Lina Kneip, na década de 1990.

no município de Juiz de Fora; Primavera e Poca na cidade de São João Nepomuceno, Mata dos Bentes no município de Rio Novo e, por fim, Córrego do Maranhão no município de Carangola (Loures Oliveira 2006a). No contexto desses estudos pode-se observar que, se os documentos escritos raramente admitiam a possibilidade de grupos pertencentes à família linguística Tupi terem ocupado a Zona da Mata mineira, os trabalhos arqueológicos conduzidos suscitavam outras interpretações (Mageste 2008).

Isso porque nos sítios abordados foi evidenciada uma cultura material que apresenta muitas congruências com aquela pesquisada por Buarque (2002, 2009) em sítios ocupados por grupos ancestrais dos Tupinambá no estado do Rio de Janeiro. A similaridade ficou ainda mais evidente com a análise detalhada da cerâmica do sítio Córrego do Maranhão, que revelou uma semelhança notável no que diz respeito às formas e motivos decorativos (Prous 2006; Buarque 2009; Loures Oliveira 2009).

Essa configuração instou os pesquisadores a examinarem os relatos produzidos por autores quinhentistas e seiscentistas, que descreveram as sociedades habitantes da costa, à época dos primeiros contatos. O objetivo foi detectar alguma referência sobre a presença de tais populações nas regiões mais interioranas do país (Mageste 2008).

Com o exercício, foi possível verificar as informações fornecidas pelo padre Antônio Vieira (1928), que no século XVI escreveu sobre grupos locais Tupinambá⁶, com hábitos e costumes semelhantes aos habitantes do litoral e que se localizavam muito longe da costa. Por sua vez, Anchieta (1933) afirmou que populações Tupinambá, que povoaram a região do Rio de Janeiro, mantinham contato frequente com grupos fixados entre 13 a 300 km para o interior, distância que abarcaria a Zona da Mata mineira.

Nesse sentido, não seria de todo improvável a possibilidade das Matas mineiras te-

rem sido ocupadas por grupos ancestrais dos Tupinambá, tendo em vista a presença dessas sociedades na região já na época do contato. Contudo, junto com tal constatação veio o seguinte questionamento: até que ponto o conceito de tradição Tupiguarani nos permitiria operacionalizar interpretações desse tipo e, nesse caso, se poderíamos conjecturar a respeito da presença de falantes de línguas Tupi na região em um passado ainda mais remoto, tendo em vista as datações apresentadas pelos sítios Mata dos Bentes e Córrego do Maranhão, algo em torno de 1300 ± 150 AP e 1750 ± 200 respectivamente.

Essa problemática foi o ponto de partida para as reflexões acerca da utilização do conceito de tradição na Arqueologia Brasileira, buscando desse modo contextualizar a posição adotada pela equipe do MAEA-UFJF em suas pesquisas. O que percebemos é que falar de tradição inevitavelmente demanda analisar o histórico do conceito bem como as associações que são feitas entre categorias de identidade étnica e mais recentemente, com os particularismos regionais.

O HISTÓRICO DE UM CONCEITO

O ponto de partida para a elaboração do conceito de tradição foi o trabalho de McKern (1937). Depois de anos de debate, as reflexões iniciais foram incorporadas ao trabalho de Gordon Willey & Philip Phillips (1958), que desenvolveram um guia prático para a condução de pesquisas arqueológicas comprometidas com o *corpus* teórico-metodológico do histórico culturalismo. Tendo em vista a ênfase conferida por esta abordagem aos procedimentos tipológicos, com vistas à elaboração de uma seriação cultural, foram definidas unidades arqueológicas que permitissem articular, a partir da cultura material, três dimensões fundamentais na elaboração de uma história cultural de uma sociedade pretérita: espaço, forma e tempo.

Nesse sentido, a ideia de fase acabou por ser enquadrada como pertencente a unidades arqueológicas básicas. Foi definida

6 A designação Tupinambá é utilizada para se referir a um grupo étnico básico, que revela em seu sistema sociocultural os mesmos traços fundamentais (Fernandes 1989:17).

como o conjunto de traços que poderiam ser distinguidos de todas as outras características similarmente concebidas. Por sua vez, o conceito de tradição referia-se a unidade integradora, sendo, portanto, uma “continuidade temporal representada por configurações persistentes em tecnologias únicas ou outros sistemas de formas” (Willey & Phillips 1958: 37; Dias 2007: 62). Não é, pois, difícil concluir que fase e tradição foram pensadas inicialmente enquanto ferramentas metodológicas. De caráter eminentemente classificatório, promoveriam a sistematização necessária para a integração histórico-cultural.

No cenário brasileiro, a divulgação dos conceitos de tradição e fase ocorreu devido à atuação do Programa Nacional de Pesquisas Arqueológicas (PRONAPA), coordenado pelo casal de americanos, Betty Meggers e Clifford Evans. Os objetivos pretendidos pelo Programa já são mais que conhecidos pelos pesquisadores e quase sempre são criticados por supostamente estarem relacionados a uma forma tradicional e antiga de se fazer arqueologia (Hilbert 2007).

Críticas à parte, o que o PRONAPA queria de fato era entender a dinâmica do povoamento pré-colonial no território brasileiro. Por isso, se dedicaram a prospecções sistemáticas de amplas áreas, coleta de material para seriações, de modo a evidenciar a mudança cultural. De forma semelhante ao que tinha sido exposto por Willey & Phillip (1958), definiram tradição como sendo “grupos de elementos e técnicas que se distribuem com persistência temporal” (Chymz 1966: 35). Por sua vez, fase seria uma categoria menor, que incluiria “qualquer complexo de cerâmica, lítico e padrões de habitação, relacionados no tempo e no espaço” (Ibid: 14).

O diferencial entre a utilização dessas ideias em nosso contexto refere-se à aplicabilidade prática que ela acabou adquirindo. Se no cenário norte-americano, fases e tradições relacionavam-se respectivamente a categorias metodológicas capazes de promover a sistematização histórico-cultural, no Brasil

o enquadramento de sítios arqueológicos em fases e tradições passou a constituir o objetivo final e muitas vezes principal das pesquisas desenvolvidas (Schaan 2007; Dias 2007).

Sobre esse assunto, Dias (2007: 63) nos oferece informações mais detalhadas. No cenário brasileiro, a definição de fases desconsiderou premissas relacionadas à comparação de aspectos cronológicos, “que deveria reger sua integração em uma tradição”. Já o conceito de tradição cada vez mais se afastava de sua concepção original, destinado a “descrever fenômenos de continuidade temporal relacionados a aspectos de natureza tipológica”. Isso, porque, as fases passaram a ser correlacionadas a comunidades autônomas ou semi-autônomas, enquanto tradições representavam entidades tribais ou linguísticas.

Para todos os efeitos, não podemos deixar de comentar que as críticas feitas ao PRONAPA e a aplicabilidade dos conceitos de fase e tradição não podem ser encaradas como um consenso entre os arqueólogos brasileiros. Nesse sentido, os dois exemplos mais representativos são as postulações de Alves (2002) e Hilbert (2007), que chegam ao ponto de questionar a própria vinculação do PRONAPA a tendências histórico-culturalistas, relacionando-o muito mais ao neoevolucionismo e a ecologia cultural.

Ao contrário do alegado por Dias (2007) e Schaan (2007), Hilbert (2007) não acredita que os pesquisadores do Programa estabeleçam relações diretas entre vestígios arqueológicos e etnias a partir do conceito de tradição. Para ele, Meggers e Evans defendiam a associação entre tradições e fases arqueológicas a troncos linguísticos e grupos étnicos somente quando a cultura material estudada fosse associada de modo inquestionável a populações indígenas conhecidas historicamente.

Em termos práticos, a denominação fase deveria ser adotada por se encontrar isenta de qualquer conotação etnográfica, permitindo a avaliação de “entidades arqueologicamente reconhecíveis”, não implicando

em nenhuma “significação tribal ou linguística” (Meggers 1970 *apud* Hilbert 2007:128). Por sua vez, no contexto das ideias evolucionistas, a definição de uma tradição arqueológica teria muito em comum com o estabelecimento de uma espécie biológica, onde os tipos cerâmicos atuavam como equivalentes de populações biológicas.

De toda sorte, é fato que no âmbito do PRONAPA foram definidas as grandes tradições ceramistas, onde cada uma contava com um número significativo de fases. Para os propósitos desse estudo, dedicaremos maiores atenções às considerações tecidas sobre a tradição Tupiguarani.

IDENTIDADE ÉTNICA E A TRADIÇÃO TUPIGUARANI

A definição mais difundida para a tradição Tupiguarani foi elaborada pelo PRONAPA (1969), no final da década de 1960:

Após a consideração de possíveis alternativas, não obstante suas conotações linguísticas foi decidido rotular como “Tupiguarani” (escrito numa só palavra) esta tradição ceramista tardia amplamente difundida, considerando já ter sido o termo consagrado pela bibliografia e também a informação etnohistórica estabelecer correlações entre as evidências arqueológicas e os falantes de línguas Tupi e Guarani, ao longo de quase todo litoral brasileiro.

Outra elaboração conceitual para a tradição foi proposta por Igor Chmyz (1969: 8), que na II parte do Manual de Arqueologia a definiu como:

Uma tradição cultural caracterizada principalmente por cerâmica policrômica (vermelha ou preta sobre engobo branco e ou vermelho), corrugada e escovada, por enterramentos secundários em urnas, machados de pedra polida, e, pelo uso de tambe-tás.

O termo acabou por ser definitivamente consagrado em 1972, com a publicação do “Índice das Fases Arqueológicas Brasileiras”, pelo Museu Paraense Emílio Goeldi. Nele

foram listadas todas as tradições, com suas respectivas fases constituintes, evidenciando o desejo de promover uma padronização dos termos arqueológicos utilizados pela comunidade acadêmica. Desse modo, definiu-se a tradição a partir de elementos tecnológicos quantitativos, conferindo grande ênfase à decoração pintada e ao tratamento de superfície corrugado. Os pesquisadores do Programa levaram também em conta a relação da cerâmica com grupos fixados na faixa costeira, pertencentes ao tronco linguístico Tupi-guarani (Oliveira 1991; Schiavetto 2003).

Como visto, não é possível afirmar que associações linguísticas entre o registro arqueológico e grupos historicamente conhecidos não era um dos objetivos do PRONAPA. De fato, uma consulta aos relatórios produzidos é suficiente para demonstrar que os pesquisadores amalgamaram em uma única classe, um conjunto de grupos étnicos que habitavam a zona litorânea, desde o norte ao sul do país. Através de características muito gerais da cerâmica, foram integrados diferentes grupos étnicos, que até onde se sabia, só compartilhavam de uma mesma produção material.

Devemos mencionar que essa associação não foi inaugurada pelo PRONAPA. Na verdade, ela já vinha sendo realizada no Brasil muito antes do estabelecimento de uma arqueologia propriamente científica. Desde o final do século XIX, os pesquisadores já tinham percebido as semelhanças entre a cerâmica produzida por grupos relacionados falantes de línguas Tupi, conhecidos historicamente, com a cultura material evidenciada em sítios arqueológicos da costa brasileira, em locais onde as fontes etno-históricas atestavam a ocupação por grupos Tupinambá, Guarani, Tamoio, Tupina, entre outros. Na verdade, o que os envolvidos no Programa fizeram foi delimitar o alcance conceitual do termo, padronizando a sua grafia e principais características, de modo a torná-lo inteligível e operacional de Norte a Sul do país (Oliveira 1991; Scatamacchia 1990; Noelli 1993).

Para todos os efeitos, em um cenário teórico mais amplo, estudos desenvolvidos no âmbito da etnoarqueologia e etnologia levantaram críticas severas às associações entre cultura material, tronco linguístico e grupo étnico (Viveiros de Castro 1996; Jones 1997; Lima 2011). Atualmente afirma-se que tais associações se fundamentam em um conceito normativo de cultura, típico do histórico-culturalismo, que na prática acaba por impor duas premissas às pesquisas arqueológicas. A primeira é a de que as semelhanças detectadas na cultura material são sempre fruto de grupos sociais portadores de uma mesma identidade cultural, linguística e étnica. A segunda é que pessoas diferentes, vivendo em lugares diferentes e em tempos diferentes, e que porventura apresentem uma cultura material semelhante, obrigatoriamente devem ter o mesmo tipo de comportamento (Lima 2011). Nesse sentido, as variações no registro arqueológico são explicadas em termos de fase e tradições e nunca a partir do conceito de inovação (O'Brien & Shennan 2009).

Nas últimas décadas, no contexto internacional, os perigos de se relacionar cultura material, língua e identidade étnica foram amplamente discutidos em livro editado por Shennan (1994), "Archaeological Approaches to Cultural Identity", que reuniu os artigos de pesquisadores comprometidos com a temática. Um dos trabalhos mais emblemáticos é a etnoarqueologia desenvolvida por Ann Osborn (1994), com os U'Wa das encostas orientais dos Andes colombianos. A autora percebeu uma grande variabilidade na produção material, que poderia ser facilmente interpretada por um arqueólogo como o produto de tradições distintas ou quem sabe de diferentes fases. Porém, em contexto etnográfico, a pesquisadora verificou que tal variação foi gestada no interior de uma única sociedade, sendo compartilhada ao mesmo tempo pelo grupo.

Outro estudo de repercussão foi o livro "The archaeology of ethnicity. Constructing identities in the past e present", de Sian Jones

(1997). Para a autora, a apreensão de categorias como identidade cultural e etnicidade só é viável na Arqueologia quando se tem uma compreensão bem ampla de contextos culturais pretéritos, construída a partir de dados de diferentes naturezas, que permitam o reconhecimento das organizações sociais que tiveram lugar no passado. Somente dessa forma é possível examinar a dinâmica que caracterizou tais sociedades e se libertar de explicações que acabam por cristalizar o comportamento humano.

Retornando ao contexto brasileiro, apesar da penetração dos trabalhos produzidos no exterior, as associações diretas entre cultura material, identidade étnica e tronco linguístico continuam a ser realizadas. Em boa medida, essa postura não deixa de ser confortável, na medida em que contamos com uma vasta documentação descrevendo os hábitos e costumes dos grupos falantes de línguas Tupi. Desse modo, a partir da identificação entre cultura material e famílias linguísticas, é possível recorrer às informações disponíveis, pelo menos para os grupos Tupi, vislumbrando, assim, a possibilidade de se libertar de uma abordagem puramente tecnológica da cultura material.

Um dos trabalhos mais representativos nesse sentido é o doutorado de Brochado, "An Ecological Model of The Spread of Pottery and Agriculture Into Eastern South America", de 1984. No estudo, Brochado incentivou abertamente a construção de analogias entre populações indígenas pré-coloniais e aquelas conhecidas historicamente. Para ele (1984: 565)

Se não forem estabelecidas relações entre as manifestações arqueológicas e as populações que as produziram, o mais importante terá se perdido. Assim as conotações etnográficas das tradições e estilos cerâmicos não devem ser evitadas, mas, pelo contrário, deliberadamente perseguidas.

Na prática, o autor desmembrou a tradição Tupi-guarani em duas subtradições, "Guarani" e "Tupinambá", relacionando-as aos grupos étnicos que receberam essa de-

nominação. As definições foram baseadas na predominância de determinados tipos cerâmicos, tais como acabamentos plásticos e pintura. Por sua vez, os elementos menos chamativos da cultura material foram relegados ao segundo plano. Essa premissa orientou a construção de modelos para explicar migração e dispersão da cerâmica, sempre fundamentados nas datações disponíveis e presença/ausência de elementos decorativos.

O aspecto mais interessante do trabalho de Brochado é o fato do pesquisador entender a Arqueologia como uma forma de se perceber a História Indígena. Desse modo, buscou se afastar dos trabalhos descritivos e quantitativos que foram produzidos no âmbito do PRONAPA e identificou os processos culturais que foram responsáveis pelas rupturas e continuidades entre o passado pré-colonial e o histórico. Não seria errado dizer que o trabalho de Brochado se aproxima em muitos pontos da Arqueologia Social desenvolvida nos outros países da América Latina, principalmente México, Colômbia, Chile e Venezuela, que apresentaram uma concepção bem particular do conceito de tradição.

Não nos estenderemos muito sobre esse assunto, porém devemos mencionar as premissas que orientaram a perspectiva: o reconhecimento da Arqueologia como ciência social; a possibilidade de evidenciar linhas de mudanças e permanências entre o passado e o presente; e, principalmente, a percepção de que a história dos grupos passados só poderia ser obtida através do uso de categorias analíticas gerais, como por exemplo, a de tradição, que é imbuída de implicações étnicas e de identidade cultural (Lumbreras 1974; Patterson 1994).

Digno de nota é o fato do trabalho de Brochado ter incentivado o desenvolvimento de estudos regionais, comprometidos com o ideal de evidenciar as especificidades locais das tradições arqueológicas. Essa perspectiva se tornou mais visível nas décadas de 1990 e 2000, com a profusão de trabalhos acadêmicos abarcando extensos territórios e, em muitos casos, complexos regionais (Araújo

2001). Não podemos esquecer a variedade de estudos relacionados com a Arqueologia Preventiva, principalmente no tocante a empreendimentos lineares, que acabou por instar os arqueólogos a entenderem a conformação arqueológica de vastos recortes geográficos.

Nesses estudos, é possível observar que o regionalismo emerge como uma espécie de panacéia, capaz ao mesmo tempo de sepultar ou corroborar todas as críticas que o conceito de tradição e sua associação com identidade étnica possam vir a suscitar. Aqueles que defendem o conceito de tradição como uma categoria classificatória de caráter geral, buscam encaixar as coleções arqueológicas em modelos pré-concebidos, ratificando as analogias diretas, na medida em que evidenciam apenas aquelas características que tornam possível essa inserção.

Já para os que acreditam que o conceito é insuficiente para abordar identidade étnica e linguística, os estudos regionais se prestam a função de mostrar na cultura material tudo aquilo que é excepcional e que não pode ser relacionado a concepções gerais e muito menos a grupos historicamente conhecidos. Ambas as situações configuram um círculo vicioso, que em nada contribui para o avanço teórico-metodológico da questão. Isso, porque, o conceito de tradição é sempre reificado ou rebatido, sendo raramente refletido.

Outro problema refere-se à própria utilização da noção de regional. Não é de hoje que a Arqueologia vem se valendo do termo sem nunca se deter em discutir as suas origens e implicações. O que não deixa de ser curioso, já que o conceito de região tem evocado profundas discussões teóricas desde meados século XVIII, que culminaram na criação de uma disciplina específica, a Geografia. Desse modo, existem diferentes conceitos de região, cada um deles relacionados a correntes específicas do pensamento geográfico (Carvalho 2002).

O QUE OS ARQUEÓLOGOS ENTENDEM POR REGIONAL?

Para entender o significado do termo regional adotado nas pesquisas arqueológicas é preciso primeiro compreender, ainda que brevemente, como esse conceito se conformou no âmbito da Geografia. Uma das primeiras concepções de região é a de região natural, que emergiu de forma sistematizada no final do século XIX, principalmente por conta dos incipientes estudos geográficos elaborados na França e Alemanha. Logo o termo se expandiu, ganhando outros países. Trata-se de definição pensada por Friedrich Ratzel, que entendia região como uma porção da superfície terrestre, dimensionada de acordo com escalas territoriais diversificadas e caracterizada pela uniformidade decorrente da combinação dos elementos da natureza, tais como a vegetação, o relevo, a geografia, entre outros. O determinismo ambiental é evidente na concepção, o que acabou por angariar críticas severas (Fonseca 1999).

Um dos principais críticos foi Vidal de la Blanche, francês que encabeçou uma corrente do pensamento geográfico denominada de Possibilismo. A perspectiva foi responsável pela elaboração do conceito de região geográfica. De acordo com a vertente, a concepção não deveria abarcar somente o aspecto natural, mas também as relações estabelecidas entre os homens e o seu meio. A região geográfica comportaria não só a extensão territorial de uma paisagem, mas também os componentes humanos que ali se distribuíam. Esses aspectos deveriam ser relacionados de modo harmonioso pelo geógrafo no seu esforço de delimitação (Claval 1981).

A partir da década de 1950 o conceito de região é novamente colocado a prova no âmbito da Geografia. Richard Hartshorne defendeu que as diferenciações de regiões não deveriam se calcar apenas nas relações harmoniosas estabelecidas entre o homem e a natureza, mas a partir da integração dos fenômenos heterogêneos, que tiveram lugar em uma determinada porção da superfície da terra. Desse modo, estabeleceu métodos

próprios para abordagem regional: o método ideográfico, que se pautava numa análise singular de determinado território, buscando evidenciar os vários elementos que o tornava específico; e o método nomotético, de caráter generalizante e que tinha como principal objetivo permitir comparações entre regiões distintas de modo a evidenciar possíveis regularidades (Lencioni 1999).

Essa concepção de região foi suplantada em meados da década de 1950, com a ascensão do enfoque conhecido como Nova Geografia, perspectiva imbuída de um caráter positivista. A região foi definida como um conjunto de lugares, que apresentassem menos diferenças internas, do que externas entre si. Para mensurar as diferenças, os pesquisadores defenderam o uso indiscriminado de técnicas estatísticas, tornando a delimitação de uma região, um problema matemático (Fonseca 1999).

A Nova Geografia apontou ainda a dificuldade de se trabalhar com uma única definição, criando novas categorias, que deveriam ser usadas de acordo com os interesses da pesquisa desenvolvida. Assim, estabeleceu-se a região homogênea, relacionada à similaridade apresentada por uma área no tocante aos seus aspectos ambientais e produtivos; região funcional, definida a partir das influências de um local sobre outro; região polarizada, que estabelece um recorte a partir das atividades humanas que são desenvolvidas em um local; e por fim, região plano, que se fundamenta nas estratégias econômicas empregadas em um determinado lugar (Carvalho 2002).

A partir da década de 1970, com os ataques cada vez mais ferozes ao positivismo, as concepções elaboradas pela Nova Geografia saem de cena, dando lugar às formulações desenvolvidas no âmbito de uma geografia mais crítica e humanista. As três definições mais populares são interconectadas e continuam sendo utilizadas pelos geógrafos até hoje. Definiu-se a região de vivência, pensada como o resultado de articulações, embates e reivindicações de atores sociais em

busca de poder e dominação. Isso pode vir a configurar também uma região de poder, que é delimitada pela dinâmica de acumulação capitalista, que é por essência desigual e combinada, o que culmina na caracterização de uma região do capital (Fonseca 1999).

Frente a este cenário, fica mais do que evidente que a adoção da ideia de região e consequentemente a defesa por particularismos regionais nas pesquisas arqueológicas é algo de veras complexo. Provavelmente devido ao fato da Arqueologia permanecer em descompasso com as proposições da Geografia, apesar de beber constantemente de seu manancial teórico-metodológico, pelo menos desde meados do século XVIII. Nos trabalhos arqueológicos, o termo região é usado para se referir ao espaço natural, definido pelo binômio território e elementos da natureza. Uma concepção que já foi criticada e soterrada pelos geógrafos há mais de 100 anos.

Podemos explicar essa defasagem a partir da constatação de Dunnell (2006). Para o pesquisador, as pesquisas arqueológicas carecem de uma expressão mais explícita de teoria. Isso, porque, os arqueólogos se esmeram em debater histórico-culturalismo, processualismo e pós-processualismo, mas se esquecem de discutir as diversas conceituações que suas unidades mais básicas de análise suscitam. Na maioria das vezes, elas aparecem na bibliografia de forma contraditória, desvinculadas de seu sentido real.

CONSIDERAÇÕES FINAIS: TRADIÇÃO E IDENTIDADE ÉTNICA NAS PESQUISAS DO MAEA-UFJF

No tocante ao processo de ocupação da Zona da Mata mineira, esse panorama teórico é o suficiente para nos alertar dos perigos que são inerentes ao emprego de associações ente cultura material, tronco linguístico, identidade étnica e particularismo regional. É verdade que seria muito confortável atestar, a partir dos dados arqueológicos disponíveis, uma ocupação inicial de grupos Tupi,

que teria diminuído de intensidade em período histórico para dar lugar aos denominados Tapuia, provavelmente Macro-Jê e inimigos dos falantes de línguas Tupi (Monteiro 1995). Contudo, o que os estudos nos têm revelado é que a ocupação das Matas mineiras por diferentes grupos étnicos foi um processo muito mais complexo.

Os dados empíricos nos informam que tecnologias associadas a diferentes tradições foram contemporâneas, muitas vezes no mesmo recorte geográfico. Esse é, por exemplo, o caso dos municípios de Carangola e Rio Novo. A menos de 20 km do sítio Córrego do Maranhão, interpretado como pertencente à tradição Tupiguarani, encontra-se situado no distrito de Ponte Alta de Minas, o sítio Toca dos Puri, que apresenta elementos têxteis e um arranjo funerário típico de grupos Jê conhecidos etnograficamente. Os dois sítios apresentam datações por C14 que os inserem no mesmo período cronológico, algo em torno de 650 +/- 90 AP (Loures Oliveira 2008:91-96). No caso do município de Rio Novo temos a mesma situação, onde mais de um sítio pertencente à tradição Tupiguarani se encontram a poucos quilômetros da Pedra da Babilônia, onde foi encontrado um conjunto funerário nitidamente relacionado a grupos Jê. Todos muito próximos no tempo e no espaço (Loures Oliveira 2006b:197).

Frente a esse cenário, a utilização do conceito de tradição como o resultado da associação entre cultura material, identidade étnica e tronco linguístico acabam por mascarar a diversidade que parece ter caracterizado o passado de ocupação da região. Visto que seria muito mais fácil isolar as diferentes manifestações arqueológicas, associando a grupos étnicos específicos, do que admitir a possibilidade de um passado dinâmico, marcado por contatos entre grupos portadores de tecnologias diferentes. Ou, quem sabe, pensar na hipótese de grupos semelhantes produzirem uma cultura material diferente e de grupos distintos compartilharem o mesmo tipo de produção material.

É por reconhecer a complexidade do

assunto e por acreditar que se constitui uma “violência interpretativa” (Lima 2011: 18) denominar de Tupinambá ou Guarani grupos que talvez recusassem categoricamente esse etnônimo é que em nossas pesquisas concebemos tradição como pensada originalmente no cenário norte-americano. Como um marco metodológico classificatório poderoso, que nos permite transitar com segurança pelas tipologias que estabelecemos. Quando nos referimos especificamente à tradição Tupi-guarani, é certo que estamos nos referindo a uma cultura material que apresenta um conjunto de características tecnológicas recorrentes em toda a América Latina e não ratificando possíveis implicações étnicas e/ou linguísticas (Loures Oliveira 2006b, 2010).

Na verdade, essa postura vem sendo sinalizada nos estudos mais recentes desenvolvidos no Brasil. Uma expressão concreta é a publicação da série “Os Ceramistas Tupiguarani”, editada por André Prous e Tania Andrade Lima (2008). O desejo de se libertar de associações diretas se encontra expresso no próprio título da série. O termo Tupiguarani é utilizado como instrumento classificatório para se referir aos responsáveis por uma produção material específica. Se estes são Tupinambá ou Guarani, é outra história, já que se tem a noção de que o alcance do conceito de tradição é bastante limitado quando o objetivo é a atribuição de identidades ao registro arqueológico.

Nos estudos desenvolvidos na Zona da Mata mineira, a suposição de que a área foi ocupada por grupos ancestrais dos Tupinambá não se sustentou meramente em correlações diretas (Mageste 2008). Pelo contrário, conjugamos dados de diferentes naturezas, de acordo com as orientações de Jones (1997). Partimos das semelhanças verificadas no sistema de assentamento dos sítios da região com aqueles conhecidos historicamente, das informações provenientes das análises espaciais e das indicações etno-históricas que revelam ter sido as Matas mineiras área tradicional de ocupação Tupinambá. Porém, reconhecemos que este ainda não é

um assunto encerrado que o prosseguimento dos estudos podem nos conduzir por outra direção.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALVES, Márcia Angelina. 2002. “Teorias, métodos, técnicas e avanços na arqueologia brasileira”. *Canindé*, Xingó, 2:9-52.

ANCHIETA, José. 1933. *Cartas, Informações, Fragmentos Históricos e Sermões*. Rio de Janeiro, Livraria Civilização Brasileira.

ARAUJO, Astolfo Gomes de Mello. 2001. *Teoria e método em Arqueologia Regional: um estudo de caso no Alto Paranapanema, Estado de São Paulo*. Tese de doutorado em Arqueologia, Universidade de São Paulo.

BARRETO, Cristiana. 1999/2000. “A construção de um passado pré-colonial: uma breve história da arqueologia no Brasil”. *Revista USP*. São Paulo, 44:33-48.

BROCHADO, José Proenza. 1984. *An ecological model of the spread of pottery and agriculture into Eastern South America*. Tese de doutorado em Antropologia, University of Illinois.

BUARQUE. Ângela. 2000. “A Cultura Tupinambá do Estado do Rio de Janeiro”. In: TENÓRIO, Maria Cristina. *Pré-História da Terra Brasilis*. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, pp.307-320.

BURMEISTER, Hermann. 1980. *Viagem ao Brasil*. São Paulo, Edusp.

CARVALHO, Gisélia Lima. 2002. “Região: a evolução de uma categoria de análise da Geografia”. *Boletim Goiano de Geografia*, 22(1):135-153.

CASTRO, Celso Falabella de Figueiredo. 1987. *Os Sertões do Leste: Achegas para a História da Zona da Mata*. Belo Horizonte,

Imprensa Oficial.

CHMYZ, Igor. 1966. *Terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica*. Manuais de Arqueologia I, CEPA/UFPR, Curitiba.

CHMYZ, Igor. 1969. Terminologia arqueológica brasileira para a cerâmica. *Manuais de Arqueologia II*, CEPA/UFPR, Curitiba.

CLAVAL, Paul. 1981. *Evolución de la Geografía Humana*. Barcelona, Oiko-Tau.

DEBRET, Jean-Baptiste. 1958. *Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil*. Companhia Editora, São Paulo.

DIAS, Adriana Schmidt. 2007. “Novas perguntas para um velho problema: escolhas tecnológicas como índices para o estudo de fronteiras e identidades sociais no registro arqueológico”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, 2 (1): 59-76.

DUNNELL, Robert. C. 2006. *Classificação em Arqueologia*. Apresentação de Astolfo G. M Araújo. Tradução de Astolfo G. M Araújo. Edusp, São Paulo.

EHRENREICH, Paul. 1886. “Über die Puris Ostbrasilien”. *Zeitschrift Ethnologie*, 18:184-188.

ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig von. 1818. *Journal von Brasilien, oder vermischte Nachrichten aus Brasilien, auf wissenschaftlichen Reisen gesammelt*. Weimar, Landes-Industrie-Comptoir, 2v.

FERNANDES, Florestan. 1989. *A Organização Social dos Tupinambá*. São Paulo, Hucitec.

FONSECA, Antônio Ângelo Martins da. 1999. Em torno do conceito de região. *Sitiensibus*, Feira de Santana, 21:89-100.

FREYREYSS, Georg Wilhelm. 1982. *Viagem ao Interior do Brasil*. Belo Horizonte, Itatiaia.

HILBERT, Klaus. 2007. “Cave canem!”: cuidado com os ‘Pronapianos’! Em busca dos jovens da arqueologia brasileira”. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, 2 (1):117-130.

JONES, Sian. 1997. *The archaeology of ethnicity. Constructing identities in the past and present*. London, New York, Routledge.

JOSÉ, Oiliam. 1965. *Indígenas de Minas Gerais: aspectos sociais, políticos e etnológicos*. Belo Horizonte, Imprensa Oficial.

LENCIONI, Sandra. 1999. *Região e geografia*. São Paulo, Edusp.

LIMA, Tania Andrade. 2011. “O problema da atribuição de identidades étnicas a registros arqueológicos”. In: LOPONTE, Daniel; ACOSTA, Alejandro (org.) *Arqueología Tupiguaraní*. Buenos Aires, INAPL, pp. 7-23.

LOUKOTKA, Cestmir. 1937. “La Família Lingüística Coroado”. *Journal Societé Américanist*, Paris, 29:157-214.

LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula. 2003. “A etno-história como arcabouço contextual para as pesquisas arqueológicas na Zona da Mata mineira”. *Canindé*, Xingó, 3: 245-273.

LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula. 2006a. “Sítios arqueológicos da Zona da Mata mineira: alguns aportes para o entendimento dos antigos assentamentos na região”. In: LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula. (org.) *Arqueologia e Patrimônio da Zona da Mata mineira: Juiz de Fora*. Juiz de Fora, MAEA-UFJF, pp.119-156.

LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula. 2006b. “Ruptura, continuidade e simultaneidade cultural: algumas considerações a res-

- peito da diversidade étnica dos grupos indígenas da Zona da Mata mineira no período pré-colonial”. In: LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula. (org.) *Arqueologia e Patrimônio da Zona da Mata mineira: Juiz de Fora*. Juiz de Fora, MAEA-UFJF, pp.193-202.
- LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula. 2008. “Histórico das pesquisas arqueológicas em Carangola-MG”. In: LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula. (org.) *Arqueologia e Patrimônio da Zona da Mata mineira: Carangola*. Juiz de Fora, MAEA-UFJF, pp.87-98.
- LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula. 2009. “Ceramistas Tupiguarani da Zona da Mata mineira”. In: LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula (org.) *Estado da arte das pesquisas arqueológicas sobre a Tradição Tupiguarani*. Juiz de Fora, Ed. UFJF, pp. 9-36.
- LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula. 2010. “Identidades genéricas dos grupos macro-jê e suas implicações para os estudos arqueológicos da Zona da Mata mineira”. *Clio Arqueológica Recife*.
- LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula; MONTEIRO OLIVEIRA, Luciane. 2001. “Patrimônio arqueológico e cultural da Zona da Mata mineira”. *Canindé*, Xingó, 1:1-18
- LOURES-OLIVEIRA, José Carlos. 2007. *Ecologia e Arqueologia da Paisagem: um estudo dos sítios pré-coloniais da Zona da Mata mineira*. Dissertação de Mestrado em Ecologia, Universidade Federal de Juiz de Fora.
- LUFT, Vladimir. 1999. *Da história a pré-história: as ocupações das sociedades Puri e Coroado na bacia do Alto do Rio Pombo (o caso da serra da Piedade)*. Tese de doutorado em História Social, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- LUMBRERAS, Luis. G. 1974. *La Arqueología como Ciencia Social*. Ediciones Histar, Lima.
- MAGESTE, Leandro Elias Canaan. 2008. “Antiguidade Tupi na Zona da Mata mineira: uma abordagem interdisciplinar”. In: LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula. (Org.) *Arqueologia e Patrimônio da Zona da Mata mineira: Carangola*. Juiz de Fora, MAEA-UFJF, pp.141-151.
- McKERN, William C. 1939. “The Midwestern Taxonomic Method as an aid to archaeological culture study”. *American Antiquity* 4:301-313.
- MERCADANTE, Paulo. 1975. *Os Sertões do Leste – Estudo de uma Região: A Mata Mineira*. Rio de Janeiro, Zahar Editores.
- MONTEIRO, John. 1995. *Negros da Terra: Índios e Bandeirantes nas Origens de São Paulo*. São Paulo, Companhia das Letras.
- MONTICELLI, Gislene. 2007. O céu é o limite: como explorar as normas rígidas da cerâmica Guarani. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*. Belém, 2(1): 55-65.
- NORONHA TORREZÃO, Alberto. 1889. “Vocabulário Puri”. *Revista Trimestral IHGB*, Tomo LII, Parte 1a:511-514.
- O'BRIEN, Michael J.; SHENNAN, Stephen. 2009. “Issues in Anthropological Studies of Innovation”. In: O'BRIEN, Michael J.; SHENNAN, Stephen (org.). *Innovations in Cultural Systems. Contributions from Evolutionary Anthropology*. Cambridge, Massachusetts, London, The MIT Press.
- OLIVEIRA, Cláudia. 1991. “Pesquisas sobre a Cerâmica pré-histórica no Brasil”. *Clio Arqueológica Recife*, 1(7):11-88.
- OLIVEIRA, Jorge Eremites. 2007. Cultura material e identidade étnica na arqueologia brasileira: um estudo por ocasião da discussão sobre a tradicionalidade da ocupação Kaiowá da Terra Indígena Sucuri'y. *Cultura e*

- sociedade*. Goiânia, 10(1):95-113.
- OSBORN, Ann. 1994. "Multiculturalism in the Eastern Andes". In: SHENNAN, Stephen. *Archaeological approaches to cultural identity*. London, New York, Routledge, pp. 141-156.
- PATTERSON, Thomas. C. 1994. "Social Archaeology in Latin America: an appreciation". *American Antiquity* 59:531-537.
- PRONAPA. 1969. *Arqueologia brasileira em 1968*. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi.
- PROUS, André. 2006. "Preto no branco: as pinturas sobre cerâmica tupi-guarani da Zona da Mata mineira." In: LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula. (org.) *Arqueologia e Patrimônio da Zona da Mata mineira: Juiz de Fora*. Juiz de Fora, Editar, pp.157-167.
- PROUS, André; LIMA, Tania Andrade (org.). 2008. *Os ceramistas Tupiguarani. Volume I. Sínteses Regionais*. Sigma, Belo Horizonte.
- RIBEIRO, Berta. 1983. *O índio na História do Brasil*. São Paulo, Global Editora.
- RODRIGUES, Aryon Dall'Igna. 1986. *Línguas brasileiras: para o conhecimento das línguas indígenas*. São Paulo, Loyola.
- RUGENDAS, Johann Moritz. 1979. *Viagem pitoresca através do Brasil*. São Paulo/Belo Horizonte, Edusp/Itatiaia.
- SCATAMACCHIA, Maria Cristina Mineiro. 1990. *A tradição policrômica no Leste da América do Sul evidenciada pela ocupação Guarani e Tupinambá: fontes arqueológicas e etno-históricas*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade de São Paulo.
- SCHAAN, Denise Pahl. 2007. "Uma janela para a história pré-colonial da Amazônia: olhando além – e apesar – das fases e tradições". *Boletim do Museu. Paraense. Emílio Goeldi*. Ciências Humanas, Belém, 2(1):77-89.
- SCHIAVETTO, Solange Nunes Oliveira. 2003. *A arqueologia guarani: construção e desconstrução de identidade indígena*. São Paulo, Annablume, Fapesp
- SHENNAN, Stephen (Org.). 1994. *Archaeological approaches to cultural identity*. London, New York, Routledge.
- SILVA, Fabíola Andréa da. 2007. "O significado da variabilidade artefactual: a cerâmica dos Asurini do Xingu e a plumária dos Kayapó-Xikrin do Cateté". *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi*. Ciências Humanas. Belém, 2(1): 41-53.
- SPIX, Johann Baptiste von; MARTIUS, Carl Friedrich Phillipp von. 1979. *Viagem pelo Brasil, 1817-1820*. vol I. Rio de Janeiro, Melhoramentos.
- TENÓRIO, Maria Cristina. 2002. "A Presença Tupinambá em Araruama". In: *Anais do XI Congresso da Sociedade de Arqueologia Brasileira*, Rio de Janeiro, SAB, CD-ROM.
- TENÓRIO, Maria Cristina. 2009. "Pesquisas arqueológicas em sítios Tupinambá em Araruama". In: LOURES OLIVEIRA, Ana Paula de Paula (Org.) *Estado da arte das pesquisas arqueológicas sobre a Tradição Tupiguarani*. Juiz de Fora, Ed. UFJF, pp. 37-65.
- VIEIRA, Padre Antônio. 1928. *Cartas do Padre Antônio Vieira*. Coimbra, Imprensa da Universidade, 3v.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1996. "Comentários ao artigo de Francisco Noelli". *Revista de Antropologia*, São Paulo, 39(2):55-60.
- WIED-NEUWIED, Maximiliano. 1958. *Viagem ao Brasil nos Anos de 1815 a 1817*. São Paulo, Companhia Editora.

WILLEY, Gordon e PHILLIPS, Philip. 1958.
Method and theory in American Archaeology.
Chicago, University of Chicago Press.

Recebido de 29 de Setembro de 2011
Aprovado em 06 de Outubro de 2011

UMA VISÃO ARQUEOLÓGICA DA RELAÇÃO ENTRE CULTURA E AMBIENTE

A INSERÇÃO AMBIENTAL DOS SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS DO MUNICÍPIO DE SÃO JOÃO DO CARIRI, PARAÍBA

CARLOS XAVIER DE AZEVEDO NETTO*

PATRÍCIA DUARTE**

ADRIANA MACHADO PIMENTEL DE OLIVEIRA***

RESUMO

A arqueologia produzida na região Nordeste possui um volume considerável de trabalhos nas mais diferentes temáticas, mas sempre concentrados em pontos específicos do território, sendo o Estado da Paraíba um dos locais com um pequeno número de pesquisas. O presente estudo reflete a proximidade crescente entre os estudos arqueológicos e ambientais, com especial atenção para as questões documentais das memórias coletivas de parcela indígena da sociedade nacional, que podem ser observadas nas formas de ocupação a apropriação dos espaços, configurando a temática denominada de arqueologia da paisagem. No caso do Cariri Paraibano, região de clima semi-árido, as estratégias de ocupação por parte dos grupos indígenas que ali habitaram podem indicar elementos materiais e simbólicos de apropriação do ambiente, relativizando a dicotomia entre natureza e cultura. Assim, o presente trabalho pretende apresentar as ocorrências arqueológicas em uma unidade desta região, o Município de São João do Cariri, através da discussão da configuração ambiental da região, o registro histórico das etnias que habitaram a região antes e durante a colonização europeia e dos sítios Serrote dos Letreiros, Lajedo do Eliseu, Pedra do Jacó, Muralha do Meio do Mundo (Picoito) e Serrote da Macambira, para discutir suas possibilidades modelares.

Palavras-chave: Arqueologia da Paisagem, Relação Sociedade e Meio Ambiente, São João do Cariri.

ABSTRACT

Archaeology in the Northeastern region has produced a considerable amount of work in many different themes, but always focused on specific points of the territory, of which the State of Paraíba is one of the sites presenting the lowest level of research. Considering the increasing closeness between the archaeological and environmental studies, paying special attention on documentary issues related to the collective memories on the portion of the Indian national society, which can be seen in the forms of appropriation and space occupation. In the case of Paraíba Cariri, semi-arid climate region, strategies of occupation by indigenous groups who lived there may indicate elements of ma-

terial and symbolic appropriation of the environment, revitalizing the dichotomy between nature and culture. Thus, this paper intends to present the archaeological occurrences in a unit of this region, the municipality of São João do Cariri, by discussing the region's environmental configuration, the historical record of the ethnic groups that inhabited the region before and during colonization, as well as on Serrote dos Letreiros, Lajedo do Eliseu, Pedra do Jacó, Muralha do Meio do Mundo (Picoito) and Serrote da Macambira sites, to discuss its modeling possibilities.

Keywords: Landscape Archaeology, Society and Environment Relations, São João do Cariri.

RESUMEN

La arqueología producidos para la región Nordeste tiene un considerable volumen de trabajo en los más diversos temas, pero siempre se ha concentrado sobre puntos concretos del territorio, y el Estado de Paraíba uno de los lugares con un pequeño número de estudios. Teniendo en cuenta la creciente estrechamiento de relaciones entre los estudios arqueológicos y del medio ambiente, con especial atención a las cuestiones del documental memorias colectivas indígenas parcela a la sociedad nacional, que pueden ser observados en las formas de ocupación la propiedad de los espacios. En el caso de Cariri Paraibano, región de clima semiárido, las estrategias de ocupación por parte de los grupos indígenas que habitaban allí puede indicar elementos materiales y simbólicos incorporación del medio ambiente, relativizando la dicotomía entre la naturaleza y la cultura. Por lo tanto, el presente trabajo tiene como objetivo presentar las apariciones sitios arqueológicos en una unidad de la región, la Ciudad de São João do Cariri, mediante el debate sobre el entorno de la configuración de la región, el registro histórico de los grupos étnicos que habitaban en la región antes de y durante la colonización sítios Serrote dos Letreiros, Lajedo do Eliseu, Pedra do Jacó, Muralha do Meio do Mundo (Picoito) y vio el y ríos Macambira, para discutir sus posibilidades modelado.

Palabras-clave: Arqueología del Paisaje, Relaciones con la Sociedad y el Medio Ambiente, São João do Cariri.

* Coordenador do projeto - NDIHR/CCSA/UFPB.

** Mestre em Ciências das Religiões/UFPB - Pesquisadora do NDIHR.

*** Mestre em História/UFPB - Pesquisadora do NDIHR.

INTRODUÇÃO

Atualmente, a abordagem dos fenômenos ambientais vem ganhando uma atenção especial nos mais variados estudos realizados no meio acadêmico, devido à busca de um maior entendimento das relações destes elementos com a sociedade em que neles estiveram inseridas. Essa importância pode ser exemplificada pela publicação da Resolução Nº 1 do Conselho Nacional e Meio Ambiente – CONAMA, em 1986, onde estabelece como áreas de estudos ambientais os meios físico, biótico e antrópico. No tocante a este último, pode-se relacionar toda uma preocupação com a preservação e dinamização do patrimônio cultural, como meio de construção e manutenção das memórias coletivas.

No que diz respeito à questão das memórias coletivas relacionadas com determinado ambiente, parte-se das considerações de Certeau (1994) quando se considera o espaço como uma forma de ver e referenciar as ações cotidianas de uma determinada comunidade. Agrega-se a isso o alargamento da noção de documento (Le Goff 2003). Pode-se considerar que o ambiente, enquanto espaço de relações entre elementos integrados incluiria a ação do homem, nos seus mais variados meios de adaptação e sobrevivência. Com isso, o ambiente é um atributo a ser considerado na reconstituição de qualquer evento histórico, em qualquer período, com especial ênfase para as populações indígenas. Não esquecendo de que se insere nessa discussão o *perspectivismo*, como foi salientado por Viveiros de Castro (2002), incluindo as formas de perceber e identificar o mundo a partir da perspectiva de uma cultura, que provocaria a diluição dessa dicotomia entre cultura e natureza.

Assim, o presente trabalho tem como objetivo principal apresentar a situação ambiental dos sítios arqueológicos no Município de São João do Cariri, no Estado da Paraíba, situado no Nordeste brasileiro em um ambiente semi-árido, inicialmente pesquisados por Almeida (1976). Este trabalho

apresenta alguns dos resultados alcançados pelo projeto *Arqueologia do Cariri*, projeto este financiado pelo CNPq, vinculado ao Programa Arqueológico do Cariri Paraibano – PARQCP e ao Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação – PPGCI, do Núcleo de Documentação e Informação Histórica Regional – NDIHR, da Universidade Federal da Paraíba – UFPB.

O AMBIENTE DO MUNICÍPIO DE SÃO JOÃO DO CARIRI

A região Nordeste tem como um de suas características principais a conformação ambiental de seu interior, visto que se trata de um clima semi-árido, denominado genericamente de Caatinga, notadamente frágil e de equilíbrio precário. Esses ambientes possuem um número reduzido de estudos, o que faz deles muito mal conhecidos, quer seja no tocante às suas peculiaridades, quer seja quanto ao potencial de abrigar grandes contingentes populacionais. E em se tratando da preservação de bens culturais, a dificuldade de entendimento, já que quando falamos em ambientes do semi-árido, a preocupação se torna maior devido à dificuldade que o homem desta região encontra para manter a sua sobrevivência, em virtude do pouco conhecimento que se tem desses ambientes e as possíveis estratégias de exploração, em especial no Cariri Paraibano, onde se situa o município em questão.

Nessa região, a Bacia do Rio Taperoá, observa-se que atividades predatórias do meio ambiente, como a exploração das rochas locais, a extração de argila para olarias caseiras e o assoreamento dos rios, causam um impacto no local e isso faz com que afete, diretamente, o patrimônio arqueológico existente, em especial a arte rupestre, pois sofrem sérios riscos quanto à sua conservação, como foi observado por Lax & Almeida (*apud* Watanabe *et al.* 2002).

São João do Cariri, município do Estado da Paraíba (Brasil), está localizado na microrregião do Cariri Oriental. De acordo com o IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística),

no ano 2003 sua população era estimada em 4.777 habitantes, e sua área territorial de 702 km², sendo cortada pela BR 412, principal via de acesso. S. J. do Cariri encontra-se na região mais seca do Brasil localizada no Cariri Paraibano, e seu território era bastante vasto, abrangendo as atuais cidades de Monteiro, Sumé, Serra Branca, São João dos Cordeiros, Cabaceiras, Boqueirão, Campina Grande e outras cidades do Cariri Velho, como era chamada a região.

Sua vegetação característica é a Caatinga que ocupa uma área de 734.478 km² por todo Nordeste do Brasil e é o único bioma exclusivamente brasileiro. Isso significa que grande parte do patrimônio biológico dessa região não é encontrada em outro lugar do mundo além de no Nordeste do Brasil, a qual ocupa cerca de 7% do território brasileiro. Esse tipo de vegetação estende-se pelos estados do Maranhão, Piauí, Ceará, Rio Grande do Norte, Paraíba, Pernambuco, Sergipe, Alagoas, Bahia e norte de Minas Gerais. Ela tem uma fisionomia desertificada, com índices pluviométricos muito baixos, em torno de 500 a 700 mm anuais (IBGE, 2003).



Figura 1: Vista geral do ambiente da região.



Figura 2: Detalhe do ambiente da região.

UMA BREVE ETNO-HISTÓRIA DO CA-

RIRI PARAIBANO

A maioria dos estudos sobre povos indígenas do Nordeste, tradicionalmente, segundo a literatura examinada, se dá com os registros das etnias que eram encontrados no litoral. Mas, segundo Ricardo Medeiros (2002), a utilização de novas fontes e a proposta de novas metodologias e a incorporação de outras áreas de saber, como a Antropologia, a Linguística e a Arqueologia, permite um maior avanço dos estudos culturais desses povos que, na maioria das vezes, não mais estão presentes no nosso território.

Todo esse movimento se deu a partir dos anos 1980, demonstrando uma nova tendência da historiografia brasileira através de uma renovação no estudo das fontes de pesquisa, onde os estudos sobre o período colonial se renovaram e aumentaram, dando maior visibilidade a atores sociais até então esquecidos pela história. Autores como Manuela Carneiro da Cunha (1992), Cristina Pompa (2001) e Beatriz G. Dantas (1992), dentre outros, procuram sempre colocar a história dos povos indígenas numa visão menos estática, de forma que esses povos fossem descendentes de populações que se instalaram por aqui há milhares de anos e ocupavam todo o território brasileiro.

A falta de informações relacionadas às populações que viviam no interior, em muito contribuíram para que ocorressem interrogações sobre os próprios grupos que por lá viviam. Essa generalização não se limita apenas ao topônimo, mas a uma indefinição quanto a alguns aspectos das fronteiras culturais desses povos. Nas observações de Rodolfo Garcia publicadas no prefácio da obra de Mamiani sobre os indígenas que eram denominados Tapuias, apresenta o seguinte:

Sob o nome genérico de Tapuias andaram nos primeiros tempos confundidos com outros índios que infestavam a região de seu domínio. Por isso mesmo, ainda hoje torna-se difícil saber, com absoluta certeza, entre tantas alcunhas tribais, quais eram o de origem Quiriri, que eram os Caraíbas e os Gês. Quiriri alterado em Cariri, é qualificativo

tupi, que significa – calado, silencioso – e que indica, sem dúvida, uma característica etnográfica tanto mais notável quanto se sabe que os outros índios eram palradores incoercíveis. Quiriri aplicar-s-eia propriamente às tribos da Baía: Cariri às tribos do Norte. (Garcia 1968: 21-22)

A descrição utilizada para o que explicaria o termo “Tapuia” incluía a todos os povos que não falassem a língua Tupi. Segundo Lima, ao analisar Gabriel Soares de Souza:

Corre esta corda dos tapuias toda esta terra do Brasil pelas cabeceiras do outro gentio (os povos tópicos), e há entre eles diferentes castas, com mui diferentes costumes, e são contrários uns dos outros (...) são tantos e estão tão divididos em bandos, costumes e linguagem, para se poder dizer deles muito, era necessário de propósito e devagar tomar grandes informações de suas divisões, vida e costumes. (Lima 2003: 35)

Alguns historiadores, quando falam sobre as populações que viviam no interior paraibano, dividem esse território como ocupado por dois grandes grupos indígenas: a nação Cariri e a nação Tarairiú. Sabe-se, ao analisar a diversidade de grupos existentes nesta região, que esse topônimo Tarairiú compreende uma complexidade de populações que se apresentam dispersas e possuem aspectos culturais distintos.

Dizer que as populações denominadas

Tarairiú apresentavam uma homogeneidade em seu aspecto cultural e idiomático seria um pouco complicado, porque, sobre esses povos que viviam no interior paraibano, não encontrados documentos escritos que fossem possíveis agrupá-los de forma a considerá-los como se fossem apenas uma única unidade. Essa afirmativa demonstraria uma contradição relacionada aos aspectos culturais e históricos dos mesmos. Como é observado em Borges (1993) e Mello (1994), pois nestas visões, os Tarairiús são divididos em diversas tribos, como Janduís, Ariús, Pegas, Panatis, Sucurus, Paiacus, Canindés, Genipapos, Cavalcanti e Vidais.

Para Borges (1993), a necessidade de novos estudos sobre os indígenas da Paraíba dificulta a possibilidade de se estabelecer uma classificação que procure explicar sobre os índios que viveram no sertão paraibano. Seria preciso estudar os grupos indígenas Cariris e Tarairiús, pois foram de extrema importância para que se entendesse o povoamento do interior e que hoje em dia se encontram praticamente extintos, de acordo com dados oficiais. Isso é percebido pelo mapa por ele apresentado e, em sua análise consta apenas esses dois grupos indígenas para o interior da Paraíba, chamando os Tarairiús de “verdadeiros tapuias do Nordeste” (Borges 1993: 22).

Medeiros (2003) elabora uma tabela a

Quadro 1: Relação de Aldeias da Capitania da Paraíba sujeitas ao Bispado de Pernambuco em 1746.			
Região	Aldeia	Missionário	Povos
Paraíba	Jacoca	Beneditino	Caboclos de língua geral
Paraíba	Utinga	Beneditino	Caboclos de língua geral
Mamanguape	Baía da Traição	Carmelita da reforma	Caboclos de língua geral
Mamanguape	Preguiça	Carmelita da reforma	Caboclos de língua geral
Mamanguape	Boa Vista	Religioso S. Teresa	Canindé e Xucuru
Taipu	Cariris	Capuchinho	Tapuia
Cariri	Campina Grande	Hábito S. Pedro	Cavalcanti
Cariri	Brejo	Capuchinho	Fagundes
Piancó	Panati	Religioso S. Teresa	Tapuia
Piancó	Corema	Jesuíta	Tapuia
Piranhas	Pega	Sem missionário	Tapuia
Rio do Peixe	Icó Pequeno	Sem missionário	Tapuia

Fonte: Medeiros (2003).

partir de suas pesquisas com os documentos do Arquivo Histórico Ultramarino e da Biblioteca Nacional, mostrando os etnônimos e topônimos que pudessem identificar os grupos indígenas que viviam no sertão da Paraíba.

Os Tarairiú, pela barbárie a eles imposta pelos cronistas coloniais, foram classificados como tapuias que não se apresentam dentro dos denominados Cariri, mas que, ao mesmo tempo, fazem parte do sertão Nordeste, pelo aspecto inóspito considerado nos relatos históricos para essa região. Esses grupos apresentam uma grande capacidade de mobilidade dentro do espaço semi-árido, onde a Caatinga e a seca castigam seus habitantes, mesmo os que já se adequaram ao ambiente hostil.

Os índios de Corso, caçadores-coletores nômades, também conhecidos como bárbaros, andantes, ocupavam grandes regiões – áreas de perambulação – uma vez que a economia extrativista exigia migrações mais extensas a fim de atender as demandas de abastecimento grupais. Não possuíam mais que instrumentos de pedra, osso ou madeira, úteis na caça e coleta. Estes grupos, muitas vezes, eram formados por largos contingentes, divididos em pequenos subgrupos, estratégia necessária como forma de distribuir mais eficientemente as áreas de coleta. (Lima 2003: 44)

Outros índios tapuias que ocuparam a região do atual Cariri paraibano eram os índios Sucurus. Eles ocuparam o sul da Capitania, formando uma área triangular entre as serras de Jacará e Jabitacá e o rio Sucuru, onde hoje está localizada a cidade de Monteiro e algumas cidades circunvizinhas. Suas aldeias se localizavam entre os rios Curimataú e o Araçagi. Durante os conflitos existentes a partir do contato, eles foram levados ao norte da Capitania para combater com os índios Janduys, denominados Tarairiú, que se encontravam na fronteira com o Rio Grande. Os índios Janduys estavam devastando esta região, causando medo aos habitantes do local, oriundos dos processos de expansão das fronteiras de ocupação colonial européia

(Joffily 1977: 119).

Observando o mapa de Curt Nimuendajú (2002), a região do Cariri paraibano demonstra a presença de índios Sucuru, Ariú, Canindé, considerados Tarairiús, por alguns autores, e os próprios Cariri. A partir desse dado, podemos colocar a hipótese de que o etnônimo Tarairiú é utilizado em relação aos Cariri do mesmo modo que o Tapuia é relacionado aos Tupi, ou seja, elementos de classificação que se constroem em oposição ao outro. Essa denominação Tarairiús coloca todos os grupos indígenas que não se denominavam Cariri como uma única etnia, o que não se enquadrava na realidade desses grupos que apresentavam uma grande diversidade cultural. A questão do etnônimo Tarairiús ainda é fruto de discussões na literatura histórica específica.

Cariri é a designação da principal família de línguas indígenas do sertão do Nordeste, onde vários grupos locais ou etnias foram ou são referidos como pertencentes ou relacionados a ela. O *Mapa Etno-Histórico De Curt Nimuendaju* (2002) mostra o deslocamento desses índios e os divide em Kipea-Kariri e Dzubukua, que ocupam espaços distintos geograficamente. Os muitos grupos Cariris existentes ao norte do Rio São Francisco, principalmente nos atuais estados do Ceará, Rio Grande do Norte e Paraíba, enfrentaram a epopéia de uma guerra de extermínio que se seguiu a expulsão dos holandeses e que durou toda a segunda metade do século XVII. Eles ocuparam, preferencialmente, as áreas próximas ao rio São Francisco e seus principais afluentes, seguindo em direção setentrional em busca de outros locais adequados para sobrevivência. Isso é percebido quando Beatriz G. Dantas et al. relata, ao se referir aos povos indígenas do sertão nordestino, analisando os índios Cariri como presente em várias localidades além da região do rio São Francisco. Segundo ela:

Reconhece-se, porém, sem dificuldade, a predominância da família Kariri, presente desde o Ceará e a Paraíba até a porção setentrional do sertão baiano, mas não se definem

bem os seus contornos já que apenas quatro de suas línguas – Kipeá, Dzubukuá, Kamuru e Sauyá – chegaram a ser identificadas e apenas a primeira delas suficientemente bem descrita, ainda no período colonial, graças ao trabalho de Mamiani (1968). (Dantas *et al.* 1982: 432)

As informações contidas no *Mapa etno-histórico de Curt Nimuendaju* (2002), principalmente as que revelam os diferentes etnônimos encontrados no sertão nordestino, de leste a oeste, se observa a presença dos índios Cariri em vários locais do interior paraibano, como no Agreste, Borborema e no atual Sertão. No mapa, ele coloca esses índios como uma família linguística, procurando demonstrar sua distribuição geográfica, assim como faz com as outras famílias e línguas isoladas. Esse mapa, além de distinguir as sociedades indígenas segundo a classificação linguística, as situa em mais de um local, conforme seu deslocamento ao longo do tempo, anotando sob seu nome, e em alguns casos, o ano em que ali se encontravam. Observando uma superposição entre o mapa de Nimuendaju e dos municípios paraibanos abaixo, pode-se inferir a distribuição espacial desses grupos.

DESCRIÇÃO DOS SÍTIOS NO MUNICÍPIO DE SÃO JOÃO DO CARIRI

A região do Cariri foi inicialmente pesquisada na década de 1970, em trabalho pioneiro de Ruth Trindade de Almeida (1979), definido o Estilo Cariri Velhos, filiado posteriormente à Tradição Agreste. Em virtude da baixa pluviosidade e da rede de drenagem muito superficial, essa região apresenta períodos acentuados de seca regularmente. Essa regularidade, de acordo com estudos arqueológicos realizados para regiões similares, no que diz respeito à vegetação hidrologia e demais componentes ambientais a esta (Martin 1997), é presente desde o início do holoceno. Em tais condições, espera-se que as populações pré-históricas tenham encontrado situações semelhantes às atuais, em que pese a interferência da exploração econômica que vêm sofrendo. Para a descrição desses sítios foi levado em conta o seu suporte, a ocupação do suporte, posição do suporte e tipo de sinalização.

Cartograma etno-histórico na Paraíba - 1944



Figura 3: Cronograma etno-histórico na Paraíba – 1944. Fonte: Oliveira (2009), baseado em IBGE (s/d) e Nimuendaju (1987).

SÍTIO SERROTE DOS LETREIROS

A vegetação e o relevo do local onde se localiza o sítio se mostram característicos da região dos Cariri. As pinturas e gravuras foram feitas sobre blocos de rochas que, muitas vezes, se encontram bastante desgastados pelo intemperismo que é comum na região. O local onde se encontram os painéis é de difícil acesso por se encontrar no meio da vegetação típica da região semi-árida, a Caatinga, e por apresentar uma grande quantidade de painéis distribuídos em locais altos como blocos de rochas, com o conjunto de painéis apresentando uma disposição semi-circular, formando um anfiteatro. Esses painéis estão distribuídos de forma aleatória seguindo o critério de sequência de seu feitor. O sítio mostra gravações com frequência de sinais geométricos (circulares e lineares), apresentando apenas no painel 21 pintura rupestre.



Figura 4: Vista geral do sítio.



Figura 5: Exemplo de um dos painéis de gravações picoteadas.



Figura 6: Exemplo de gravação polida (mão).



Figura 7: Exemplo de gravação polida (pegada).



Figura 8: Painel com pinturas com associação com gravações.



Figura 9: Presença de polidor nos sítios.

As gravações em sua grande maioria estão colocadas sobre as rochas horizontalmente, com raros casos verticais, já a pintura encontra-se em face vertical do suporte. As gravações e a pintura apresentam-se muito desgastadas, com bordas muito tênues, devido à ação de intempéries.

SÍTIO LAJEDO DO ELISEU

Está localizado em local acidentado, ao longo de uma subida íngreme, com vegetação típica da região do Cariri, mostrando um cenário árido e não apresentando facilidade de acesso. As gravações foram executadas sobre um lajedo granítico coberto por um tipo de fungo que dá umas colorações douradas, distribuídas horizontalmente. O sítio apresenta-se com gravuras em motivos geométricos lineares e circulares, com interferência atual nas gravações (ação antrópica), e com as gravuras que se limitam à região do córtex da rocha.



Figura 10: Vista geral do painel.



Figura 11: Detalhe do painel.



Figura 12: Detalhe de aproveitamento dos acidentes da rocha.



Figura 13: Detalhes com gravuras de pés picoteadas.

Há vários locais em que o sol e a chuva agiram diretamente sobre a rocha, pois eles se encontram a céu aberto, fazendo com que as camadas superficiais dessas rochas estejam prejudicadas, favorecendo a ação da erosão nas gravuras, aumentando o seu desgaste.

SÍTIO PEDRA DO JACÓ

Encontra-se um pouco mais acima do Lajedo do Eliseu continuando uma subida íngreme e com uma vegetação relativamente fechada, típica da Caatinga, formada por cactáceas das mais variadas espécies. O sítio apresenta-se apenas com dois painéis de pinturas. No painel um a pintura mostra desenhos figurativos, com forma de mão humana. Já no painel dois, as pinturas estão dispostas de forma semicircular. É um local de difícil acesso e as rochas se mostram muito desgastadas, intemperizadas pela ação do sol, vento, chuvas e deposição de sais de rocha, formando uma pátina. Devido a esse fator as pinturas não se apresentam muito visíveis.



Figura 14: Detalhe do painel – motivo linear.



Figura 15: Detalhe do painel – figura bastante alterada.

por se apresentar em local de passagem de veículos. As pinturas encontram-se do lado oposto da via de acesso, o que ajuda na preservação do mesmo, por não deixar visível aos transeuntes da via de acesso o local onde se localizam as pinturas, ocupando a face vertical do mesmo. A vegetação do local é típica da Caatinga mas, em função da ocupação, encontra-se bastante alterada. Este sítio apresenta dois estilos distintos de grafismos, um sobreposto ao outro. Trata-se de grafismos puros, em cor vermelha, em duas tonalidade e texturas, os grafismos circulares e curvilíneos são mais líquidos e de tonalidade mais fraca estão recobertos por grafismos mais lineares, com tonalidade mais forte e de textura pastosa. Existem casos em que a ocupação mais recente recobria um determinado grafismo curvilíneo em toda sua forma, como se estivesse apropriando-se deste signo.



Figura 16: Vista geral do sítio.

SÍTIO MURALHA DO MEIO DO MUNDO (SÍTIO PICOITO)

Apresenta apenas pinturas, com motivos geométricos. Alguns painéis se encontram em melhor estado que outros e, também, apresenta algumas pinturas sem uma identificação concreta. Por ter sido um local de exploração de granito, acredita-se que muito tenha se perdido na implosão das rochas, restando apenas os painéis descritos acima. Este sítio encontra-se em fácil acesso



Figura 17: Vista geral de sobreposição em um dos painéis.



Figura 18: Detalhe de sobreposição no painel.



Figura 19: Detalhe de apropriação de sinal no painel.

SÍTIO SERROTE DA MACAMBIRA

O Sítio apresenta-se já bastante remediado pelo pessoal da polícia civil, que fez averiguações sobre o local, não descartando a hipótese de ele ser local de crime, retirando os restos ósseos sem o devido cuidado e registro estratigráfico e contextual. Em um levantamento posterior no sítio foi percebido outras evidências, especialmente material lítico e material ósseo de animais, que não consta do acervo deixado pelos policiais. Foi possível perceber que através das feições deste local, que se trata de um possível cemitério indígena e foi encontrado por moradores do lugar. A ação de um dos integrantes do Instituto Histórico e Geográfico do Cariri – IGHC, evitou que o material fosse encaminhado para as análises policiais, sendo encaminhado após alguns anos para o NDIHR, da UFPB. O sítio cemitério é um abrigo com

quatro bocas, ou seja, quatro locais de entrada/saída, e, no seu interior, há pedras que estavam deslocadas como se, anteriormente, cobrissem os corpos que lá se encontravam enterrados, segundo depoimento dos moradores locais.

Nesse sítio não se encontra a presença de arte rupestre, mas foram encontrados dois artefatos líticos ressaltando, dessa forma, a suspeita citada anteriormente, de ser um cemitério indígena. A vegetação e o relevo do local apresentam-se de acordo com o clima semi-árido do Cariri e o lugar onde se localiza o sítio é relativamente alto e muito distante da estrada de acesso. Tivemos que contar com a permissão do morador da fazenda onde ele se localiza para que tivéssemos acesso ao sítio. Trata-se de um cemitério onde os restos diretos foram retirados, sem intervenção de arqueólogos, por peritos da polícia local após a denúncia do proprietário das terras. O estado de conservação do material é precário. O número de indivíduos encontrados foi de 17 indivíduos, sendo 15 adultos e duas crianças, com algumas patologias associadas a esforços físicos e prática culturais. Entre os vestígios analisados foi observada a presença de pintura (ocre) em alguns fragmentos de crânio (infantil) e aparas e polimento em epífises distais de alguns ossos, indicando a ocorrência de sepultamentos secundários, como pode ser visto nas fotos abaixo.



Figura 20: Vista geral do sítio.



Figura 21: Exemplo de artefatos encontrados.



Figuras 22 e 23: Ossos de crânio de criança com pigmentação avermelhada (ocre).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

As observações iniciais sobre o conjunto de sítios arqueológicos, até o momento localizado, possibilitam inferir algumas regularidades entre essas ocorrências e as formas ambientais que foram escolhidas para ocupação. Em primeiro lugar cabe apontar a constatação de três conjuntos distintos de evidências arqueológicas, os painéis com pinturas, com gravações e os sítios com sepultamentos. A cada uma dessas ocorrências pode-se indicar um tipo de situação ambiental específica. Vale salientar que as diferentes formas de ocorrência de sítios arqueológicos nessa região estão inter-relacionados, conforme apontam Costa *et al* (2000) e Martin (1997), o que pode indicar pesquisas futuras para evidenciar essa relação.

Para os sítios com gravações, foi observado que sua ocorrência encontra-se associada, de modo geral, a lajedos, ou mesmo a afloramento, horizontais, com figurações geométricas lineares, com raríssimos casos de pontos e círculos, com sulcos muito rasos, sempre a céu aberto. Os suportes dessas gravações encontram-se nos sopés das serras da região, não sendo identificados, até o momento, outros vestígios em cotas mais altas.

Para os sítios de pinturas, estes se encontram em afloramentos graníticos, ocupando várias fácies verticais dos mesmos, não sendo observada nenhuma determinação de orientação magnética dos painéis. Os seus motivos são mais abrangentes que os das gravações, desde geométricos lineares, circulares até figuras que lembram antropomorfos, ocupando paredes verticais ou mesmo pequenos abrigos. Esses sítios encontram-se em cotas mais elevadas que os de gravações, embora sejam ainda próximos aos sopés das serras, não sendo observada nenhuma relação de continuidade entre esses sítios, com exceção do Serrote dos Letreiros, onde um de seus painéis é de pintura.

A terceira forma de ocorrência de sítio arqueológico neste município que foi observada é exemplificada pelo sítio Serrote

da Macambira. Esse sítio é um abrigo-sob-rocha, formado por afloramentos graníticos que forma um salão com três aberturas. Esse sítio não possui pinturas ou gravações rupestres, mas foram encontrados restos humanos diretos e material lítico e cerâmico. Com respeito a esses restos diretos, cabe informar que foram enviadas para Laboratório de Arqueologia da Universidade Católica de Pernambuco para as devidas análises. Esse sítio encontra-se no cume do Serrote da Macambira, ocupando uma das extremidades de sua crista, com evidências de enterramento secundário, uma forma de rito funerário que não é rara para a região. Assim, pode-se considerar que os sítios de pinturas são situados na cota intermediária entre os sítios de gravação e os de sepultamentos, cabendo a questão: Existiria alguma determinante ritual nessa distribuição de sítios? Que motivação seria determinante para essa forma de ocupação? Espera-se que com o desenvolvimento do projeto Arqueologia do Cariri possa, pelo menos, se esboçar respostas para essas questões.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALMEIDA, Ruth Trindade de. 1979. *A arte rupestre nos Cariris Velhos*. João Pessoa, Universitária/UFPB.
- AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. 2003. “Memória e Identidade: a representação através da cultura material”. *Caderno de Estudos e Pesquisas, São Gonçalo*, 19: 13-24.
- AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. 2004. *A Arte Rupestre da Bacia do Taperoá: A ordenação e representação de seus dados*. Projeto de pesquisa. João Pessoa, UFPB. (não publicado)
- AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. 2005. “Memória, Identidade e Cultura Material: a visão arqueológica”. *Revista Vivência*, Natal, 28: 265-276.
- AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de. 1988. “A natureza da informação da Arte Rupestre: a proximidade de dois campos”. *Informare – Cadernos do Programa de Pós-graduação em Ciência da Informação*. Rio de Janeiro, 4(2): 55-62.
- AZEVEDO NETTO, Carlos Xavier de *et al.* 2005. “A inserção ambiental dos Sítios Arqueológicos do Município de São João do Cariri”. In: *Anais do XXIII Simpósio Nacional de História*. Londrina, ANPUH Nacional (CD-ROM).
- BORGES, José Elias. 1993. “Índios Paraíba: classificação preliminar”. In: OCTÁVIO, José & RODRIGUES, Gonzaga (org.). *Paraíba: Conquista, Patrimônio e Povo*. João Pessoa, s/ed., pp. 21-42.
- BRANDÃO, Ambrósio Fernandes. 1977. *Diálogos das Grandezas do Brasil*. São Paulo, Melhoramentos; Brasília, INL.
- CERTEAU, Michel de. 1994. *A invenção do cotidiano*. 6ª ed. Petrópolis, Vozes.
- COSTA, José Jonas Duarte da. 2003. *Impactos Socioambientais das Políticas de Combate à Seca na Paraíba*. Tese de Doutorado em História Econômica, Universidade de São Paulo.
- CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). 1992. *História dos índios no Brasil*. São Paulo, FAPESP/Cia das Letras.
- DANTAS, Beatriz G. *et al.* 1998. “Os povos indígenas no nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 431-456.
- DIEHL, Astor A. 2002. *Cultura Historiográfica – Memória, identidade e representação*, Bauru, Editora Universidade do Sagrado Coração.

- FUNARI, Pedro Paulo. 2003. *Arqueologia*. São Paulo, Contexto.
- FUNARI, Pedro Paulo & NOELLI, Francisco Silva. 2002. *Pré-história do Brasil*. São Paulo, Contexto.
- GARCIA, Rodolfo. 1969. Prefácio. In: MAMIANI, Luiz Vincencio. 1942 *Catecismo da Doutrina Christã na Língua Brasilica da Nação Kiriri (1698)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.
- GASPAR, Madu. 2003. *A Arte Rupestre no Brasil*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- GONÇALVES, Regina Célia. 1998/1999. “A história e o oceano da memória: algumas reflexões”. *Saeculum*, João Pessoa, 4/5: 13-39.
- HALL, Stuart. 2002. *A identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 7ª ed. Rio de Janeiro, DP&A Editora.
- JOFFILY, Irineo. 1892. *Notas sobre a Paraíba*. Rio de Janeiro, Tipografia do Jornal do Comércio de Rodrigues & C.
- LE GOFF, Jacques. 2003. *História e Memória*. 5ª ed. Campinas, Editora UNICAMP.
- LEROI-GOURHAN, André. 1988. “Os caminhos da história antes da escrita”. In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (org). *História: novos problemas*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, pp. 89-97.
- LIMA, Marcos Galindo. 2003. *O Governo das Almas: a expansão colonial no país dos tapuias – séculos XVII e XVIII*. Tese de Doutorado em História – Leiden Universiteit, Holanda.
- LIMA E SILVA, Pedro Paulo de. 2002. *Dicionário de Ciências Ambientais*, Rio de Janeiro, Thex Editora.
- MACHADO, Maximiano Lopes. 1977. *História da Província da Paraíba*. João Pessoa, Editora Universitária/UFPB.
- MAMIANI, Luiz Vincencio. 1942. *Catecismo da Doutrina Christã na Língua Brasilica da Nação Kiriri (1698)*. Rio de Janeiro, Biblioteca Nacional.
- MARTIN, Gabriela. 1997. *Pré-História do Nordeste do Brasil*. 2ª ed. Recife, Universitária/UFPE.
- MEDEIROS, Coriolano de. 1950. *Dicionário Corográfico do Estado da Paraíba*. 2ªed. Rio de Janeiro, INL.
- MEDEIROS, Ricardo Pinto de. 2003. “Entre Guerras, Currais e Missões: Povos Indígenas da antiga Capitania da Paraíba”. In: *Anais Eletrônicos do XXII Simpósio Nacional de História*. João Pessoa, UFPB. Disponível em www.guiajp.com.br (acesso em 2 de fevereiro de 2005).
- MEDEIROS, Ricardo Pinto de. 2002. “Povos Indígenas do Sertão Nordestino no Período Colonial: Descobrimientos, Alianças, Resistências e Encobrimento”. *Revista Fundamentos*, São Raimundo Nonato, 2: 7-52.
- MELLO, José Octavio Arruda de. 1995. *História da Paraíba: lutas e resistências*. João Pessoa, Universitária/UFPB.
- MENDONÇA DE SOUZA, Alfredo. 1991. *História da Arqueologia Brasileira*. Pesquisas, Série Antropologia, São Leopoldo, 46.
- MITHEN, Steven. 2002. *A Pré-História da mente – uma busca das origens da arte, da religião e da ciência*. São Paulo, Edusp.
- NIMUENDAJU, Curt. 1981. *Mapa Etno-histórico*. Rio de Janeiro, IBGE.
- OLIVEIRA, Adriana M. P. de. 2009. *Entre e a pré-história e a história: em busca de uma cultura sobre os primeiros habitantes do cariri*

paraibano. Dissertação de Mestrado em História, Universidade Federal da Paraíba.

PESSIS, Anne-Marie & MARTIN, Gabriela. 2002. "A área arqueológica de Seridó, RN. Brasil: Problemas de conservação do Patrimônio Cultural". *Fundamentos*, São Raimundo Nonato, 2: 187-208.

PROUS, André. 1992. *Arqueologia Brasileira*. Brasília, Editora Universidade de Brasília.

RIBEIRO, B. 1995. "Acheugas à definição de arte indígena". *Interfaces*, Rio de Janeiro, 1: ?-?.

SÃO JOÃO DO CARIRI. 1976. In: *Enciclopédia dos Municípios Paraibanos*. João Pessoa, s/ed.

SALVADOR, Frei Vicente do. 1982. *História do Brasil, 1500-1627*. Belo Horizonte, Itatiaia; São Paulo, EDUSP.

SCHIAVETTO, Solange Nunes de Oliveira, 2003. *A Arqueologia Guarani: construção e desconstrução da identidade indígena*. São Paulo, FAPESP.

SCHNAPP, Alain, 1988. "A arqueologia". In: LE GOFF, Jacques & NORA, Pierre (org.). *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, pp.1-20.

SILVA, Joaquim Perfeito da. "Arte rupestre: conceito e marco teórico". In: *Rupestreweb*. Disponível em <http://repestreweb.tripod.com/conceito.html> (acesso em 24 de março 2006).

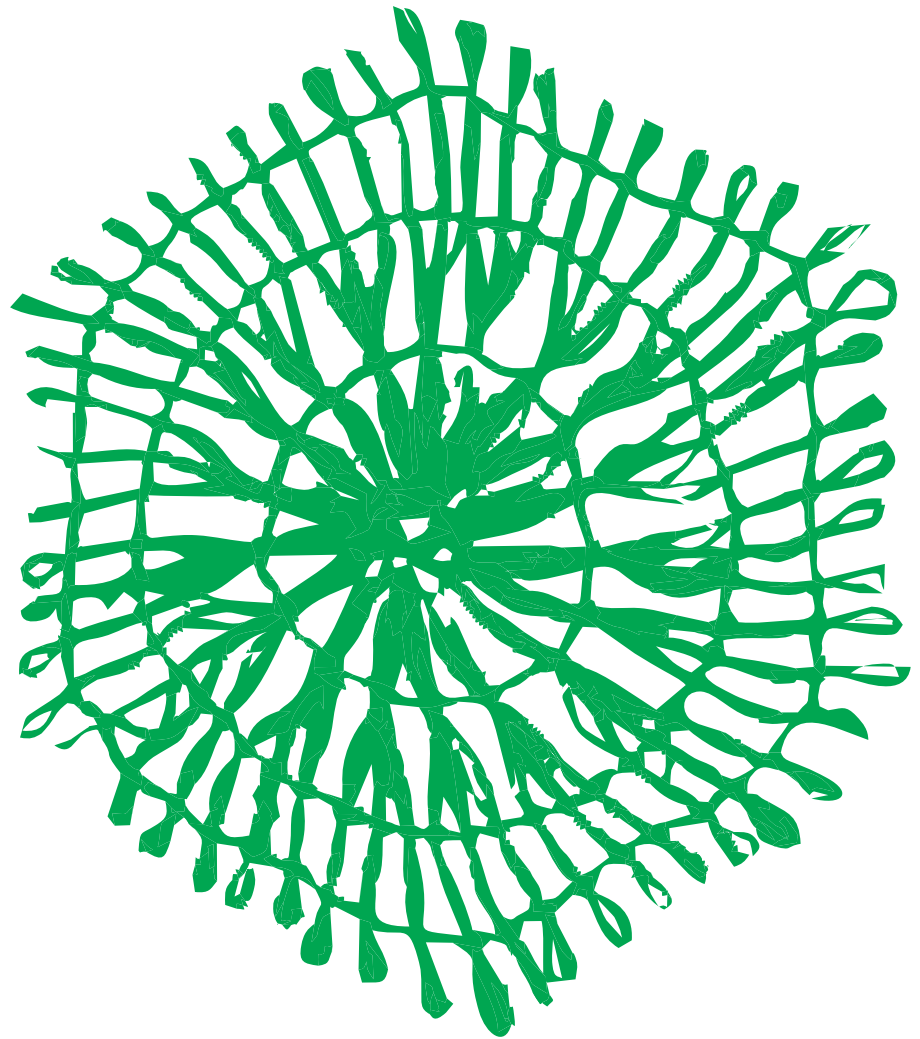
VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. de. 2002. "Perspectivismo e multiculturalismo na América indígena". In: VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. de. *A inconstância da alma selvagem*, São Paulo, Cosac; Naify, pp. 345-399.

WATANABE, Takako *et al.* 2002. *Relatório*

do Projeto Bacia do Taperoá, Paraíba, Brasil. João Pessoa, PRODEMA/UFPB. (não publicado)

Recebido de 23 de Setembro de 2011
Aprovado em 21 de Outubro de 2011

RESENHAS



RESENHA

PEREIRA, Levi Marques. 2009. *Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica*. Dourados, Editora UFGD, 170 pp*

Falar e escrever sobre os Terena é recuperar um importante capítulo da história da antropologia brasileira, como certa vez ponderou Roberto Cardoso de Oliveira (2002). Os Terena, representantes mais meridionais dos povos de língua e cultura aruaque no Brasil, aparecem na literatura antropológica especializada a partir do final dos anos 40, embora os relatos de cronistas, literatos e viajantes sejam anteriores a este período. A primeira grande referência que se tem dos Terena, esta anterior ao século XX, dá conta da sofisticação agrícola e da disposição à convivalidade e ao associativismo com os povos que lhes são estrangeiros, atributos coextensivos à estrutura social indígena.

A literatura e a própria oralidade indígena sugerem que no passado os Terena teriam se confederado aos aguerridos Guaicurú, a fim de evitar as invasões inimigas às aldeias e o saque dos roçados. Em troca de proteção militar os Terena, que se autodenominam Poké'e (gente da terra), abasteciam os Guaicurú com mandioca, milho e outros produtos da lavoura. Sensível a essas características, que aliás são anteriores ao evento do contato, é possível até mesmo avistar, ainda que a título de hipótese, o interesse dos Terena pelo mundo dos brancos como uma transformação estrutural, embora não seja esse o propósito de *Os Terena de Buriti*.

O Livro *Os Terena de Buriti*, do etnólogo Levi M. Pereira, recupera as reflexões de

PATRIK THAMES FRANCO**

um trabalho de investigação pericial desenvolvido na Terra Indígena Buriti em razão de litígio fundiário envolvendo um coletivo Terena. Trata-se de uma tentativa de revisão do produto etnográfico do autor que, em parceria com o historiador Jorge Eremites de Oliveira, visitou aldeias Terena localizadas nos municípios de Sidrolândia e Dois Irmão do Buriti, Mato Grosso do Sul. Dividido em cinco capítulos, esse livro se inclui de modo muito bem vindo a um "movimento de renovação na etnografia Terena" (Pereira 2009:32).

No capítulo inicial, Pereira realiza uma breve revisão bibliográfica das principais etnografias sobre os Terena, enfatizando os trabalhos de Kalervo Oberg e de Roberto Cardoso de Oliveira. O autor aponta as principais lacunas deixadas pelos clássicos, dentre elas a inclusão dos Terena na rede de povos de língua e cultura aruaque, e a descrição adequada da organização social e da sociocosmologia indígena, tópicos ofuscados pelos temas de aculturação e mudança cultural. Na segunda parte, realiza uma crítica à hipótese sustentada pelos clássicos que inadmitte a presença Terena na região como fato anterior ao século XIX.

O segundo capítulo se destaca pela crítica nativa ao conceito ocidental de aldeia, cujo debate recai sobre o conceito Terena de tronco. Inspirado na crítica do material melanésio ao problema geral dos conceitos

* Texto completo disponível em: <http://www.ufgd.edu.br/editora/catalogo/os-terena-de-buriti>

** Doutorando em Antropologia Social (Unicamp)

proposta por Strathern (1988), e auxiliado pelo método genealógico de Rivers, Pereira sugere que a aldeia aparece como uma configuração de troncos. O tronco é uma clara expressão da chefia hereditária. O tronco, ou kurú, se aplica a uma parentela bilateral reunida por relações de consangüinidade em torno do Big Man, e cuja relação com outros troncos configura uma aldeia.

O terceiro capítulo, o mais importante do livro, ou pelo menos o mais citado, é apresentado pelo autor como um “ensaio exploratório” (Pereira 2009:85) sobre os componentes essenciais do ethos Terena. Pereira sugere que os Terena possuem uma “feição típica, facilmente identificável pelos integrantes desse grupo étnico” (Pereira 2009:83), cuja explicação se daria fora do paradigma interétnico. A inclinação à flexibilização e adaptação frente a outras socialidades e outros atributos relacionados a uma estética social do cotidiano, para lembrar Joanna Overing (1999), explica a primazia da convivialidade e diplomacia sobre a predação e o conflito enquanto princípios básicos de ordenamento da vida social.

A inspiração para a formulação do conceito de ethos curiosamente não procede de Gregory Bateson (1958), mas do sociólogo Norbert Elias e seus estudos sobre a sociedade de corte francesa. Pereira sugere que a “formação social” dos Terena (hospitalidade, cordialidade, fino trato, maneira amena de falar) se aproxima, enquanto tipologia, da sociedade de corte (Pereira 2009:96). O conjunto desses componentes daria forma ao ethos, cujo lócus estaria no plano do gesto e da etiqueta (Pereira 2009:103).

O quarto capítulo também explora outro tema de fundamental importância: a relação com a exterioridade. Os Terena nunca negaram o interesse por uma vida integrada ao mundo dos brancos, fato que chamou a atenção de muitos antropólogos interessados nos paradigmas de aculturação. Mais uma vez Pereira se afasta dessas formulações, buscando possíveis respostas não na nação, mas no mundo vivido indígena. O autor nos

remete às redes de relações mantidas com os Guaicurú no Chaco, para mostrar que a facilidade dos Terena em contrair boas relações com o exterior é anterior ao contato com os brancos, e que por isso não se explica apenas por esta via.

O quinto capítulo atende a dois grandes debates: a construção da identidade em cenário interétnico, e a sociocosmologia indígena. A primeira parte fica por conta de uma reflexão sobre o problema da tradição a partir do contexto da modernidade. Mas o ponto forte do capítulo se concentra na segunda parte, onde o autor recupera importantes elementos da sociocosmologia Terena. O discurso de Dona Senhorinha, uma especialista religiosa, revela uma sofisticada cosmologia povoada pelos Natiacha [naati: chefe; acha: mato], uma categoria de seres espirituais que gerenciam a caça e a relação com o animal, uma interessante teoria indígena da natureza e da cultura infelizmente ainda pouco explorada pelos etnólogos.

Os Terena de Buriti é antes de tudo sensível ao mundo vivido indígena. Sem dúvida um importante incentivo para a nova etnologia Terena, cujo foco tem se voltado cada vez mais para temas pouco explorados pelos clássicos, tais como a noção de pessoa, a onomástica, o parentesco e a produção dos corpos e das substâncias. À guisa de conclusão, entretanto sem a pretensão de esgotar o assunto, saliento que além de contribuição à etnologia sul americana, Os Terena de Buriti é também boa literatura. O leitor encontrará não apenas importantes insights, mas também o rigor e a sensibilidade do trabalho de um etnólogo bem (in) formado.

BIBLIOGRAFIA CITADA

BATESON, Gregory. 1958. *Naven*. California, Stanford University Press.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 2002. *Os Diários e suas Margens: viagem aos territórios Terêna e Tükúna*. Brasília, Ed. UnB.

OVERING, Joanna. 1999. “Elogio do Cotidiano: a confiança e a arte da vida social em uma comunidade amazônica”. *Mana*, Rio de Janeiro, 5(1).

STRATHERN, Marilyn. 1988. *The Gender of the Gift: problems with women and problems with society in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.

Recebido de 30 de Agosto de 2011

RESENHA

RUIBAL, Alfredo Gonzáles. *La experiencia del otro: una introducción a la etnoarqueología*. Madri: Ediciones Akal. 2003, 177p.

O livro “La experiencia del otro: una introducción a la etnoarqueología”, de autoria de Alfredo Gonzáles Ruibal, apresenta muito mais do que o título propõe, tendo em vista a amplitude das abordagens e discussões a respeito da etnoarqueologia. Essa obra apresenta uma linguagem clara e didática, dedicada aos profissionais que buscam conhecer melhor o objeto de estudo deste subcampo da Arqueologia. Embora o autor tenha se dedicado a estudar a Idade do Ferro, na Península Ibérica (pesquisa de doutorado), atualmente preocupa-se com a arqueologia contemporânea e com temas como: as guerras, as migrações em massa, entre outros, realizando pesquisas na Espanha, Etiópia, Guiné Equatorial e Brasil.

Ao longo das 177 páginas, divididas em quatro capítulos, são apresentadas questões de cunho teórico-metodológico e reflexões sobre o futuro da etnoarqueologia. Mesmo de forma modesta, o autor ressalta as interfaces entre a etnoarqueologia e outros campos da arqueologia, como a arqueologia histórica, a arqueologia experimental etc., mostrando uma ampliação das pesquisas.

O tema central do livro abrange as perspectivas do pensar e fazer etnoarqueológico. Por se tratar de uma obra em espanhol e ainda não traduzida, o leitor poderá encontrar dificuldade de compreensão requerendo,

LUIZ CARLOS MEDEIROS DA ROCHA*
ANDRÉA LOURDES MONTEIRO SCABELLO**

muitas vezes, leituras prévias.

O primeiro capítulo, “Teoría y Método”, além de trazer um panorama sucinto da etnoarqueologia, apresenta também a função deste subcampo de pesquisa, que tradicionalmente dedicou-se a estudar grupos étnicos prestes ao desaparecimento, investigando a produção da cultura material desses grupos. Esse olhar para a produção da cultura material – da origem à morte – auxiliará os arqueólogos no entendimento dos processos de formação dos registros arqueológicos.

Ruibal, ainda nesse capítulo, apresenta algumas das tendências teórico-metodológicas pelas quais a etnoarqueologia passou e vem passando, sobretudo na perspectiva da arqueologia processual e a pós-processual, citando os seus maiores representantes (Lewis Binford e Ian Hodder, respectivamente), e as pesquisas etnoarqueológicas realizadas por eles. Cita, também, os trabalhos teóricos de etnoarqueologia de autoria de Gustavo Politis, Nicholas David e a Susan Kramer. No entanto, o autor não se prende às pesquisas do chamado mundo anglo-saxônico, mas aborda igualmente aquelas de autoria de pesquisadores franceses (dando um pequeno destaque a estas), belgas, suíços, alemães e latino-americanos. Segundo ele, nesses últimos anos a investigação etnoarqueológica mostrou-se promissora, es-

* Mestrando – PPGAArq - Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia (PPGAArq) Universidade Federal do Piauí – Bolsista CAPES

** Bacharel em Arqueologia e Conservação de Arte Rupestre - Universidade Federal do Piauí

pecialmente através do estudo da variedade cultural no continente sul-americano.

Finaliza o capítulo chamando a atenção para a natureza dos projetos etnoarqueológicos e aos aspectos como a ausência de consenso metodológico; a natureza das generalizações e analogias e das descrições densas, dando destaque as suas experiências na Etiópia.

Os segundo e terceiro capítulos abordam na verdade uma única temática, a da “La Práctica Etnoarqueológica” sob duas perspectivas: a “Vida y muerte de la cultura material”, e da “ Sociedad y mundo material”.

No segundo capítulo, a discussão centra-se especificamente sobre a cultura material estudada pelos etnoarqueólogos, como os materiais líticos, cerâmicos e os metais. O autor faz uma crítica a maneira como a maioria dos arqueólogos se debruça sobre a cultura material, analisando os aspectos tecnológicos e os funcionais, deixando a margem o restante da biografia destes objetos juntamente com suas relações sociais. Apon-ta, com isso, a necessidade de que sejam investigados os vários episódios da vida de um artefato, desde o seu nascimento, uso e até sua morte (apropriando-se aqui do conceito de cadeia operatória).

Nesse livro, os estudos tecnológicos apontam para uma compreensão de que não se devem descrever puramente as atividades de micro-escala, mas entender os processos sociais que ocorrem no seio das mesmas. Deve-se analisar inclusive a forma como os objetos foram abandonados, para permitir o entendimento do processo de formação do registro arqueológico. Para desprendermos das intuições sobre o descarte e abandono dos objetos recomenda-se fazer o uso da tafonomia.

No terceiro capítulo, o autor vai detalhar aspectos da análise da cultura, envolvendo a sociedade e o seu mundo material, trazendo exemplos de vários lugares. A utilização da etnografia nos trabalhos arqueológicos e etnoarqueológicos ganha destaque.

Não obstante, ainda estão presentes questões que demonstram a amplitude que os estudos em etnoarqueologia podem alcançar, a partir das perspectivas de análise das paisagens, dos espaços, do tempo, do gênero, além das próprias etnias, isso tudo a partir da cultura material.

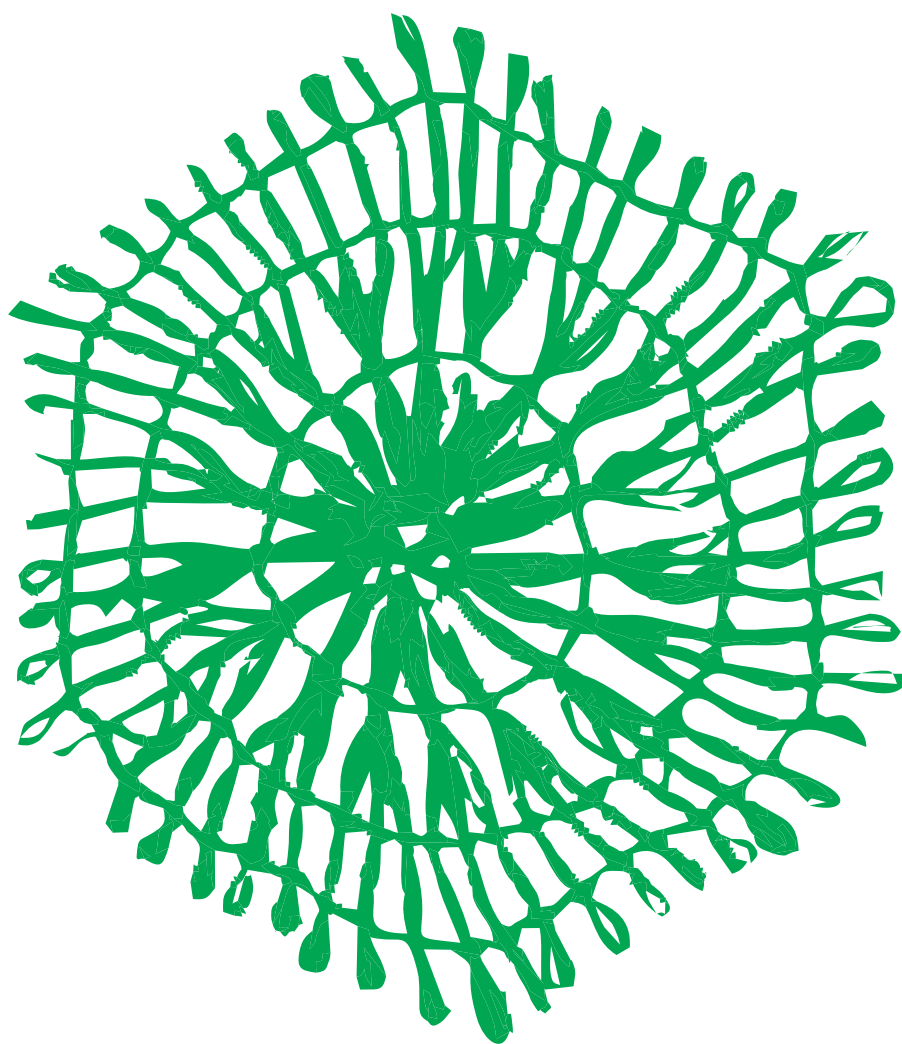
Finalmente, no último capítulo o autor apresenta as perspectivas dessa disciplina ou subdisciplina, chamando atenção para a possibilidade do fim iminente, em função do processo de globalização.

Particularmente, apontamos como um dos pontos fortes dessa obra as reflexões, perspectivas e abordagens que possibilitam um novo pensar, mais ampliado e não limitador sobre o registro arqueológico.

Este livro é sem dúvida uma referência para iniciantes, que almejam realizar trabalhos bem estruturados e uma contribuição para os profissionais que já vêm se dedicando a este fazer arqueológico.

Recebido de 28 de Novembro de 2011

ENTREVISTA



“EU EVITO MUITO CRIAR COISAS QUE SEJAM MITOS, NAS CABEÇAS DOS OUTROS E NA MINHA PRÓPRIA”

ENTREVISTA COM JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA*

JORGE EREMITES DE OLIVEIRA**
MARIO TEIXEIRA DE SÁ JUNIOR***

No final da tarde do dia 8 de dezembro de 2011, após prévio agendamento, realizamos uma entrevista com o antropólogo João Pacheco de Oliveira em seu gabinete de trabalho, no Museu Nacional, órgão da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Desde 1988 ele ali atua como professor e pesquisador vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, o mais antigo do país, criado em 1968. Também atuou como professor visitante em várias instituições sediadas no Brasil e em alguns outros países, como Argentina, Itália e França.

Longe de querermos aqui apresentar uma biografia exaustiva sobre o antropólogo, cumpre registrar que no Museu Nacional João Pacheco de Oliveira foi chefe do Departamento de Antropologia (1988-1990), coordenador do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (1990-1992) e chegou ao cargo de professor titular em 1997. A partir dali tem coordenado vários estudos sobre povos indígenas no Brasil e é bolsista de produtividade em pesquisa do CNPq. No momento também responde pela curadoria das coleções etnológicas do Museu Nacional, onde tem desenvolvido estudos sobre museus, expedições científicas, patrimônio cultural e memória indígena, dentre outros temas.

Em seu currículo consta ainda a orientação de dezenas de dissertações de mestrado e teses de doutorado, bem como a supervisão de vários estágios de pós-doutoramento, a maioria tratando de povos indígenas na Amazônia e no Nordeste do Brasil. Foi presidente da ABA - Associação Brasileira de Antropologia (gestão 1994-1996) e nela por várias vezes tem coordenado a CAI - Comissão de Assuntos Indígenas.

Suas experiências como etnógrafo dos Ticuna do Alto Solimões, na Amazônia, extrapolam a conclusão de uma dissertação de mestrado e de uma tese de doutorado em Antropologia Social, respectivamente defendidas na Universidade de Brasília (1977) e na Universidade Federal do Rio de Janeiro (1986). Exemplo disso é o fato de ter sido um dos fundadores do Museu Magüta, localizado em Benjamim Constant, Amazonas, com passagens pela sua direção nas décadas de 1980 e meados da de 1990, o qual no momento está sob a administração direta do Conselho Geral da Tribo Ticuna.

A entrevista ora divulgada faz parte do dossiê “Terras Indígenas”, cuja publicação inaugura o número 1 da revista eletrônica Nanduty, periódico oficial do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Grande Dourados, criado em fins de 2010. Ao planejarmos previamente a entrevista, tomamos o cuidado de fazê-la o menos formal possível, mais próxima das interlocuções abertas e descontraídas que por vezes realizamos em nossos trabalhos de campo. A ideia foi tratar da história de vida de um dos maiores antropólogos brasileiros da atualidade, ao mesmo tempo em que questões relativas a sua trajetória acadêmica e à atual realidade dos povos indígenas e da Antropologia no Brasil pudessem ter certo destaque. Por isso na entrevista aqui apresentada constam apenas as perguntas feitas por um de nós, embora seu planejamento tenha sido resultado de um trabalho a quatro mãos. Trata-se, em última instância, de um documento sobre o indigenismo, o trabalho do antropólogo e a própria história da Antropologia Brasileira sob o olhar de um dos seus protagonistas.

* Transcrição de Jorge Eremites de Oliveira e Rafael Allen Gonçalves Barboza.

** Universidade Federal de Pelotas/CNPq.

*** Universidade Federal da Grande Dourados.

Feita a gravação da entrevista, providenciamos sua transcrição o mais próxima possível das falas registradas no gravador digital. Além disso, ao longo do texto incluímos notas explicativas que auxiliam o leitor não iniciado no assunto a melhor conhecer certas questões e a se interar de referências bibliográficas e autores citados pelo entrevistado.

Esperamos, enfim, que este trabalho seja um marco na trajetória de um novo periódico brasileiro dedicado à Antropologia e seus campos afins.

Boa leitura!

JORGE EREMITES DE OLIVEIRA (JEO) – A gente queria começar esta entrevista, João, se você pudesse explicar primeiro por quais caminhos decidiu ser antropólogo?

JOÃO PACHECO DE OLIVEIRA (JPO) – Bom, eu acho que um pouco pelo contexto. Às vezes as decisões são muito conjunturais. Eu estudei Ciências Sociais e estava me formando no período militar, no período de repressão muito forte. Então eu acho que havia uma série de motivações para fazer estudos sociais. Mas, em certo momento, me pareceu que um dos estudos que seria possível fazer seria o estudo talvez daquilo que não estava sendo mais diretamente observado pelo Estado e pelo poder. Quer dizer, trabalhar um pouco nas margens, produzir conhecimento sobre o que é considerado irrelevante, sem significação. Então foi isso. Eu acho que não via muita condição, ou não via muita utilidade, se eu fosse me dedicar a outros estudos de assuntos que eram altamente políticos na sua natureza. Então eu acho que isso me levou a trabalhar em situações bem recuadas no Brasil. Ir para Amazônia, trabalhar com índios, uma temática que aparentemente não seria política, mas que permitiria assim um grau de compreensão, um grau de continuidade em relação aos estudos. Eu acho que talvez até eu vendo isso hoje me surpreenda um pouco. Eu já disse isso até em meu memorial de professor, num concurso para professor titular, que depois foi publicado no livro *Ensaio em Antropologia Histórica*¹. Num memorial

1 PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1999. Uma trajetória em antropologia (depoimento). In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, pp.211-263.

muito longo, eu faço. Eu recupero um pouco esse contexto político etc. Agora, é claro que indo mais direto eu até me surpreenda um pouco com essa constatação. Mas é, eu não imagino que seria. Talvez eu não praticasse um romance tão grande ao dizer que já ao nascer eu pretendia estudar índios ou que eu sentia um fascínio nato pela Amazônia, ou qualquer coisa do tipo. Não seria verdade. Eu acho que isso foi sendo construído. Eu acho que o fascínio pelas culturas indígenas foi sendo construído através da bibliografia antropológica e conhecer essas sociedades, através da pluralidade de soluções que elas tinham, e depois a vivência nas aldeias, contato direto com as pessoas, com bibliografias, com as vidas, com as lutas. E eu acho que foi uma trajetória bem diferente. Foi de certo modo interessado na temática social e não no sentido de produzir mudança social. Uma temática sociológica. Interessava os problemas sociológicos. Eu achava que era importante compreender a sociedade, também pensando em transformar, evidente. Mas eu acho que era importante compreender. E eu acho que dentro do contexto universitário isso tem sido comentado por vários professores daqui. A Antropologia nos anos 70 era uma espécie de “ilha de segurança” para você fazer os estudos na concepção dos militares. Eles perseguiram os sociólogos, cientistas políticos, mantinham sob suspensão historiadores e eles achavam que os antropólogos faziam outros trabalhos. Então, curiosamente, eu me lembro como num dos períodos que voltei a campo, tive que passar por um coronel da FUNAI. Um coronel de triste memória chamado Zanoni [...]². Mas é, enfim, e ele em certo momento perguntou: “O que eu vou fazer em campo?” Eu falei: “Vou fazer pesquisa antropológica”. Ele disse: “Sim, o que exatamente?” Aí eu comecei a explicar, mas acho que expliquei alguma coisa um pouco abstrata demais que

2 Ivan Zanoni Hausen, coronel da Aeronáutica e especialista em Estratégia, já falecido, participou da direção da FUNAI (Fundação Nacional do Índio) durante a presidência do também coronel João Carlos Nobre da Veiga, cuja gestão foi no período de novembro de 1979 a outubro de 1981. À época ele foi diretor do então DGPC – Departamento Geral de Planejamento Comunitário do órgão indigenista (cf. <http://pib.socioambiental.org/pt/c/politicas-indigenistas/orgao-indigenista-oficial/galeria-dos-presidentes-da-funai> [acesso em 24/01/2012]).

ele não entendeu. Ele disse: “Sim, vai estudar os potes, os artesanatos, essas coisas que eles vão fazer, né?” Fiquei meio surpreso, mas antes que eu dissesse alguma coisa, ele arrematou: “Não, nada de você trabalhar com terra e nem com a ação da FUNAI dentro da área. Isso não faz parte do seu objeto!”. Quer dizer, exatamente o meu projeto de pesquisa era esse. É claro que era esse porque aqui dentro a gente trabalhava com essas questões, dentro do Museu. Então não houve muita... Acho que a idéia socialmente vigia em relação à Antropologia ajudava exatamente a que se pudesse fazer estudos sem que esses estudos estivessem tão ameaçados assim, como considerada coisas tão perigosas. Isso não quer dizer que a gente não fizesse estudos fora de uma redoma de cristal, ao contrário. A gente sempre. Na prática, os estudos eram muito difíceis. Uma parte da minha pesquisa com os Ticuna, que durou muito tempo, foi realizada sem permissão da FUNAI. É, uma parte do período foi feito durante o período Calha Norte³, lá dentro, e era proibida a presença dos militares lá dentro. Eu nunca pedi autorização a não ser uma autorização. Essa vez que estive com esse coronel, foi um pedido formal via CNPq, Ministério da Ciência e Tecnologia, porque a FUNAI não dava resposta aos nossos pedidos. Então, foi a única vez que eu pedi autorização. Depois disso, sempre pedi autorização e acatei o que o “capitão” da aldeia me dizia. Ele era autoridade e eu tinha que respeitar a autoridade dele, e agir de acordo com aquela autoridade. Mas eu nunca voltei a pedir autorização à FUNAI. Sempre trabalhei com a autorização dos índios. E isso levava a situações complexas. Eu me lembro durante o período Calha Norte. [...] Estava com a minha mulher lá dentro, criança, meu filho Tomas⁴. Estávamos lá os

3 O Projeto Calha Norte se refere a um programa de defesa da região Norte do país, inicialmente dirigido à faixa de fronteira, contando com quatorze bases militares e concebido a partir de 1985, na época do governo José Sarney (1985-1990) (cf. http://pt.wikipedia.org/wiki/Projeto_Calha_Norte [acesso em 24/01/2012]). Desde 1999 o programa está subordinado ao Ministério da Defesa e sobre o assunto há uma publicação oficial, intitulada *Calha Norte 25 anos: a Amazônia desenvolvida e segura*, disponível na Internet (cf. <https://www.defesa.gov.br/index.php/publicacoes/calha-norte-25-anos-a-amazonia-desenvolvida-e-segura.html> [acesso em 24/01/2012]).

4 À época da entrevista, Tomas Paoliello Pacheco de

três fazendo pesquisa e um dos professores indígenas chegou e veio me abraçar de manhã, e estava muito triste. E ele disse que tinha sonhado que nós tínhamos sido presos, levados presos por uma comissão do Exército, que tinha entrado lá e tinha prendido etc. É engraçado. A preocupação dele com a coisa. Claro que nós tínhamos a mesma preocupação. Sabia que corria o risco real de ser qualificado como elemento perigoso, um insuflador dentro da área. Eu estive presente no momento em 88, quando houve um massacre dos índios Ticuna⁵. Eu tive lá. Eu tive, estava em Benjamin Constant. Não fui à área exatamente por saber dos riscos envolvidos, como depois fui ameaçado por coronéis, que se diziam do Conselho da Segurança Nacional, que foram lá investigar o assunto. Enfim, são situações extremamente complexas, que a gente vive junto com índios, mas que, enfim, é delicado. Mas eu acho que se a gente não preservar um pouco da continuidade do nosso trabalho, pelo menos do ponto de vista do objeto do conhecimento, nós estamos perdendo um lado aí nosso, profissional, e acabamos sendo objeto das pressões políticas. Eu nunca fiz isso. Eu sempre mantive em qualquer situação que seja. Eu posso atuar politicamente, mas eu tenho um compromisso de produzir teorias, produzir Antropologia, de fazer etnografia. Eu sempre me ocupo das duas coisas e sempre produzo das duas coisas. Então, eu acho que o Museu, voltando à coisa e fechando, terminando

Oliveira era graduado, mestre e doutorando em Geografia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Realizava estudos no campo da Geografia Humana, precisamente sobre identidades étnicas e territorialidades na região Nordeste, e modernização dos sertões e suas relações com a história da Geografia.

5 Segundo consta no sítio eletrônico do Instituto Socioambiental, o massacre dos Ticuna, também conhecido como massacre da Boca do Capacete, local onde ocorreu, foi feito por madeireiros em 28 de março de 1988, durante uma reunião dos Ticuna das comunidades de Bom Pastor, São Leopoldo, Porto Espiritual e Novo Porto Lima, em Benjamin Constant, estado do Amazonas. Foram assassinados quatro indígenas, dezenove sofreram lesões corporais e nove desapareceram. Em 2001, treze dos quatorze acusados foram condenados por crime de genocídio, com penas que variavam de 15 a 25 anos de prisão, com direito a recorrer da sentença. O massacre teria sido ordenado pelo madeireiro Oscar Castelo Branco, que à época da entrevista se encontrava em prisão domiciliar (cf. <http://pib.socioambiental.org/pt/noticias?id=2977> [acesso em 24/01/2012]).

essa questão, eu acho que o Museu era um ambiente bastante propício para isso. Era um ambiente um pouco de estudos sérios, de estudos condensados, dirigidos. Então foi uma coisa muito propícia. Acho que o Museu neste sentido. Brasília também com Roberto Cardoso de Oliveira era o mesmo circuito. Na verdade, eram lugares diferentes, mas havia uma conexão de pessoas.

JEO – Quais foram suas principais influências em termos intelectuais desde a graduação? O que você leu, enfim, o que lhe influenciou? Autores?

JPO – Jorge, a minha influência foi muito variada. Eu, em certo momento, quis estudar também Filosofia. Eu fiz várias incursões em vários lugares. Então eu acho que influências assim, para chegar à Sociologia, poderia ser Marx, sem dúvida, Weber, Nietzsche – que pra mim foi uma leitura muito importante. Antes de ter lido Durkheim, eu era um leitor muito interessado em Nietzsche. Então, eu acho que talvez foram essas, assim, as leituras mais fortes para levar para Antropologia. Depois, dentro da Antropologia, no curso de Sociologia, influência grande foi aqui do professor Luiz Costa Lima⁶, que era de pensamento muito ligado ao estruturalismo. Profundo conhecedor de Lévi-Strauss. Então, na época, eu li muita coisa com ele. Fui monitor da cadeira dele lá na PUC do Rio de Janeiro, onde eu estudei. E, de certo modo, quando eu vim para cá, para o Museu, eu já conhecia quase toda a obra de Lévi-Strauss, pelo menos até aquele momento a que eu já tinha discutido. Porque o Costa Lima, ele escrevia, ele produzia isso. Ele deu cursos na PUC só sobre o Mitologie. Então, ele era um leitor, ele utilizava a categoria do método estrutural para a análise literária. Então era uma discussão profunda, envolvendo semiólogos etc. Eu acho que se isso me aproximou de certa maneira da Antropologia, pela bibliografia. Mas ao mesmo tempo à medida que eu começava a estudar teoria antropológica, essa teoria me fascinava muito mais do que o estruturalismo. Descobri que eu gostava

6 Ver relação de obras do autor em <http://pt.shvoong.com/books/biography/1659987-luiz-costa-lima-vida-obra/> (acesso em 24/01/2012).

mais da Antropologia do que do próprio Lévi-Strauss, porque ela me parecia mais interessante. Então, quando durante os cursos que eu fiz: Evans-Pritchard, Malinowski, Gluckman, Forde etc. Foram, sobretudo, os ingleses. Foram leituras fundamentais para mim, muito interessantes. Leach... Foram leituras que fizeram a minha cabeça, me mobilizaram profissionalmente a ir a investigar. Então, eu acho que sempre essa etnografia foi muito interessante. Depois, em certa medida, quando dentro dessa tradição, eu acabei definindo meu projeto de pesquisa na área de sociedades indígenas. Aí comecei a fazer uma virada no sentido das leituras, das monografias sobre o Brasil. E aí eu acho que a figura do Curt Nimuendaju, uma figura muito importante de ler e seguir e acompanhar a trajetória dele⁷. David Maybury-Lewis... Eu acho que é uma grande influência. Roberto Cardoso⁸, claro, foi meu professor, foi meu orientador na pesquisa sobre Ticuna e quem, de certa forma, insistiu para que eu trabalhasse com os Ticuna. Embora ele não tivesse continuado a ter pesquisa com os Ticuna, mas os contatos dele com a FUNAI propiciaram que eu fosse até a área, e fizesse o trabalho mais fácil. Enfim, foram esses os contatos, assim. Mas talvez numa direção, chegando aqui no Museu Nacional, sobretudo, a referência maior seria o professor Otávio Velho, com os trabalhos dele sobre fronteira. Campesinato: Moacir Palmeira, Lygia⁹ também. Mas, enfim.

7 O teuto-brasileiro Curt Unkel Nimuendaju (1883-1945) foi um dos maiores etnógrafos que trabalharam no Brasil. Dentre as suas publicações consta o livro *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani*, escrito originalmente em 1914, sob título *Die Sagen von der Erschaffung und Vernichtung der Welt als Grundlagen der Religion der Apapocúva-Guaraní*, resultado de pesquisas realizadas a partir de 1906 (cf. <http://biblio.etnolinguistica.org/autor:curt-nimuendaju> [acesso em 24/01/2012]). Sobre o assunto, ver ainda: PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1999. Fazendo etnologia com os caboclos do Quirino: Curt Nimuendaju e a história Ticuna. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Ensaio em Antropologia Histórica*. Rio de Janeiro, Editora UFRJ, pp.60-96.

8 Sobre a vida e a obra de Roberto Cardoso de Oliveira (1928-2006), acessar o [link](http://pt.wikipedia.org/wiki/Roberto_Cardoso_de_Oliveira) http://pt.wikipedia.org/wiki/Roberto_Cardoso_de_Oliveira e ver, dentre outras publicações, o seguinte livro: AMORIM, Maria Stella. 2001. *Roberto Cardoso de Oliveira: um artífice da antropologia*. Brasília, Paralelo 15 Editores.

9 Lygia Sigaud (1945-2009) foi da primeira turma de

Lygia foi minha professora na PUC. Então eu conto isso, sempre. Eu a conheci antes de conhecer os antropólogos. Li, sobretudo, uma influência grande aqui no Museu, também de certa forma o decano, o Luiz de Castro Faria¹⁰, que era o professor mais antigo da casa. Foi tudo: foi arqueólogo, foi antropólogo físico. Ele fazia de todas. Tocava todos os instrumentos dentro desse Museu. Foi uma influência muito grande a discussão com ele sobre pensamento social brasileiro. Infelizmente não tem continuidade muito essa linha de pesquisa aqui no Museu. Ele não deixou muitos continuadores dessa linha.

JEO – E como que foi o seu encontro com os Ticuna e a influência deles na sua formação de antropólogo?

JPO – Ah, eu acho que eu fui rebatizado no campo, quer dizer, eu defini um projeto de pesquisa sobre os Ticuna a partir da bibliografia, sobretudo de trabalhos na época muito formados pelo chamado totemismo, pelo sistema de classificação. Meu projeto de pesquisa era sobre isso. Envolveria um pouco o parentesco também. É, mas, enfim, a ida ao campo foi outra coisa. Os Ticuna queriam falar de política, de terra, de conquista de terras. Eles queriam falar sobre religião também, mas não a religião do Yo'i e do Ipi, mas queriam falar, no momento, da Santa Cruz, que era um movimento messiânico que estava muito forte. Então, eu tive que

mestrando do PPGAS – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, criado em 1968 (cf. <http://www.ppgasmuseu.etc.br/museu/pages/homenagem-lygiasigaud.html> [acesso em 24/01/2012]). Sobre sua obra, ver ainda o seguinte artigo: LOPES, José Sérgio Leite. 2009. Lygia Sigaud (1945-2009). *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, 24(71): 5-8. Disponível em http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092009000300001&script=sci_arttext (acesso em 24/01/2012).

10 Luiz de Castro Faria (1913-2004) foi um antropólogo de formação holística que chegou a presidir a Associação Brasileira de Antropologia nos períodos de 1955-1957 e 1978-1980 (cf. <http://castrofarria.mast.br/trajetoria.htm> [acesso em 24/01/2012]). Ele participou, na condição de brasileiro e representante do Museu Nacional, da missão científica Vellard/Lévi-Strauss, em atendimento às exigências do Conselho de Fiscalização das Expedições Artísticas e Científicas, criado desde 1933. Sobre o assunto, ver, dentre outras publicações, o seguinte artigo: PEIXOTO, Fernanda. 1998. Lévi-Strauss no Brasil: a formação do etnólogo. *Mana*, Rio de Janeiro, 4(1): 79-107.

ouvir o que eles queriam me contar. Eu não podia invadir outras áreas. Então, foi essa a minha relação. Eu acho que o meu projeto de pesquisa foi redesenhado no campo, quer dizer, eu comecei a estudar Antropologia Política voltando do campo! Eu tinha ido com uma bibliografia de outra natureza. E aí eu disse: “Não, eu vou refazer o meu objeto de estudos porque eles querem falar sobre isso”. E a minha dissertação do mestrado teve como tema mais ou menos a questão do faccionalismo, dos conflitos internos à aldeia e coisa¹¹. Era isso o que aparecia porque era esse o grande desafio. Quem visitava as aldeias diziam que elas eram como se fossem favelas, sem qualquer ordem. Os índios brigando entre si, enfim. E eu acho que trabalhar um pouco com essa ideia das unidades políticas, das facções, dos grupos familiares, a influência das religiões etc., foi um instrumento fundamental, muito difícil. Mas foi a pesquisa do mestrado, enfim, foi o que me moveu. Nessa altura o meu orientador do mestrado foi o Roberto Cardoso. Eu fiz o mestrado em Brasília. Depois no doutorado já foi a uma outra direção¹². Quando eu voltei à área, o movimento messiânico estava mais fraco e eu pude me mexer mais também em outras direções. Então, as experiências foram um pouco diferentes. Pude encontrar mais a história dos grupos, a mitologia, ouvir muitos mitos, participar de alguns rituais. Enfim, foi uma outra condição que eu encontrei dentro deste retorno. Mas também – eu acho que entre uma coisa e outra estou falando do acadêmico. Mas também teve uma ação política porque mesmo enquanto investigador do mestrado, eu também, quer dizer, na realidade o convite feito ao Roberto Cardoso não era só para fazer uma equipe de estudantes que fizesse um levantamento sobre os Ticuna. Era para que agendasse um programa de desenvolvimento lá dentro.

11 PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1977. *As facções e a ordem política em uma Reserva Tikuna*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília, PPGAS/UnB. Orientador: Roberto Cardoso de Oliveira.

12 PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1986. “O Nosso Governo”. Os Ticuna e o Regime Tutelar. Tese de Doutorado em Antropologia Social. Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ. Orientação de Otávio Guilherme Alves Velho. Este trabalho foi publicado sob forma de livro: PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1989. *O Nosso Governo: Os Ticuna e O Regime Tutelar*. São Paulo, Marco Zero/CNPq.

Na época eram aquelas grandes coisas da Perimetral Norte¹³, aquelas estradas que seriam construídas em todo o Brasil. E a FUNAI achava que iria capturar recursos, talvez até internacionais, para criar uma estrutura na área. Então foram grandes projetos que foram feitos. Quer dizer, feitos nem tanto, mas foram elaborados por professores, sobretudo da Universidade de Brasília: David Price, lá com Nambiquara; o meu, com Ticuna; e o do Peter Silverwood, no Rio Negro; e o com Yanomami, com Kennedy Taylor, que é marido da Oscila, escocês que era professor da UnB. Eram esses. Todos doutores, estrangeiros, bem mais velhos e, eu, jovem brasileiro sem doutorado, ainda, mas brigando dentro de uma situação complexa lá que a gente teve. Mas, enfim, conseguimos fazer um pouco da coisa. A FUNAI imaginou programas rocambolescos, sempre para capturar verbas, durante planos gigantescos, por cinco anos. Foi um sacrifício enorme, para nós, todos, mas eu acho que acabou tendo alguns resultados, porque saiu um projetinho emergencial, que nós aplicamos na área. Eu descrevo isso num texto também, chamado “Projeto Piloto Vendaval”¹⁴. E aí eu boto como foi a implantação do posto indígena na área e que foi a nossa experiência, quer dizer, dentro da implantação do posto indígena no meio da área Ticuna, no que era o seringal mais forte. De certa forma a gente acha que, enfim, libertou os Ticuna da relação patronal que eles tinham. Tinha um excelente chefe de posto. Foi conosco, era um colaborador etc. Um jovem técnico indigenista, Wellington Figueiredo¹⁵. Depois

13 A Perimetral Norte, isto é, a rodovia federal BR-210, foi concebida durante o apogeu econômico do regime militar (1964-1985) e fez parte do Plano de Integração Nacional. A ideia era cortar toda a região amazônica, desde o Amapá até a fronteira com a Colômbia, no estado do Amazonas, o que causou uma série de impactos negativos a diversas comunidades indígenas estabelecidas em sua área de influência direta e indireta (cf. <http://pt.wikipedia.org/wiki/BR-210> [acesso em 24/01/2012]).

14 PACHECO DE OLIVEIRA, João & ROCHA FREIRE, Carlos Augusto da. 2006. *A presença indígena na formação do Brasil*. Brasília, MEC/UNESCO/LACED-Museu Nacional. Disponível em <http://unesdoc.unesco.org/images/0015/001545/154566por.pdf> (acesso em 24/01/2012).

15 O sertanista/indigenista Wellington Figueiredo, atualmente aposentado pelo Ministério da Justiça/FUNAI, chegou a dirigir o Departamento de Índios Isolados do órgão

ele foi trabalhar nas frentes de atração, se tornou o segundo homem das frentes de atração, colaborador do Sidney Ponsuelo, uma figura notável. Mas eu acho que foi uma ação extremamente importante porque o posto indígena é colocado a cem metros da casa do barracão do patrão. Era um com a bandeira nacional, era uma manifestação de que aquilo ali fazia parte do Brasil, não era uma propriedade privada. Então, eu acho que foi um período muito... Foram resultados importantes nessa coisa. Claro que eu não participei de todos os momentos. Eu acho que... Eu evito muito criar coisas que sejam mitos, nas cabeças dos outros e na minha própria. Então, muitas horas eu acho que estava distante, mas eu acho que o trabalho foi fundamental, e o projeto todo fomos nós que assinamos, nós que criamos e viabilizamos para que existisse. Não existiria sem o Wellington, sem dúvida. Também não existiria sem os líderes indígenas, que foram buscar o apoio da gente em outros lugares para pedir a ação lá dentro. Na verdade, a gente pensou nesse projeto não só como um ato assim, mas como alguma coisa que também respondia a demanda deles. Eles queriam isso. Nessa época eles queriam. Depois eles passaram à reivindicação, na década a seguir. Na década de 70, a reivindicação eram postos indígenas. Eles queriam afastar os padrões e ter área de liberdade. Nos anos 80 mudou. Eles queriam ter áreas indígenas definidas, as terras indígenas. Então, houve uma mudança radical e aí para isso precisavam organizações indígenas para mobilização. E eu acho que nós também tivemos um outro perfil de intervenção, aí através de uma ONG. Isso criada em 85, chamada Magüita, que é a autodenominação deles: Centro de Documentação e Pesquisa do Alto Solimões¹⁶. Era uma ONG que nós criamos. Como a que nós estudantes... Eu, professor, era o único, e alguns estudantes, nós que trabalhávamos lá, criamos essa ONG e fomos criando uma espécie de apoio possível aos indígenas dentro da região. Na época, quando começamos, não tinha nem CIMI atuando lá dentro. Depois teve, teve

indigenista oficial.

16 Maiores informações sobre o Museu Magüita constam em <http://www.museumaguta.com.br/> (acesso em 24/01/2012).

uma atuação importante. Então, a ONG foi fundamental. Essa ONG evoluiu. Hoje é o Museu Magüita.

JEO – Primeiro museu indígena?

JPO – Museu indígena, exatamente. Mas tem, ele tem uma história bem diferente. As pessoas ficam às vezes falando: “É, primeiro museu indígena etc.” Não é a questão de ser indígena. Ele é o museu do povo indígena! Ele é o museu de afirmação da cultura Ticuna, dos direitos Ticuna à terra, à língua, à assistência diferenciada. Então ele tem um papel político primordial. Não é um museu estético, de fazer pelos artistas indígenas, pelos museólogos indígenas. Isso foi uma coisa. Foi uma ficção criada em certo momento por uma assessora que, vamos dizer, “aparelizou” um indígena lá dentro para virar um museólogo indígena. E o cara não tinha nenhuma... Na verdade não era liderança política, não estava sintonizado com isso e era vendido nos contextos como o indígena que é o museólogo e que está organizando o museu. Até o momento que os “capitães” se reuniram e botaram essa turma para fora. O museu era deles. O museu não era de artistas, nem de assessores. O museu era do movimento político que tinha como aquela finalidade. Então foi um processo bastante complexo. Agora, isso foi em momentos muitos diferentes a essa minha trajetória de atuação política. Quer dizer, em certo momento coordenando esse projeto da FUNAI, fornecendo planos para a atuação da FUNAI. E até esses planos, quer dizer, muitos não foram executados no momento que a FUNAI tinha vínculo comigo, depois já não tinha nenhum vínculo, ao contrário. Eu e outros antropólogos estávamos na lista negra dos coronéis da FUNAI. Éramos considerados os inimigos da política indigenista, que falam mal etc. e tal. Havia uma lista negra. Depois é que eu pude encontrar essa lista negra fazendo estudos sobre a FUNAI no período de 84 a 85, período da transição, da entrada de Tancredo Neves.

JEO – E você teve uma participação na época, ao lado de lideranças indígenas, movimentos indígenas, na Constituinte de 88? Gostaria

mais que você fizesse uma avaliação da Constituição passadas várias décadas.

JPO – É, a movimentação para a Constituinte. Ela foi uma coisa de várias mãos, de várias entidades, várias coisas. OCIMI teve presente, muito, nessas atuações. O CIMI organizou várias caravanas, organizou pressões. Atuou nas comissões parlamentares, levou bispos lá. Foram organizadas muitíssimas comissões indígenas indo ao Congresso Nacional. Acho que várias ONGs também colaboraram nisso. Os Kaiapó eram fregueses de lá, dos corredores do Congresso. Enfim, foi uma coisa muito bonita o período da Constituinte, porque de certa forma para parlamentares que só pensavam, talvez em fazer – os melhores, né? –, em fazer acabar com os resíduos do autoritarismo militar, eles mostraram um Brasil diversificado, um Brasil colorido, um Brasil indígena que a maior parte não tinha a menor idéia do que aquilo era. Então, eu acho que o capítulo da Constituição reflete também isso, uma surpresa. O Congresso Nacional foi meio “tomado de assalto” pelos índios. Não era uma ocupação violenta. Era uma ocupação alegre e exótica, que deixava as pessoas surpresas. E eu acho que isso foi muito importante. Não é que tivesse grandes lobes. Era questão de convencimento mesmo dos parlamentares e até dos funcionários que apoiavam e achavam interessante aquela coisa. Muitos índios iam lá, nem sequer falavam o português. Estavam ali como autômatos levados pelos chefes. Mas era uma coisa interessante. Não era uma coisa artificial, orquestrada, entendeu? Eu acho que isso foi interessante. Naturalmente houve idas e vindas etc., e coisas muito complexas em relação a isso. Não dá para avaliar dentro de um pedacinho de uma conversa. Mas eu acho que a ABA teve uma presença muito importante nesse processo. Enfim, foi uma luta grande que acabou sendo vitoriosa porque o texto constitucional em relação aos índios é bom. Não é bom em relação à reforma agrária, por exemplo. Então, na parte fundiária o texto é um retrocesso, mas a Constituição teve esse lado assim positivo em relação aos indígenas, e ela é uma marca muito importante. E essas marcas são até atualizadas pelo povo brasileiro, por segmentos do povo brasileiro,

sobretudo do povo rural, para abrir espaço dentro da sociedade. Então hoje não há dúvida que uma das válvulas para você obter terra no Brasil é a condição étnica. É você ser indígena ou você ser descendente de quilombo e ou você ser população tradicional. Então essa luta na medida em que as alianças, o conjunto de alianças existentes pelas forças progressistas, nunca tomou de... Nunca foi contra os interesses rurais e contra o latifúndio. É isso que a gente está vendo na continuidade histórica dos governos do PMDB, PSDB, PT hoje. Quer dizer, sempre a grande propriedade no Brasil, o grande capital, estão preservado da mudança democrática. E então dentro desse quadro, obter terra é uma via, via étnica. É, às vezes os recursos não saem através dos ministérios adequados, mas saem através da Fundação Palmares, através de... São lutas por... Em outros contextos poderiam ser reforma agrária, o que não anula, em nenhuma medida, a condição étnica dessas pessoas. É questão de qual é a janela que o Estado abre pra eles. Não quer dizer que a identidade verdadeira deles. Não se coloca a identidade verdadeira, deles. Identidades são sempre coisas que podem ser puxadas de acordo com o contexto.

[...]

JEO – Bom, feito isso, eu queria que você falasse um pouco de como é que você avalia o impacto do seu artigo Uma etnologia dos “índios misturados?”¹⁷, porque me parece ser de todos os seus trabalhos o mais citado, talvez o que mais marcou, impactou positivamente a Antropologia Brasileira.

JPO – É, não sei. O ponto de vista do autor talvez seja um pouco diferente. Eu acho que talvez é para a Etnologia. É, tenha sido, talvez sim, mas eu acho que não é o trabalho mais citado. Eu acho que talvez o trabalho mais citado que eu tenha, é um trabalho sobre laudos, chamado Os Instrumentos de Bordo¹⁸. Eu acho que sim, eu não saberia

quantificar. Eu acho que até o artigo Uma etnologia dos “índios misturados?”, como ele foi uma conferência de professor titular feita aqui no Museu, e como na época os editores da Mana me procuraram e falaram assim: “Você quer? Quer publicar na Mana?” E eu logo encaminhei para eles; eles publicaram. Então aqui a gente tem através do SciELO¹⁹ e pode fazer contagem. Efetivamente é um dos artigos mais acessados. Até a última vez que eu vi, ele tinha mais que trinta e quatro mil acessos, o que é uma coisa impressionante considerando o que são os acessos, inclusive da própria revista. Quer dizer, é o artigo mais... Dos docentes daqui do Museu é o artigo que foi mais acessado. É coisa que eu coloco delicadamente para não criar vaidades. Então, mas realmente ele é um trabalho muito acessado em função dessa bibliografia. Agora, o outro eu acho que talvez seja o trabalho... Que eu não teria como dizer qual foi. Mas eu acho que todas as pessoas que fizeram laudos deste de 91, que foi a época do artigo, utilizaram aquilo como espécie de roteiro. Pelo menos as preocupações ou corrigiram. Então eu acho inclusive o pessoal da FUNAI. Foi uma coisa, uma referência muito importante. Eu acho que um outro trabalho também foi muito importante, para a coisa, foi [...] o livro Indigenismo e territorialização²⁰. Esse trabalho, ensaio sobre a FUNAI, é um trabalho que foi muito lido, inclusive dentro da FUNAI. Ele foi concebido dentro da FUNAI. Nós fomos convidados numa época, por um presidente da FUNAI, que entrou lá muito rapidamente, a fazer tipo uma consultoria. Ele não sei por que. Ele tinha muito pouco tempo. Ele não era uma pessoa da área indigenista; convidou para fazer uma pesquisa dando subsídios para modificar a FUNAI. E a gente fez uma proposta,

mentos de bordo: expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais. In: SAMPAIO SILVA, Orlando et al. (Org.). *A pericia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis, Editora da UFSC/ABA/Comissão Pró-Índio de São Paulo, pp.115-139. Com a devida autorização do autor e da ABA, a revista Nanduty trás em seu primeiro número uma publicação *fac simile* desse trabalho.

19 Scientific Electronic Library Online (<http://www.scielo.br/>).

20 PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). 1998. *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria.

17 PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1988. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. *Mana*, Rio de Janeiro, 4(1): 47-77. Disponível em <http://www.scielo.br/pdf/mana/v4n1/2426.pdf> (acesso em 19/03/2012).

18 PACHECO DE OLIVEIRA, João. 1994. Os instru-

então, que eu não queria consultoria. Não queria ganhar dinheiro. Eu queria fazer uma pesquisa sobre a FUNAI. E acesso aos arquivos e acesso livre a conversar com as pessoas. E ele concordou. Então, realmente a gente... Eu na época chamei para me ajudar, porque nós tínhamos pouquíssimo tempo para fazer isso. Ele entrou e ia – estava acabando o governo, né? –, ele ia sair. Então, o Alfredo Wagner. Trabalhamos os dois juntos e alguns dos artigos foram feitos em conjunto e esse material... Reproduzimos uma pilha de coisas. Trouxemos material aos montes da FUNAI e isso foi a origem do projeto de estudo “Terras Indígenas”, que a gente fez aqui no Museu com o financiamento da Fundação Ford. Então, aquele foi um outro trabalho também que eu acho que teve um impacto enorme dentro da área indigenista. Talvez até hoje o pessoal... Criou muitas simpatias, muitas antipatias também, a idéia de que um crítico sempre muito forte da FUNAI. Mas ao mesmo tempo, curiosamente várias pessoas da FUNAI chamaram para que nós fôssemos lá discutir com eles o livro, o relatório. É, essa coisa. Porque eles achavam que era muito duro na crítica, mas que era exatamente aquilo mesmo. E eles citam até hoje isso, desde Apoená Meirelles, Isa Rogedo, enfim, Pacheco [Isa Maria Pacheco Rogedo] e coisa. Uma série de pessoas – André Vilas-Bôas –, todos chegaram e: “É, isso mesmo! Você fez é o retrato duro e real do que é a FUNAI!”. Pode-se discordar um pouco das soluções, do ponto de vista. Vocês adotam o ponto de vista das organizações indígenas, que é o índio quem vai criar uma outra organização. A gente pensa dessa maneira, mas o problema é esse. Então foi um trabalho realmente muito lido e muito estudado. Eu acho que foi uma síntese. Eu me envolvo com assuntos meio polêmicos, então às vezes isso ajuda a que as coisas sejam lidas [risos]. Eu acho que no caso da Etnologia também não foi diferente, porque eu acho que na época era essa Etnologia do Nordeste. As outras áreas eram consideradas muito menores, então o artigo tentou redefinir as coisas.

JEO – E como é que você, pela sua experiência longa, como é que você avalia hoje, digamos, o estado da arte da Etnologia

Indígena no Brasil?

JPO – Olha, eu acho que a Antropologia Brasileira, a Etnologia, são muito boas em termos internacionais. Elas têm uma produção muito respeitada, muita conhecida. Eu acho que as várias vezes que eu saí... É, embora eu acho que eu não sou... Existem alguns antropólogos que vivem mais tempo fora do que aqui. Eu acho que as minhas ações estão muito direcionadas ao Brasil: ensino, pesquisa no Brasil e ação também dentro do Brasil. Mas é eu acho que há muito conhecimento em relação à Antropologia Brasileira, inclusive em relação a essa Antropologia mais histórica ligada ao contato e eu acho que há um reconhecimento interessante em relação a isso. A gente tem visto aqui no Museu Nacional aparecerem muitos estudantes de todos os países do mundo, inclusive da Europa: Itália, França, Inglaterra... Assume coisas para finlandeses, para americanos, para... Agora mesmo quando você chegou tinha um estudante aqui peruano conversando. Enfim, eu acho que é uma referencia importante. A Antropologia Brasileira é boa! Ela teve uma contribuição. Não é boa agora. Ela foi boa na origem, com Darcy, com Roberto Cardoso. Ela foi boa. Ela teve contribuições significativas. Ela continuou no sentido de ter alguns resultados inovadores. Eu acho que, eu não consigo muito... Não caberia fazer uma avaliação de uma outra área de trabalho, dessa qual é a, vamos dizer, a contundência, a eficácia de uma outra área de trabalho. Agora, eu acho que pelo menos dentro desses estudos sobre situação colonial, situações históricas, sobre Antropologia Histórica. A Antropologia Brasileira vem, os antropólogos brasileiros vêm produzindo uma série de coisas muito interessantes, muito originais. E, francamente, é o contrário, quando a gente compara os materiais, as elaborações etc. Aqui as coisas estão muito mais avançadas. Realmente uma dissertação de mestrado, um trabalho de doutorado para ele passar e ele ser considerado um bom trabalho dentro dessa área, é preciso suar. Em outros lugares você vê trabalhos serem aprovados, as pessoas serem consideradas especialistas, e os trabalhos seria muito mais preliminares em termos de informação, em termos de

conclusões. Então, eu acho que os nossos padrões de exigências são altos e a nossa contribuição é grande. É, acho que é isso. Naturalmente há uma limitação aqui dentro do canal pela... Em relação aos nossos vizinhos, que é o uso da língua portuguesa, enquanto os outros já estão todos unificados através do espanhol. Eu acho que é um problema que está se tornando menor. Eu sempre me incorporo à língua do lugar. Então, eu logo me adaptei nas idas à Argentina e à Bolívia [...] a falar o espanhol. Então não é uma coisa que me limite e que eu tenha necessidade de fazer isso. Mas eu vejo nos congressos, até que alguns colegas nossos que vão, fazem as apresentações em português. Elas são seguidas com muita atenção e são compreendidas! Então, eu acho que há uma tendência crescente a valorizar o português, a entender. Porque a produção brasileira é importante. Eles têm que ler o livro porque eles querem teorias. Depois essa revista Mana, eu tenho ouvido em todos os lugares pedidos mesmo que a revista fosse circulada por via eletrônica, versão espanhola etc. Têm tido muito pedido nessa direção. E eu acho que é uma coisa para a gente estar considerando até. Porque eu sou o editor ainda dela e aí seria uma coisa interessante. Mas ainda não temos recurso para fazer isso. Então, eu acho que é por aí.

JEO – E em relação ao papel da CAI, sobretudo nos inúmeros casos de violação de direitos dos povos indígenas?

JPO – Pois é, a CAI. A ABA é uma associação científica. Não é uma ONG, não é um organismo do governo, não é um sindicato. Então isso a gente tem que dizer a cada momento. No momento, nessa reunião com a FUNAI, que eles resolveram desancar os antropólogos, e falar mal dos antropólogos que receberam e entregaram o material, a nossa decisão foi o seguinte: “Olha, a ABA não é um sindicato. Nós estamos aqui representando os nossos associados. Nós estamos aqui discutindo política indigenista e a ação que a FUNAI está fazendo junto com a um dos grupos, Guarani. É isso que nós estamos fazendo! Então vocês estão equivocados em relação à isso!” Quer dizer, nós não indicamos os coordenadores

de GT, porque a FUNAI nunca nos pediu que indicasse ninguém, com exceção do caso dali porque era uma arapuca que eles armaram pra ABA. Com exceção daquele caso, a FUNAI jamais pediu. E a resposta que a ABA deu para eles foi ainda usada de modo absolutamente ilegítimo, como se ABA tivesse feito uma fofoca, como se... Porque houve circulação nas redes da Internet, dizendo que a ABA não indicou os antropólogos que estavam lá. Então, era uma coisa. Realmente a ABA não indicou e fez uma carta dizendo que não poderia indicar porque não existia um convênio como existe com a Procuradoria, no sentido de indicação regular. Então, nós estranhávamos que a FUNAI tivesse pedindo uma indicação, porque não existe um instrumento de relação e não houve pedidos anteriores. Então é de se estranhar, não é? Mas nós dissemos que todos os nomes elencados eram qualificados etc., para o período. Nada a indicar. Então, nossa resposta foi legítima. [...] E até... Só que quem leu o negócio... [...] Nós estamos dizendo que se for estabelecido um termo de articulação, nós podemos colaborar e indicar pessoas, sim. A ABA não tem medo de indicar antropólogos, porque ela indica pessoas boas. Então, não se indica uma pessoa, [...], não se indica uma pessoa com problemas. Você vê, cada vez uma indicação, né? Até se o cara não trabalhou com aquela área, a preocupação que tem, mas ele vai ter capacidade. Ou se é um pesquisador novo. Se ele resiste a pressões etc. Então, a ABA tem um maior critério ao indicar pessoas e teria, também, a indicar coordenadores de grupo de trabalho. Acontece que nunca houve esse pedido. Então, na conversa com o Márcio [Meira], o Márcio achou ótimo: “Pô, mas seria maravilhoso se a FUNAI fizesse. Se a FUNAI tivesse essa cooperação da ABA”. Talvez isso seja só conversa formal. Na realidade, eles queriam continuar a escolher de outra maneira, através de outros processos. Agora [...], lá dentro pegaram aquilo só pra fofocar e dizer que a ABA, então, não tava... Nem nas redes sociais; rede que correu era isso. Era coisa [...] dizendo: “Não, a gente não entende porque a ABA não indicou as pessoas. E depois a ABA avalizou o relatório, dizendo que o relatório estava consistente.

Defendeu o relatório.” Entendeu? Para mostrar a contradição. Não tinha contradição nenhuma, não é? Não houve contradição. Acontece que a ABA não... É, bom, enfim, voltando: a ABA é uma associação científica. A finalidade dela é – vamos dizer – ter efeitos importantes sobre a difusão da Antropologia dentro da sociedade, a melhora do ensino da Antropologia, a melhora da pesquisa e contribuir também para a sociedade democrática, igualitária etc. Então, eu acho que entre essas atribuições que o antropólogo enxerga como parte do seu métier, está também o bem-estar, o reconhecimento dos direitos dos índios. E isso já vem de 30 anos que a ABA tem feito isso. Aliás, tem feito desde sua fundação. Nas manifestações com Darcy, com Roberto, com Galvão etc. Eles já estavam preocupados com a preservação dos índios, do bem-estar dos índios, e não só com a pesquisa no sentido isolado. Então, ela tem essa linha de continuidade. Agora, é claro que ela não pode ter nem eficácia, nem time, nem a capacidade, a continuidade de ações que tem uma ONG. Nós não temos quadro pra isso. Quer dizer, eu recebo uma informação dessa natureza – eu como coordenador, com as centenas de atividades que eu tenho como professor titular do Museu e em outros lugares etc. –, eu tenho que preparar notas. Eu tenho que sair para as redes para fazer uma coisa que é absurda. Não tem nenhuma estrutura. Ela não é uma ONG. Um diretor de uma ONG é um pós. Realmente, ele tem gente lá: advogados, antropólogos, sociólogos que escrevem etc. Não! Eu tenho que pegar o telefone, e se eu preciso indicar alguém, falar com o Jorge [Eremitas de Oliveira], vendo que o Jorge tenha ido assistir o jogo do Vasco não sei em que cidade distante e ninguém consiga localizar ele, né? [risos]. Mas eu tenho que ligar para o Jorge, eu tenho que ligar para a Alexandra [Barbosa da Silva], tenho que ligar para o Levi [Marques Pereira] etc. Para saber alguma coisa, entendeu? Porque, não tem. Quer dizer, usar a rede dos colegas. Agora, tudo isso é uma coisa que têm horas que a gente consegue, têm outras que não consegue no mesmo ritmo. Então, a eficácia da ABA, ela tem que ser um pouco otimizada. E às vezes a gente vê uns colegas, principalmente

de outras áreas, com umas posições absurdas em relação à ABA, entendeu? Assim, tipo, como se nós tivéssemos uma infraestrutura. Saiu uma manifestação, sei lá. D..., não sei o que. Escreve artigos idiotas.

JEO – Lá do Rio Grande do Sul?

JPO – Não é? Aí, a gente tem que responder a cada um artigo daquele. A uma imbecilidade que foi produzida por aquele sujeito, ou por outros que têm. “A ABA tem que responder!” Então, eu vou fazer o que? Ao invés de produzir o meu trabalho de antropólogo, vou estar respondendo a um cretino, um vendido, uma coisa sem maior... Não é a função da ABA. Então, a ABA é importante. Os presidentes da ABA sempre tiveram essa consciência. Nós não estamos para aquele dia-a-dia político, nem para uma questão de rebater ou discutir, ou fazer denúncias, coisas assim. A gente faz algumas vezes, e encaminha as denúncias lá para o Ministério, à Secretaria de Direitos Humanos. Até – e no caso de Belo Monte – a instâncias internacionais. No caso Guarani também vai nessa direção. Agora, a gente não tem instrumentos de ação, não temos advogados, por exemplo. No caso da Veja²¹, fui eu. Recomendei que houvesse uma ação contra a Veja, no sentido de qualificar. Pelo meu artigo, ele desmonta tudo aquilo. A nota que foi feita. É uma quadrilha realmente envolvida, envolvendo comunicadores, advogados etc. São caras profissionais que agem e recebem para fazer essas coisas contra os índios, não é? Então, a gente tem que acionar judicialmente essas pessoas. Mas a ABA não tem estrutura pra

21 Trata-se da matéria intitulada “A farra da antropologia oportunista”, publicada em *Veja*, ano 43, nº. 18, de 05/05/2010, disponível em <http://veja.abril.com.br/050510/farra-antropologia-oportunista-p-154.shtml> (acesso em 20/03/2012). Em resposta ao conteúdo da reportagem, a CAI/ABA produziu nota exigindo dos editores da revista que publicassem matéria em desagravo pelo desrespeito generalizado aos profissionais e acadêmicos da área. A resposta foi intitulada “Nota da Diretoria da ABA sobre matéria publicada pela revista *Veja*”, disponível em <http://www.abant.org.br/conteudo/005COMISSOESGTS/quilombos/NotaDiretoriaABAMatPublicadaRevVeja.pdf> (acesso em 20/03/2012). A nota foi divulgada em vários meios de comunicação, como no *Jornal da Ciência*, órgão da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência, disponível em <http://www.jornaldaciencia.org.br/Detalhe.jsp?id=70689> (acesso em 20/03/2012).

isso. Pagar um advogado é muito caro, não é? Em outros momentos até entramos uma vez, não sei como, em ação, combinado com a OAB, porque você pega um nome da OAB que vai indicar. Mas não podemos entrar em um escritório, dentro do cara, e contratar. Com que dinheiro? Com dinheiro dos associados? Não tem verba para isso. Então é uma coisa incrível. A situação é de fragilidade muito grande. A entidade consegue fazer grandes “estragos” e, na realidade, a estrutura é deste tamanhinho. É uma pessoa que tem uma responsabilidade e que atua ligado ao presidente. E sei lá, um secretário que tem como função fazer, sei lá, coisa com dois mil, três mil associados. É uma situação muito precária. Não é uma estrutura. E a ideia também não é também de criar uma profissionalização como ONG, entendeu? A ideia é manter essa coisa. É uma coordenação de antropólogos, uma articulação de antropólogos. Quer dizer, o que o antropólogo vai dizer, o que eu posso dizer como presidente da ABA é o que eu vou pegar com você, com o Jorge, com o Levi, com o Fabio [Mura], com não sei o que. É isso, entendeu? Nós não podemos fazer nada. As nossas observações vêm dali. Se for o caso de Ticuna, eu posso falar. Agora, em outras não. Quer dizer, em um caso eu posso falar, em outros eu dependo que os colegas me mandem. E às vezes as reações são muito lentas também. Às vezes você sente isso, porque naturalmente quem está agindo até a ordem de eficácia é um pouco diferente. Você vai investir, sei lá, numa ação de... Com outros meios ou numa ação só da ABA. Então eu acho que têm essas limitações. A gente faz um pouco das notas de protestos, as notas vão para as autoridades, vão para o site etc. É um pouco inócuo? É, mas é um registro que a gente pode fazer, entendeu?

JEO – Esse foi o caso de Belo Monte?

JPO – É o caso de Belo Monte. Eu acho que esta gestão atual da ABA, com a professora Bela Bianco [2010-2012], ela tem uma visão bem mais proativa que outras gestões anteriores. Nos dois casos mais graves existentes, caso do Belo Monte e esse caso Guarani, que são os dois que eu reputo. Houve uma mobilização direta da diretoria.

A gente pagou o deslocamento do Tônico [Benites] para a área, com os recursos da ABA, com os recursos dos associados. É uma passagem, não é uma coisa. Então, eu acho que é uma sensibilidade a tentar mobilizar. No caso de Belo Monte, sentimos uma reação quase como uma parede na nossa frente. Uma dificuldade muito grande de... Até alguns interlocutores para ouvir podiam aparecer, mas responder não, porque parece que a posição do governo era totalmente fechada. Eu acho que quanto ao caso Guarani, foi o resultado dessa ida lá, que eu estou para fazer uma nota aí sobre isso para ir para o site da ABA, mas eu vou ter que acondicionar o meu tempo em defesas de tese, de aula e de não sei o que. Porque eu não posso fazer agora, que estou te dizendo. Estamos conversando. Foi o resultado bem diferente e mais interessante. Eu acho que não é a mesma postura do governo em relação a Belo Monte, em relação ao caso Guarani. Eu acho que há mais sensibilidade. Há uma pressão enorme do outro lado etc. Mas há dentro desse governo gente que tem uma história de um envolvimento com causas populares, com movimentos populares, e que se mobilizam mais facilmente em relação a isso do que eu acho que em relação ao caso de Belo Monte.

JEO. E como é que você avalia a situação das terras indígenas no Brasil? Tivemos a decisão do STF para a Raposa Serra do Sol e agora parece que Mato Grosso do Sul é o estado em que há o maior foco de tensões por conta dessa questão, especialmente para os Kaiowá e Guarani?

JPO – É, eu acho que hoje a situação variou muito no correr dos anos, das décadas. Eu acho que partir de 92 e até o final do ano 2000, as grandes áreas indígenas foram demarcadas. De alguma forma foram protegidas. Então, eu acho que em termos de números, vamos dizer, a ação indigenista chegou muito próxima do universo das demandas indígenas. Agora, existem nessa diferença que ainda existe, existem coisas muitíssimas importantes, como o caso Guarani, como muitos outros casos ainda. Mato Grosso até tem caso Xavante lá: Maraiwatsede, uma área terrível, com conflito enorme. Existem

as áreas do Nordeste, as áreas do Sul do Brasil, que ainda estão sem resolução. Não são áreas talvez com... Quer dizer, isso não vai mexer muito com a estatística em termos do número de terras indígenas. Você não vai ter nenhuma área como Yanomami ou Parque do Javari, com oito milhões de hectares, para mexer com essa conta. Mas em termos de atendimento real, de instrumentalização de uma assistência e de uma vida correta para essas populações, essas ações são fundamentais. E passam pela terra em todos esses casos, inclusive no Nordeste com coisas de uma dramaticidade impressionante. Então, essas ações precisam ser executadas e estão cada dia mais difícil. Eu acho que está tramitando no Congresso Nacional uma PEC 215, que é para transferir as responsabilidades do processo demarcatório da União, da FUNAI, para o Congresso Nacional²². Então, significaria que nenhuma área indígena se demarca sem a aprovação do Congresso, como se fosse um projeto de lei. Quer dizer, então é o que... Não passa a ser um problema de viabilização de direitos dos índios. Passa a ser uma negociação em relação aos direitos dos índios. Vai depender das bancadas, dos órgãos etc. Do que os índios conseguir fazer junto à mídia a seu favor, enfim. Vai ser enquanto o processo atual envolve isso também, mas tem um lado técnico fundamental, que é o trabalho antropológico, a identificação das áreas reconhecidas, enfim. Eu acho que seria um avanço, assim, jogado no lixo. E o risco enorme em relação a isso, eu acho. O motivador pelo que eu ouvi em Brasília é o Mato Grosso do Sul, mais do que o Nordeste, porque os interesses lá são mais visceralmente contra. Mas não é só, também, isso. Não pensem que é só o Mato Grosso do Sul. As áreas do Nordeste estão envolvendo

22 A proposta da PEC – Proposta de Emenda à Constituição nº. 215/2000 é a seguinte: “Acrescenta o inciso XVIII ao art. 49; modifica o § 4º e acrescenta o § 8º ambos no art. 231, da Constituição Federal”. Está assim explicada: “Inclui dentre as competências exclusivas do Congresso Nacional a aprovação de demarcação das terras tradicionalmente ocupadas pelos índios e a ratificação das demarcações já homologadas; estabelecendo que os critérios e procedimentos de demarcação serão regulamentados por lei”. Maiores informações sobre sua tramitação no Congresso Federal estão disponíveis em <http://www.camara.gov.br/proposicoesWeb/fichadetramitacao?idProposicao=14562> (acesso em 20/03/2012).

muitos empreendimentos: portos, turismo, condomínios, principalmente essas áreas de litoral. E quase todo lugar no litoral do Nordeste tem índio ou quilombola. E essas populações estão sendo expulsas por grandes empreendimentos, por governos que não necessariamente são de direita. Aliás, têm poucos governos de direita, manifesto aqui. O DEM só tem no Rio Grande do Norte e Santa Catarina. Os outros são PT, PSB e outras soluções aí. Mas a política prossegue de abrir para grandes empreendimentos, e não têm muita sensibilidade para os produtores de recursos, os ocupantes diretos.

JEO. Isso passa também pelas demandas que existam aí para as comunidades indígenas e mesmo quilombolas, mas vivem em contextos urbanos ou mais próximos?

JPO – É, acho que sim. Mas a questão urbana é muito complexa. Eu acho que ela ainda é uma questão a ser abordada. Eu acho que, digamos, o indigenismo brasileiro... Nós ainda estamos em um universo de tentar romper com a tutela. E esse é o nosso universo. Eu acho que chegar a pensar o índio até em contexto urbano, talvez já seja um outro contexto, não é? O momento em que você chega e você quer, simplesmente, dizer que você... Sei lá? É descendente de Bororo! Você quer marcar isso. É importante para você. Você quer botar ao lado do seu nome. Você quer botar mato-grossense etc., casado, não sei o que. E Bororo, ou descendente, enfim. Este tipo de liberdade precisa ser criada em algum momento. Agora, por esse momento, que é da história brasileira, eu ainda imagino que tudo passa pela questão da terra. Ainda o centro é a questão da terra. E o centro é romper com a condição de marginalização que o Estado criou. Essa ideia de que... É como que de certa maneira – você vê, né? –, o Estado sempre excluiu o povo. Sempre o considerou nessa margem. Quer dizer, o Estado representa a civilização branca, católica. E depois também não é só católica. Começa a ser evangélica, presbiteriana, filhos budistas etc. Mas é uma civilização branca, e que não tem nada haver com a “escória”, com o povo, com aquela coisa. É como se algumas lutas sociais nos últimos trinta anos – a

Constituição, alguns avanços importantes –, criassem um pouco uma área de respiração para esses “condenados da terra”, essa população. E os índios entram dentro disso, os quilombos, as populações tradicionais, para ver como que é que eles conseguem escapar desse mecanismo repressor de dominação, de marginalização etc. Eu acho que em certa medida têm escapado. Então, é um pouco o rumo da sociedade em que a gente vive. O ideal, o desafio, também, não vai ter limites possíveis para resolver os problemas da população brasileira, da reforma agrária, da marginalização, através de mecanismos étnicos ou mecanismos de outra natureza. Em algum momento precisa ter políticas voltadas para aquelas pessoas, independente da cor, da etnia etc. Precisa ter. Então eu acho que é o momento que precisa ser vencido, mas enquanto esse momento não aparece... Enquanto não aparece alguém que bote uma plataforma eleitoral – “Vou fazer reforma agrária!” – e se eleja. As pessoas que assumem, assumem com outros compromissos, com ruralistas, com outros interesses. Então, a única coisa são as migalhas, as coisas paralelas dadas para essas populações que se mobilizam. Eu acho que é o retrato que a gente tem desse sistema, assim. Quer dizer, é um sistema pior do que existia? Não. Eu acho que não porque tem algumas brechas. Agora, acho que ele não tem viabilidade. Ninguém vai segurar essa “bomba” aos limites. As áreas indígenas – tá legal! – já estão relativamente contempladas. Mato Grosso do Sul provavelmente vai mexer um pouco com a contabilidade das terras indígenas, talvez. São áreas mais extensas. No Nordeste não vai mexer muito. Se resolver não vai. Outras áreas também não. Mas de qualquer maneira é uma solução. Agora, os quilombos, por exemplo, são uma coisa enorme dentro do Brasil. Em qualquer lugar – você vê – onde se fala de quinhentos, se fala de cinco mil, se fala de dois mil, não é? Quer dizer, é uma coisa muito mais difícil. Em termos de Amazônia, as populações tradicionais. Dentro do rótulo população tradicional, eventualmente pode ter que colocar quase tudo dentro dessas populações. Então como é que vai ser? Eu acho que se for levado

mais adiante esse processo, ele vai acabar criando uma coisa de grandíssima dimensão. E eu acho que, quer dizer, são aí os desafios para o futuro, para coisas, para aqueles políticos futuros. Mas eu acho que agora, para a questão indígena é essa PEC aí que está sendo colocada como o terror, a ameaça. Inclusive porque nada garante, por exemplo, que o entendimento do Supremo, do não sei o que, não venha fazer coisas retrospectivas. Avaliar que precisa se repensar processos. O próprio processo Guarani, eu cheguei a perguntar explicitamente para o presidente da FUNAI: “Se essa PEC for aprovada, vai ter que começar o processo de novo?” Acho que vai porque se a FUNAI não é o lugar para fazer isso, se os antropólogos não são os que têm que fazer a definição de terra indígena... Se é o Congresso? Até o Congresso criar uma competência, uma assessoria antropológica, botando sabe lá quem lá dentro. Até ele ter capacidade operacional para fazer demarcação, muito tempo vai passar. E aí, será que eles vão refazer tudo isso? Então, a situação é de uma ameaça muito grande. As expectativas de algumas pessoas na área do Congresso são as piores possíveis.

JEO – Você poderia falar para nós sobre os seus projetos, trabalhos mais recentes, como é o caso do seu livro *A presença indígena no Nordeste*?²³

JPO – Olha, eu estou envolvido desde alguns anos nesse trabalho, vamos dizer, de publicização da questão indígena no Nordeste. Quer dizer, de derrubar alguns preconceitos, derrubar uma visão de que o índio na medida em que absolve qualquer padrão da língua portuguesa, da cultura branca, ele deixa de ser índio. Então, esse tipo de situação, que é muito forte dentro do Nordeste – e que é forte dentro da agência indigenista também –, explica um pouco da morosidade em relação às demandas do Nordeste dentro das áreas, dentro do trafegar na FUNAI. Eu acho que isso tem sido objeto de preocupação minha, dos estudantes daqui do Museu, de teses feitas. O primeiro livro, *A viagem de volta*²⁴, reunia uns dez artigos,

23 PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). 2011. *A presença indígena no Nordeste*. Rio de Janeiro, Conta Capa.

24 PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). 1999. *A viagem de volta: etnicidade, política e reelaboração cultural*

a maioria deles de teses ou dissertações de mestrado daqui do Museu. Eu acho que depois disso se ampliou bastante. Acho que hoje não é mais assim. Têm uns poucos estudantes aqui trabalhando com o Nordeste. A maior parte dos que estão estudando o Nordeste, já estão nas unidades regionais, já estão em Campina Grande, Natal, Pernambuco, Bahia, enfim, já trabalham lá, dentro dessas áreas. E eu acho que, de certa forma, a nossa mobilização foi um pouco para dar, através do livro, subsídios para, vamos dizer, novos enfoques, novas formas de pensar o indígena e inserindo esse indígena na história. Então, por isso que este livro tão complicado, tão difícil de fazer, com mais de vinte autores, procura dar conta aí, da presença indígena dentro do Nordeste. Eu acho que esse, de certa forma esse desafio, poderia ser aplicado a outras regiões do Brasil, porque acho que a história do Brasil tem sido muito mal contada, principalmente a partir do preconceito que os pesquisadores têm. E naturalmente têm porque o pesquisador não é alguém imune aos preconceitos de classe, de idade, de região etc., mas enfim. E a história do Brasil precisa ser contada na perspectiva mais próxima dos índios. Quer dizer, os índios precisam ser considerados como atores sociais, locais, que ajudaram a construir o Brasil, ocuparam o interior. Eles foram os que construíram os fortes, as igrejas, as cidades, os que andaram nas trilhas abrindo o país, os que fizeram os campos de gado, os que ganharam a Guerra do Paraguai contra outros índios. E os índios estão em todo o lugar, mas eles estão sempre recusados dentro da história. E se está sempre se trabalhando com coisas genéricas, identidades genéricas que seriam supostamente portuguesas ou africanas etc. Enquanto, de fato, os índios são dissolventes de tudo isso, dentro da sociedade nacional. Eles são aquela parte das famílias que se desaparecem. E você só vai ter origem, ter conhecimento, quando você vai empreender uma busca específica. Eles deixam de existir. Então, é uma forma muito mais suave e, ao mesmo tempo, muito mais perigosa para, do ponto de vista da formação do Brasil, para se recuperar. Mais difícil de recuperar. Eu acho

no Nordeste indígena. Rio de Janeiro, Contra Capa.

que é esse o desafio que se tem: sair de uma visão muito polarizada de Brasil, com ideias de índios, quer dizer, uma ideia pobre como esse mapa aí da FUNAI: os índios estão ali, naquelas ilhas. Eu acho que o mapa do Brasil não é isso. O mapa do Brasil teria que ter os índios que aparecem em todos os municípios, em todos os lugares que vão espocar aí, que vão reclamar da terra, ou vão reclamar assistência, ou vão reclamar a identidade. Enfim, o Brasil não foi objeto. Isso aí é uma visão militar da conquista, quer dizer, como se você fosse conquistando com o exército alguma coisa. A ocupação do Brasil não foi feita por um exército. Ela foi feita por bandeirantes, por mamelucos, por gente que infiltrou nas famílias, capturou os índios, envolveu as lideranças. Então, a história é completamente... Não é um exército que vai empurrando para a faixa de floresta, onde eles permanecem. É o caso do Xingu. Um caso natural, pelos formadores do rio Xingu etc. Lá não é o caso das outras regiões. Então, você tem... Os índios não estão apenas nas terras indígenas, os índios estão em muitos outros lugares. Em que forma de presença, em que forma de atendimento você vai dar a essas populações, que têm nomes diferentes, têm características diferentes de acordo com a região, têm propostas de cidadania diferente. Enfim, o Brasil não pode ser pensado em modelo único, não. Eu acho que o antropólogo historiador tem uma tarefa enorme a cumprir, das muitas caras do Brasil, e recuperar um pouco dessas muitas caras do Brasil.

JEO – Eu queria que você finalizasse a nossa entrevista. O que você deixaria de mensagem para os colegas antropólogos, principalmente os mais novos, e historiadores também, que acompanham a sua produção intelectual e se posicionam em defesa dos direitos de povos e comunidades tradicionais, tanto no Brasil como em outros países da América Latina?

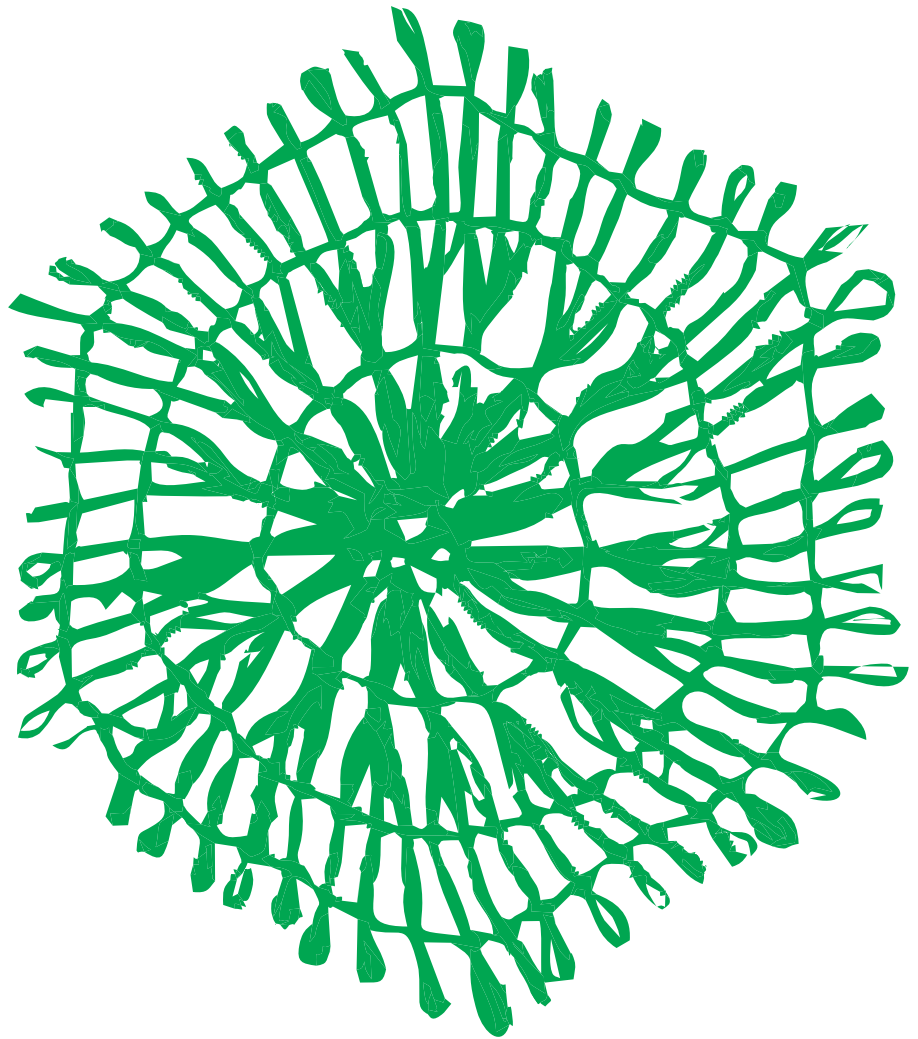
JPO – Olha, eu acho que há um terreno muito grande a ser conquistado do ponto de vista de conhecimento. Eu acho que se vive um momento muito importante dentro da Antropologia, dentro da História, dentro de várias outras áreas do conhecimento. Acho que os anos 80 não foram revolucionários

somente na Antropologia. Foram em várias outras disciplinas. Eu acho que hoje se pensa na Arqueologia, inclusive, em que se descolonizaram muitas práticas e se procura pensar em outras formas de produção científica. Outros compromissos do pesquisador com os objetos pesquisados, outras atenções em relação ao uso dos nossos produtos, que não nossos no sentido de: “Eu fiz isso. Ele é meu, eu estudei. Sou dono disso, posso vender do jeito que quiser”. Não, não entendo assim. Nossos produtos não são assim. Nós não podemos vender. Eles são produtos que foram produzidos em conjunto com os índios. Eles são donos daquilo. Há uma co-propriedade em relação àquilo. Não pode ser utilizada contra eles. Então, eu acho que há um continente novo em relação ao fazer da ciência. Vai ser uma outra ciência, uma outra Antropologia, uma outra História, uma outra Geografia. E vão produzir elementos novos, talvez até vão operar mais sintonizadas. Vão operar mais articuladas enquanto ciências e não tão díspares, e tão competitivas e isoladas. Eu acho que esse é um desafio importante. E eu acho – como eu acredito muito nas exortações, mas eu acho que também é bom no sentido de realidade –, eu termino da mesma forma que como eu disse ontem. Quer dizer, para os jovens eles terem ideia de que talvez alguns ganhos eles podem fazer adotando essas posturas tradicionais, coloniais etc. Talvez eles podem conseguir algum reconhecimento em certos lugares, em certos nichos etc., mas o movimento caminha nessa direção. E se eles não seguirem por essa linha nova que está sendo aberta. Se eles não quiserem fazer uma ciência nova, uma ciência dialógica, uma ciência de outra natureza, pensada sobre moldes diferentes, eu acho que eles vão ser atropelados pelos índios, pelos intelectuais indígenas, pelo movimento da sociedade e pelas demandas sociais. Eu acho que atrás de nós existem, atrás de cada um de nós, e da nossa lealdade com os indígenas, existem pessoas que nos ensinaram coisas. Pessoas mesmo, famílias. São essas pessoas a que nós devemos, na qualidade de gênero humano, iguais a eles, lealdade. Eu acho que essas pessoas, seus filhos, seus netos, estão empurrando aí, a que

a nova geração assuma posições. E isso vai ser cobrado por cada vez mais, mais cuidado. Eu acho que não há caminho de volta. Eu acho que tem que ir ao caminho, seguindo. E é claro que até os desafios são muito grandes e muito interessantes para quem está dentro, iniciando a vida profissional, ou quem está buscando objetos de pesquisa, objetos de trabalho, objetos para dar direção à vida. Eu acho que há tanta coisa aí dentro que a questão é se sintonizar um pouco com esses problemas em vários lugares. E são muitíssimos em cada área indígena, em cada área do Brasil, que pode ser refletido e pode ser objeto de uma ação intelectual bastante importante e inovadora. É isso aí!

JEO – João, a gente agradece a entrevista. Vamos fazer a transcrição dela.

DOCUMENTO



DOCUMENTO

Relatório antropológico da Inspeção Judicial em áreas das fazendas Ouro Preto, Cristalina e Ipanema, e na comunidade indígena (aldeia) Taunay-Ipegue, em Aquidauana, Mato Grosso do Sul, Brasil*

NOÊMIA DOS SANTOS PEREIRA MOURA**

RESUMO

O presente trabalho corresponde a um relatório antropológico de inspeção judicial, produzido em 2010 para a Justiça Federal na cidade de Campo Grande. O estudo incide sobre a área reivindicada por uma comunidade terena para a ampliação dos limites da Terra Indígena Taunay-Ipegue, localizada no município de Aquidauana, estado de Mato Grosso do Sul, Brasil.

Palavras-chave: Laudos antropológicos, Índios Terena, Terra Indígena Taunay-Ipegue.

ABSTRACT

The present article represents an anthropological report de judicial inspection, produced in 2010 to the Federal Court in Campo Grande city. The study focuses on the area claimed by Terena indigenous community to expand the boundaries of Taunay-Ipegue Indian Reservation, located in Aquidauana County, State of Mato Grosso do Sul, Brazil.

Keywords: Reports anthropological to Federal Court, Terena Indians, Taunay-Ipegue Indian Reservation.

RESUMEN

El presente trabajo es un informe antropológico de inspección judicial, producido en 2010 a la Justicia Federal en la ciudad de Campo Grande. El estudio queda centrado en un área reclamada por una comunidad indígena Terena para ampliación de los límites de la Tierra Indígena Taunay-Ipegue, ubicada en Aquidauana, estado de Mato Grosso do Sul, Brasil.

Palabras clave: Informes antropológicos judiciales, Indios Terena, Tierra Indígena Taunay-Ipegue.

No presente relatório, elaborado na condição de assistente técnica da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), apresento considerações gerais sobre a Inspeção Judicial coordenada pela juíza federal substituta Raquel Domingues do Amaral Corniglian, no qual respondo aos quesitos do Juízo e da FUNAI na Ação Ordinária nº. 3009-41.2010.403.6000. O texto consta desenvolvido em três partes: 1) Considerações gerais sobre a Inspeção Judicial; 2) Quesitos da juíza federal substituta Raquel Domingues do Amaral Corniglian, de 13/08/2010; e 3) Quesitos da FUNAI.

* O presente trabalho foi elaborado em 2010, sob forma de parecer para Justiça Federal em Campo Grande, Mato Grosso do Sul, na condição de assistente técnica da FUNAI (Fundação Nacional do Índio), referente à Ação Ordinária nº. 3009-41.2010.403.6000, na qual Nilton Lippi e outros são Autores e a FUNAI ré. Os trabalhos de campo foram realizados no período de 20 e 23/09/2010 no município de Aquidauana, estado de Mato Grosso do Sul.

** Professora Adjunta da Universidade Federal da Grande Dourados, onde atua nos cursos de graduação em Ciências Sociais e Licenciatura Indígena, e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGAnt). Email: noemiamoura@ufgd.edu.br.

PRIMEIRA PARTE

Considerações Gerais sobre a Inspeção Judicial

[...] Quem viaja pela Estrada de Ferro Noroeste do Brasil que corta a região, pode vê-los de enxada à mão trabalhando nos roçados, montados a cavalo cuidando do gado de algum fazendeiro, nas turmas de conservação da própria estrada ou, mais raramente, vendendo abanicos de palha de carandá nas estações. O difícil é identificá-los como índios, uma vez que se vestem, se penteiam, trabalham e vivem como os sertanejos pobres da região. [...] Para saber que são indígenas é preciso falar-lhes ou ouvir a gente da região, sempre pronta a identificá-los e a apontar múltiplas singularidades negativas que, a seus olhos, os fazem apartados [...]. (Darcy Ribeiro, julho de 1959 *in* Cardoso de Oliveira, 1976)

A situação de Inspeção Judicial possibilitou um breve olhar sobre as Fazendas Ouro Preto e Cristalina, bem como a respeito da Terra Indígena Taunay/Ipegue, localizada no município sul-mato-grossense de Aquidauana. Na ocasião, a juíza substituta Raquel Domingues do Amaral Corniglian e os seus acompanhantes puderam falar aos Terena, ver como se vestem, se penteiam, trabalham e vivem, tal como diz ser necessário o autor da epígrafe acima destacada, escrita na década de 1950. Contudo, apesar de tamanho esforço para falar e ouvir ambas as partes – autores e réus –, esta situação é rasa em comparação com um estudo mais aprofundado de estudo para a produção de relatório de identificação de uma terra indígena, onde haveria um grupo técnico composto por diferentes estudiosos

e muito mais tempo para ser desenvolvido. “Índios, assim, tão pouco indígenas”, como diria Darcy Ribeiro, precisam de uma atenção maior dos etnólogos, historiadores e arqueólogos, para desnudarem as singularidades de sua cultura e demonstrar porque os Terena reivindicam a ampliação de seu território para continuar reproduzindo seu modo de ser e de existir.

Neste sentido, a Inspeção Judicial apresenta-se como um instrumento jurídico importante, porém a tensão e a ansiedade produzidas nessa situação, principalmente para os indígenas, é muito intensa. Além do mais, os caciques que acompanharam os trabalhos são relativamente jovens e, por isso, a todo o momento nos remetiam aos mais velhos de suas aldeias, como aqueles que guardam o conhecimento mais profundo sobre a cultura, a composição e a organização de seu território tradicional e de sua territorialidade. A territorialidade é concebida aqui como a forma de configuração da espacialidade destinada à reserva e ao seu entorno, e o relacionamento dos Terena com o território, o qual para eles não foram recortados por fronteiras tal como os concebe os não indígenas. Feita essa breve consideração da situação produzida por esse instrumento judicial, traçarei uma visão panorâmica do que foi feito nos dois dias de campo e em seguida passarei a responder cada um dos quesitos elaborados pela referida juíza federal e pela Procuradoria da FUNAI.

No primeiro dia, **20/09/2010**, segunda-feira, todo o grupo se reuniu no Posto Pioneiro, ponto mais próximo do local de Inspeção, próximo à cidade de Aquidauana. Fomos

orientados que primeiro seriam visitadas as fazendas e, posteriormente, a terra indígena. Os dois primeiros dias seriam para as fazendas Ouro Preto, Cristalina e Ipanema, e o terceiro para Terra Indígena Taunay/Ipegue. Fomos para a sede da Fazenda Ouro Preto. A juíza federal substituta Raquel Domingues do Amaral Corniglian, responsável pela Inspeção Judicial, reuniu a todos e deu liberdade para falar, gravar, filmar e fotografar o que fosse do interesse de cada um. Solicitou que, ao final dos trabalhos, todo o material produzido fosse entregue a sua assistente para ser anexado ao Processo. Acompanhando a juíza estavam dois assistentes técnicos, Prof. Dr. Andrey Cordeiro Ferreira (antropólogo) e Prof. Hidelbrando Campestrini (historiador).

Da parte dos Autores, estiveram presentes o advogado Guilherme Ramão Salazar, o Prof. MSc. Hilário Rosa, que se apresenta como mestre em História e Antropologia, José Lippi, Nilton Lippi, bem como um casal da família Lippi representando os atuais titulares das terras. Da parte da Ré estavam os procuradores federais Adriana Rocha e Tiago José Figueiredo Silva, a assistente técnica Profª. Dra. Noêmia dos Santos Pereira Moura, o engenheiro Ricardo Hadadd, o Coordenador Técnico local Reinaldo Martinez e o funcionário da FUNAI jornalista Geraldo Duarte Ferreira. Pelo Ministério Público Federal estavam presentes o procurador da república Emerson Kalif Siqueira e o assistente técnico Dr. Jankley (antropólogo). Representando as comunidades estavam os sete caciques: Aldeia Imbirussú – Jurandir Lemes; Aldeia

Lagoinha – Alserly Marques Gabriel; Aldeia Água Branca – Isaias Francisco; Aldeia Morrinho – Agostinho Francisco; Aldeia Bananal – Carlos Hortêncio; Aldeia Ipegue – Alvisuri Gonçalves; Aldeia Colônia Nova – Oto.

Em seguida, iniciamos a verificação da infraestrutura da fazenda Ouro Preto (sede: casas, mangueiros, cercas, galpões, pasto formado). Esses locais foram fotografados e filmados, enquanto os diálogos se davam entre os presentes, sob o acompanhamento da juíza federal substituta. Nessa primeira fazenda percebe-se que o mangueiro é bem recente e foi construído pelos atuais proprietários e Autores da Ação. A juíza foi informada pelo cacique Jurandir Lemes, 40, da Aldeia Imbirussú, que o mesmo acompanhara seu pai, quando tinha aproximadamente uns doze anos (mais ou menos 28 anos atrás), quando foi construída aquela cerca para o atual proprietário José Lippi. A informação foi confirmada pelo fazendeiro. Outra lembrança do cacique Terena foi que antes de construir o mangueiro novo era usado um antigo mangueiro (apontou o local onde se situava a construção), feito pelos Terena na época do gaúcho Antônio Bueno, casado com a Terena Paulina Jatobá, cuja família morava e ainda mora na T.I. Taunay/Ipegue. O senhor José Lippi também confirmou esta outra informação.

Essas informações demonstram que, possivelmente, quando a fazenda Ouro Preto pertencia ao proprietário anterior aos Lippi, as divisas existentes não eram demarcadas por obstáculos físicos, ou seja, as cercas. As incursões dos Terena entre a reserva indígena

e as fazendas eram constantes. Segundo o cacique Jurandir, os Terena se banhavam em uma vazante que passava no meio do pasto da fazenda Ouro Preto e interligava as aldeias Imbirussú e Água Branca. No momento da Inspeção Judicial, o fazendeiro José Lippi informou que fora mantida a mata no entorno da vazante, mas a mesma desaparece na época da seca. O cacique Alvisuri, da aldeia Ipegue, informou que a vazante recebia o nome de Água Branca quando passava por aquela aldeia. A juíza questionou se tinha um nome Terena para a vazante, mas nenhum dos presentes soube responder a pergunta. Outra pergunta feita pela juíza ao cacique Jurandir foi sobre uma cerca que separa uma área da aldeia de outra, na divisa com a fazenda Ouro Preto. Essa referida área está na posse do Terena Evandir Jatobá, porém pertence à T.I. Taunay/Ipegue. É dividida, segundo Jurandir Lemes informou, para evitar que o gado passe para o outro lado e estrague a lavoura de feijão ou de milho, conforme o período. Sobre a diferença entre a cerca indígena e a não indígena, o cacique Jurandir explicou que os Terena não possuem as máquinas para industrializar os postes e por isso os utilizam tal como são encontrados na natureza (sem lapinar e por vezes um pouco tortos). O arame ainda é farpado, pois o liso é mais caro.

Em boa parte da divisa entre a Aldeia Imbirussú e as fazendas Ouro Preto e Cristalina, observa-se do lado da aldeia a conservação de mata de cerrado, que apresenta vestígios de fogo na forma de incêndio, enquanto do lado das fazendas o solo é coberto por pasto. Há uma pequena

reserva de mata na fazenda Cristalina na parte que limita com a Aldeia Imbirussú e a fazenda Esperança 2. Acompanhando as cercas que limitam as fazendas Ouro Preto e Cristalina, seguimos até a divisa das fazendas Cristalina, Esperança 2 e a Aldeia Lagoinha, onde está localizado mais um marco de Rondon, na margem da vazante *Tumiku*, segundo informou o Cacique Alseriy da Aldeia Lagoinha. A vazante está localizada na área da Fazenda Cristalina. *Tumiku* em português significa *domingo*. Corresponde também ao nome de uma das aldeias Terena descritas pelo antropólogo Altenfelder Silva, em sua obra *Mudanças Culturais Terena*, publicada pelo Museu Paulista em 1949. Em seu texto o autor destaca:

Pouco após a campanha do Paraguai, habitavam os Terena, segundo eles próprios informam, as seguintes aldeias: *Ipegue* (em área compreendida entre as atuais aldeias de Ipegue e Bananal); *Imokovookoti* (nas imediações da atual aldeia de Cachoeirinha); *Tuminiku* (nas proximidades da atual aldeia de Bananal); *Coxi* (próxima ao córrego de Taquarí); *Naxe-Daxe* (nas proximidades do córrego do mesmo nome); *Háokoé* (nome Terena para a fruta do pindó; situava-se a aldeia a uma légua de *Tuminiku*); *Moreira* e *Akuleá* (ambas nas proximidades de Miranda); *Kamakuê* (próxima à atual aldeia de Duque Estrada); *Brejão* (próxima a Nioaque); *Limão Verde* (próxima a Aquidauana); *Cerradinho* (na área do atual Município de Campo Grande). Nessa época estimavam-se os Terena entre 3 e 4 mil. (Altenfelder Silva, 1949: 281)

A área da Aldeia Imbirussú, anteriormente a sua fundação, pertencia a Aldeia Bananal.

A Aldeia *Tuminiku* recebia o nome do córrego ou vazante, que hoje é lembrado como *Tumiku* pelos anciãos Terena. Possivelmente, Altenfelder Silva tenha registrado incorretamente o nome da aldeia. Essa informação nos leva a deduzir que a Aldeia citada pelo autor esteja em terras da fazenda Cristalina. Cristalina é conhecida pelos Terena como *Pokoó*, segundo Evandir da Silva, 58, e Ignêz Jatobá Bueno, 70 (filha registrada em cartório por Antônio Bueno e Maria Jatobá). *Pokoó* e Mangava pertenciam a Antônio Bueno. Área que segundo Ignêz Bueno e Evandir da Silva era toda povoada pelos Terena de sua família. Os Terena supracitados se lembraram do cemitério que havia em *Pokoó*. Nesse cemitério estavam enterrados seus parentes: José Jatobá e *Poekcho* (pai e mãe de Paulina e Maria Jatobá); Andreлина Jatobá (irmã de Paulina Jatobá e tia de Ignêz Jatobá Bueno) e seu marido Totó; as crianças Bruno e Carlos da Silva (irmãos do ex-cacique de Imbirussú Evandir da Silva). Afirmaram ir cultuar seus familiares mortos a cada ano no Dia de Finados. Iam acender velas naquele local, mas há uns cinco anos atrás o cemitério foi destruído pelo fazendeiro José Lippi e tudo virou pasto. O ex-cacique Evandir diz saber a localização exata do referido cemitério (depoimento de Evandir Silva, Arquivo 21, 22/09/2010).

Concluída a vistoria dos marcos de divisa entre as fazendas dos Autores e a Terra Indígena Taunay/Ipegue o grupo foi conduzido pelos fazendeiros até a sede da fazenda Cristalina, que para os Terena é a antiga *Pokoó*. O Autor José Lippi mostrou as

benfeitorias da fazenda (sede, mangueiros, cercas, galpões) que foram documentadas pelos presentes em fotografias e filmagens. O cacique Jurandir, pedindo a atenção da juíza, informou que o mangal – plantação de mangueiras – (apontou na direção do mesmo) por todos vistos, fora plantado por Aparício Bueno, um dos filhos de Antônio Bueno, que continuou na fazenda após a venda do comodato para outro fazendeiro. A juíza questionou o que o cacique entendia por comodato. Jurandir respondeu que era a venda da posse pelo Aparício Bueno daquele lugar. Jurandir lembrou também do cemitério, o qual citamos anteriormente na fala de Ignêz Jatobá Bueno (depoimento de Ignês Bueno Castro, arquivo 27, 23/09/2010) e seu meio irmão Evandir Silva (Aldeia Imbirussú). José Lippi reconheceu a existência de algumas cruzeiros no pátio da fazenda, mas afirmou não se lembrar de nenhum Cruzeiro. Admitiu ter gradeado todo o pátio, afirmando que os Terena não visitavam o referido local. A juíza questionou aos caciques sobre a lembrança de algum ritual de culto aos mortos naquele local. Os presentes não se recordaram, mas afirmaram que os anciãos das suas aldeias possivelmente se lembrariam. O cacique Jurandir lembrou que o Dourival Bueno, filho de Antônio Bueno, residente no Distrito de Taunay, poderia confirmar o relato, bem como o Terena Luiz Bueno, filho de Aparício Bueno. A juíza manifestou interesse em conversar com Dourival Bueno no dia seguinte, quando fossem na Terra Indígena Taunay/Ipegue e pediu para ser conduzida ao local do referido cemitério. Nenhum dos presentes soube identificar com exatidão o local, mas apontou-se o entorno

da localização.

Naquele momento o advogado Salazar, representante dos Autores, solicitou ouvir dos assessores técnicos informações sobre a presença Terena na atual área de Taunay/Ipegue. A juíza abriu espaço para algumas falas. Hilário Rosa fez um longo discurso, seguido pelo antropólogo Andrey Cordeiro Ferreira e pela assistente técnica da FUNAI, Noêmia dos Santos Pereira Moura. Foi dada a palavra aos caciques, porém somente um deles reafirmou em linhas gerais que toda a extensão reivindicada pertence aos Terena desde antes da Guerra do Paraguai (1864-1870). Afirmou ser tudo aquilo que está no relatório do antropólogo Gilberto Azanha, produzido para a FUNAI.

Após a inspeção das benfeitorias realizadas pelos proprietários, anteriores e atuais, foram anotados em ata os dados referentes ao período em que foram construídas as mesmas, que tipo de material foi usado, entre outras informações. Os fazendeiros apresentaram ao grupo os limites das fazendas com a terra indígena. Os limites foram identificados como “marcos de Rondon” (aqueles confeccionados em madeira do tipo aroeira) e “marcos recentes” (aqueles de concreto que foram aviventados na década de 1990). O percurso foi realizado de carro e em cada parada abria-se o diálogo entre a juíza e os fazendeiros, a juíza e os indígenas e os demais presentes entre si e com os demais. Dessa forma, foram vistoriadas as duas fazendas no primeiro dia. As fazendas Ouro Preto e Cristalina fazem divisa com a Aldeia Imbirussú e a Aldeia Água Branca, pelo que pudemos constatar em campo.

Ao final da tarde, nos reunimos novamente no Posto Pioneiro para que fosse lavrada e aprovada a ata daquele primeiro dia de trabalho. Ficou registrado em Ata a retirada da Fazenda Ipanema da Ação movida pelos Autores e o acatamento da solicitação pela Procuradora representante da FUNAI, Adriana Rocha. O Ministério Público Federal, representado pelo procurador Emerson Kalif, também acatou a solicitação de retirada. A juíza ficou de encaminhar o assunto para a União, que não estava ali representada por seu Procurador. Todos os presentes ouviram a leitura da ata, procederam às correções e assinaram reconhecendo seu conteúdo.

O segundo dia, **21/09/2010**, foi destinado a Inspeção Judicial na Terra Indígena Taunay/Ipegue. Foram visitadas apenas quatro das sete aldeias atualmente reconhecidas pela FUNAI e pela FUNASA (Fundação Nacional de Saúde). Salientamos que a Terra Indígena Taunay/Ipegue no início do século XX, 1905, era denominada Reserva. Naquele contexto de primeira República o sul do estado de Mato Grosso era povoado por várias etnias – Guató, Guaikuru, Terena, Kinikinao, Bororo e Xamacoco, entre outras (Sganzerla, 1992) e por bem poucos não indígenas. A partir da territorialização Terena nas primeiras reservas – Cachoeirinha e Ipegue – as lideranças indígenas começaram a se reorganizar no novo território. As aldeias foram fundadas à medida que os indígenas sentiam a necessidade de consolidar um outro assentamento dentro da reserva. Geralmente as aldeias nasceram no local onde algumas famílias destacadas socialmente (*troncos velhos*) plantavam

suas roças. Com o tempo o *tronco velho* se mudava para mais perto de suas roças e ali ia aglutinando seus filhos e demais parentes. O antropólogo Levi Marques Pereira (2009) aprofunda mais o estudo de formação de aldeias Terena na Terra Indígena Buriti, conforme consta em ***Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica***, publicado pela Editora da UFGD.

Segundo Pereira, a denominação *aldeia* para os agrupamentos Terena, possivelmente, surgiu de uma necessidade dos não indígenas (governantes e fazendeiros), uma vez que as lideranças indígenas se referem aos seus territórios como setores ou ainda por um nome na língua terena (*Pokoó, Tuminiku, Naxe-Daxe*), sem nenhum outro adendo. A categoria aldeia é usada pelos caciques somente na comunicação com os não indígenas. Para o autor, “O mais provável é que várias dessas localidades nomeadas como aldeias fossem ocupações de grupos locais, que os Terena denominam de tronco, ou em certos casos reunissem um grupo de troncos aproximados por relações de parentesco e aliança política” (Pereira, 2009: 52-53). Dessa feita, em 1915 o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) se estabelece na Terra Indígena Taunay/Ipegue através do Posto Indígena Taunay, na Aldeia Bananal. As lideranças da Aldeia Ipegue também reivindicaram um Posto Indígena para sua comunidade.

Naquele contexto, os cargos de capitão e de chefe de posto eram fontes de prestígio para os Terena. Internamente, os Terena constituíram as fronteiras entre o território do

Posto Indígena de Taunay e o Posto Indígena de Ipegue. Sob o controle e estrutura do Posto Indígena de Taunay estão as aldeias Bananal, Lagoinha, Água Branca, Morrinho e Imbirussú, enquanto o Posto Indígena de Ipegue atende as aldeias Ipegue e Colônia Nova.

Retornando à Inspeção, após o fechamento desse parêntese, os caciques nos conduziram até a Terra Indígena de Taunay/Ipegue. A primeira aldeia visitada foi Imbirussú que limita com as fazendas Ouro Preto e Cristalina. Em seguida, visitamos as aldeias Lagoinha, Bananal e Ipegue. As demais aldeias Água Branca, Morrinho e Colônia Nova não foram objeto dessa Inspeção.

Duas situações foram marcadas pelos caciques: 1) a falta de água corrente na Terra Indígena Taunay/Ipegue e o abastecimento de água feito totalmente pela FUNASA, através de poços artesianos, que não cobrem mais as necessidades da população de cada aldeia; 2) a falta de espaço para reproduzir o modo de ser e existir Terena. A juíza concentrou sua atenção e suas perguntas em duas situações: 1) o que se produz e o que pode ser produzido dentro da área atual da Terra Indígena Taunay/Ipegue; 2) o que os Terena fariam com a Terra Indígena ampliada. Na Aldeia Imbirussú, o cacique Jurandir Lemes apresentou a Escola Indígena, na qual leciona professores Terena e funciona um posto de saúde. A juíza perguntou quantos alunos e turmas têm na escola e qual é a população da Aldeia. O cacique remeteu as perguntas ao professor, pois o agente de saúde estava ausente. São duas turmas, uma em cada turno, com aproximadamente 37 alunos,

pelas informações prestadas pelo professor.

Segundo os dados da FUNASA, pesquisados pela assessoria técnica da FUNAI, a população atual da Terra Indígena Taunay/Ipegue é de 4.161 habitantes, sendo que a Aldeia Imbirussú possui 207 habitantes; A Aldeia Lagoinha possui 634 habitantes; Aldeia Bananal possui 1.145 habitantes; a Aldeia Morrinho possui 288 habitantes; a Aldeia Água Branca possui 714 habitantes; a Aldeia Ipegue possui 944 habitantes; a Aldeia Colônia Nova possui 189 habitantes (FUNASA, set./2010). As mais habitadas são também os assentamentos mais antigos, como, por exemplo, Ipegue e Bananal. Todas as aldeias possuem um núcleo urbano composto por escolas, igrejas, posto de saúde e habitações.

Os caciques foram questionados pela juíza: sobre a técnica das queimadas para limpar o solo para o plantio; sobre a técnica de construção das cercas indígenas; sobre as necessidades básicas da população da Terra Indígena Taunay/Ipegue; sobre o porquê estavam solicitando a ampliação territorial; sobre a forma de cultivo na atual área de 6.641 hectares; sobre a necessidade de inovação tecnológica e assistência técnica para o desenvolvimento da agricultura; sobre a assistência prestada pela FUNAI, pela Prefeitura de Aquidauana, pelo governo do estado de Mato Grosso do Sul, pela FUNASA e por outras instituições e órgãos; sobre projetos e programas que poderiam estar sendo desenvolvidos na Terra indígena. O cacique Jurandir foi mostrar os locais de roça de sua aldeia para o grupo e foi questionado sobre o recebimento de apoio técnico de

algum órgão. Respondeu negativamente.

O procurador da República, Emerson, informou a juíza federal que o governo do estado entregou ao município 8 (oito) tratores destinados às aldeias de Bananal: Bananal, Água Branca, Morrinho, Imbirussú, Lagoinha e às aldeias de Ipegue (Ipegue e Colônia Nova) e para a Terra Indígena de Limão Verde, e que nenhum deles estaria nas respectivas aldeias. O cacique Alsery informou à juíza que na Aldeia Lagoinha encontra-se um trator que está servindo àquela população. Todavia, os outros seis tratores não se encontram na T.I. Taunay/Ipegue. Nosso coletivo deslocou-se para um mangal próximo à divisa com a fazenda Cristalina (*Pokoó*), dentro da Terra Indígena e da Aldeia Imbirussú, no qual morou a família Terena de José Jatobá e *Poekcho*, pais de Paulina Jatobá, que havia estabelecido relações de parentesco consanguíneo com o fazendeiro Antônio Bueno e por muito tempo morou nas fazendas Mangava e Pokoó.

Em atividade de campo, a assistente técnica da FUNAI voltou ao local com os Terena Luiz Bueno, filho de Aparício Bueno e neto de Antônio Bueno e Paulina Jatobá e Evandir da Silva, filho de Maria Jatobá e Julião da Silva, sobrinho de Paulina Jatobá. Os dois Terena observaram que as mulheres e as crianças ali assentadas utilizavam o açude da fazenda *Pokoó* para lavar roupas e se banhar, além de fazer coleta de frutos (guavira, jabuticaba, goiaba, entre outras), caçar e pescar (depoimento de Evandir Silva, arquivo 21, 22/09/2010). O açude pode ser avistado da cerca da divisa entre a Aldeia Imbirussú e a fazenda Cristalina.

Voltando à Inspeção Judicial, passamos por esse açude quando fazíamos o reconhecimento dos marcos de Rondon e de aviventação, no primeiro dia. No retorno do mangal fomos para outras aldeias, dessa vez de uma forma mais rápida, pois o tempo passava rapidamente. Ao final, foram visitadas somente quatro das 7 (sete) aldeias. Em Lagoinha, o grupo assistiu a tradicional Dança do Bate Pau e foi apresentado à comunidade da aldeia. As dezesseis horas do segundo dia voltamos a nos reunir no Posto Pioneiro para a redação, leitura e assinatura da Ata.

Como a Inspeção Judicial estava marcada para três dias e os caciques manifestaram o interesse da assistente técnica da FUNAI voltar à Terra Indígena Taunay/Ipegue para ouvir outras pessoas que podiam contribuir no relatório, voltei no dia **22/09/2010**, no período matutino, para a Aldeia Imbirussú, juntamente com Reinaldo Martinez, coordenador técnico da FUNAI de Aquidauana. O cacique Jurandir nos levou a casa de um neto (Luiz Bueno) e de um sobrinho (Evandir Silva) da Terena Paulina Jatobá, casada com o fazendeiro Antônio Bueno, onde coletamos os depoimentos aos quais já nos reportamos acima.

Na Aldeia Água Branca, o cacique Isaias Francisco nos apresentou seu pai Silvério Francisco, nascido em 1918, que nos relatou sua história de vida na Terra Indígena Taunay/Ipegue. O ancião fez seu relato em Terena e foi interpretado pelo professor e diretor Estevão, da Escola Indígena da Aldeia Água Branca. Os pais de Silvério Francisco foram Manoel Joaquim e Lourença Cândida,

ambos Terena. Manoel Joaquim faleceu aos 92 anos de idade, segundo nos contou Silvério Francisco. Nascido e crescido naquela Terra Indígena, ele pode nos contar como os fazendeiros foram cercando os Terena e proibindo os mesmos de transitar no entorno, como era de costume dos indígenas. Na situação etnográfica ou de trabalho de campo, um dia é um tempo muito curto e por isso centramos nos depoimentos que ampliariam as respostas aos questionamentos realizados durante a Inspeção Judicial e que nos auxiliariam a responder os quesitos do Juizado e da FUNAI. Recolhemos ao todo quatro depoimentos em Imbirussú e Água Branca no dia **22/09/2010**.

No dia **23/09/2010**, na quinta-feira, realizamos mais uma entrevista com Ignez Bueno de Castro, 70, meia-irmã de Evandir da Silva com quem havia falado no dia anterior. O último depoimento foi agendado por telefone e o responsável foi o ex-cacique Evandir da Silva, que afirmara ter sua irmã mais detalhes sobre a genealogia de Antônio Bueno. Ignez é filha de Antônio Bueno e Maria Jatobá. Antônio Bueno aparece na cadeia dominial da fazenda Cristalina no período de 1943 a aproximadamente 1970. Descendente de gaúchos, trabalhou na fazenda Cutape, atual Santa Cruz de Roberto Dittiman, antes se instalar nas fazendas *Pokoó e Mangava*, com a família constituída ainda em Cutape.

Segundo o depoimento de Ignez Bueno de Castro, filha de Maria Jatobá com o cunhado fazendeiro, Antônio Bueno conheceu Paulina Jatobá na fazenda Cutape, atualmente fazenda Santa Cruz. Paulina trabalhava

como cozinheira, o que era muito comum nas fazendas do entorno das reservas: homens trabalhavam no campo lidando com o gado e nas roças, e as mulheres eram cozinheiras e empregadas domésticas. Casaram-se, tiveram filhos: Aparício, Aluisio, Altivo, João Santana, Antonio Filho, Dourival, Durval, Leonídia, Darci e Filhinha. Na primeira metade do século XX, as relações de trabalho no campo passavam pela afetividade, pela confiança e pelo compadrio. Segundo escreve um cronista pantaneiro e herdeiro da fazenda Taboco, de propriedade da família Alves Ribeiro: “Era comum termos na fazenda Taboco pequenos criadores, quase que em regime de patriarcado, ou melhor, de comunidade, que iam crescendo, aumentando sua criação, e depois o próprio patrão legalizava para eles ou os auxiliava na compra de glebas para se tornarem fazendeiros” (Ribeiro, 1984: 33). Referindo-se aos Terena, registra o cronista: “Nas fazendas, oitenta por cento da peonada era de índios, sendo os serviços de casa sempre exercido por moças índias que eram criadas pelos brancos [...] Era tão íntimo o contato com eles que muitos fazendeiros aprendiam a falar a sua língua” (Ribeiro, 1984: 73-74).

Alguns Terena têm uma memória positiva do convívio nas fazendas da região. O Terena José da Costa, que ajudou seus irmãos e sua mãe a comprar 33 hectares na margem esquerda do rio Aquidauana para fundar a aldeia Aldeinha, ele foi apadrinhado pelo fazendeiro Manoel Aureliano Costa Filho, conhecido como Manequinho, antigo campeiro da fazenda Taboco, e nunca

pretendeu se aldear com seus patrícios (Moura, 1994). A situação de Antônio Bueno e Paulina Jatobá transformou-se após a aquisição da fazenda *Pokoó* e *Mangava*. De acordo com as informações de Ignêz Bueno, as relações entre os habitantes de Taunay/Ipegue e o fazendeiro Antônio Bueno eram muito boas. Naquela época não havia impedimento algum para os Terena entrarem e saírem de *suas fazendas*. Quem morria nas aldeias e na fazenda era enterrado no cemitério que existia na sede da fazenda. Os Terena tinham livre acesso para coletar guavira, jabuticaba, goiaba, para caçar e pescar. Na época da guavira, as famílias saíam em grupo para coletar. O gado da fazenda de Antônio Bueno se alimentava do pasto nativo. O desmatamento ocorreu após a venda da fazenda para os atuais proprietários.

Quando ficou doente, Antônio Bueno arrendou a fazenda *Pokoó* para o genro casado com sua filha mais velha. Arrendou a parte atualmente pertencente à fazenda Cristalina, enquanto a parte pertencente à fazenda Mangava foi repartida entre os seus filhos. Na época de sua doença, pouco tempo antes de falecer, o casal de velhos – Antônio Bueno e Paulina Jatobá – se mudaram para a chácara que atualmente encontra-se no nome de Dourival Bueno. A chácara, segundo conta Ignêz Bueno, foi doada em vida por Paulina Jatobá à filha Leonídia, que a conserva até hoje. Ignêz Bueno salienta não ter tido direito à herança de seu falecido pai, apesar de ter sido por ele registrada em cartório. Lembra-se que sua tia Paulina Jatobá foi buscá-la na casa de sua mãe ainda

bem pequena, em obediência ao marido, para que ficasse morando definitivamente com seu pai Antônio Bueno, que queria todos os seus filhos ao seu redor. Cresceu, estudou e se casou naquela família, porém no momento de partilha da herança de seu pai ficou fora.

A maioria dos filhos de Antônio Bueno foi estudar em São Paulo, inclusive Dourival Bueno, com quem a juíza conversou no distrito de Taunay. Segundo Ignêz, Dourival Bueno conhece muito pouco a história da Terra Indígena, pois passou a maior parte de sua vida em Campinas, São Paulo. Os herdeiros de Antônio Bueno foram aos poucos vendendo seus lotes. Provavelmente, não havia uma divisão cartorial da área herdada pelos filhos, mas cada um sabia a parte que lhe pertencia.

Ao todo recolhi cinco depoimentos nos dias 22 e 23 de setembro de 2010 junto aos Terena:

- A) 22/09/2010.** 1) Luiz Bueno (filho dos Terena Aparício Bueno e Zonir Botelho e neto de Antônio Bueno e Paulina Jatobá). O depoente fez questão de mostrar o local em que sua família morou na época em que Antônio Bueno era o dono de *Pokoó*; 2) Evandir da Silva, 58 (filho de Maria Jatobá e Julião da Silva; irmão de Ignêz Jatobá Bueno por parte de mãe) – visitou o mangal conosco e agendou o depoimento de Ignêz Jatobá Bueno; 3) Silvério Francisco, 92 (pai do Cacique Isaias Francisco e ancião da Aldeia Água Branca) – nascido e criado na Terra Indígena

Taunay/Ipegue.

- B) 23/09/2010.** 4) Prof. Estevão, 58, (Diretor da Escola Indígena de Água Branca) – nascido e criado nessa Aldeia; 5) Ignêz Jatobá Bueno, 70 (fez questão de mencionar que guarda o registro para provar a paternidade de Antônio Bueno. Após o casamento passou a assinar Ignêz Bueno Castro) – residente na cidade de Aquidauana gerencia a Pousada Recanto da Figueira de propriedade de uma de suas filhas, juntamente com um de seus filhos.

SEGUNDA PARTE

Quesitos da Juíza Federal Substituta Raquel Domingues do Amaral Corniglian, de 13/08/2010:

A) Marco temporal de ocupação: a data de verificação do fato in si da ocupação fundiária é o dia 05 de outubro de 1988, e nenhum outro.

A.1) Em 05/10/1988, os índios de etnia Terena da comunidade Taunay/Ipegue habitavam, ocupavam ou perambulavam as áreas abrangidas fazendas Ouro Preto, Cristalina e Ipanema?

Os Terena da Terra Indígena de Taunay/Ipegue sempre mantiveram a mobilidade nas áreas abrangidas pelas fazendas Ouro Preto e Cristalina, bem como pelas demais fazendas do entorno de seu território. Ocorre que foram sendo paulatinamente impedidos de transitar pelas mesmas ao longo do

século XX. Mesmo assim, correndo riscos, continuam atravessando as cercas. Segundo o ancião Silvério Francisco, 92, nascido e criado nessa T.I., residente atualmente na Aldeia Água Branca, todo o entorno da área hoje fechado por cercas dos fazendeiros era mata. Os Terena pescavam, caçavam e coletavam frutos nativos nessas áreas. A partir da década de 1970, mais ou menos, é que seus patrícios foram impedidos de atravessar as cercas da divisa da área de Anhumas (hoje fazenda foi retiro da fazenda Taboco). Foram impedidos não só verbalmente, pela lei, mas também por força bélica (depoimento de Silvério Francisco, nº 25, 22/09/2010).

O Diretor da Escola Indígena de Água Branca, Prof. Estevão, 58, relatou o assassinato de dois Terena por peões do Retiro de Anhumas, na década de 1970: “Dois patrícios foi matado aqui na região de Anhumas. Foi caçar, pegou um tatu e fazendeiro pistou ele. Um guri, lá em Lagoinha [Aldeia] tem neto dele ainda.” (depoimento Prof. Estevão, nº 25 e 26, 22/09/2010). Depois desse fato registrado na memória dos indígenas ninguém mais entrou na fazenda e se recolheu no território indígena por receio de novos conflitos e mortes. As relações de trabalho, changas e empreitas, também cessaram.

Na Aldeia Imbirussú, os Terena Evandir da Silva (ex-cacique) e Luiz Bueno (filho de Aparício Bueno e neto de Antônio Bueno) nos informaram que até a venda da fazenda *Pokoó*, assim denominada a fazenda Cristalina pelos indígenas, não havia cercas entre a reserva e a fazenda. Antônio Bueno colocou

a família de José Jatobá e *Poekcho* (pais de Paulina Jatobá e sogros do fazendeiro) para morar na Mangava, hoje fazenda Mangava (propriedade de Irineu), enquanto Antônio, Paulina e os filhos moravam em *Pokoó*. Os Terena da Terra Indígena Taunay/Ipegue tinham livre passagem para coletar frutos silvestres, caçar e pescar naquelas terras. Quando faleceu Antônio Bueno, seus filhos Altivo e Aparício Bueno ficaram cuidando a fazenda para Paulina Jatobá, sua mãe.

Paulina Jatobá morava com a filha Leonídia na Chácara que hoje se encontra no nome de Dourival Bueno (filho de Paulina Jatobá e Antônio Bueno), entrevistado pela juíza federal na Inspeção Judicial do dia 21/09/2010, no distrito de Taunay. Destaco a seguir trechos do depoimento do ex-cacique Evandir da Silva: “Ali era só mata. Só matagal. Ali a gente caçava, pescava [...]. Dona Paulina, minha tia plantava arroz, milho e nós acompanhava ela. Dava um pouco pra cada um. [...] pagamento, pouquinho de arroz, macarrão [...] banana era a vontade [...] comia graxa de vaca, pois banha de porco era só pra fazendeiro [...] fazia tarefa a noite com candieiro. [...] o pessoal daqui catava guavira. [...] Hoje a gente só pesca no tanque [*açude*]” (depoimento de Evandir da Silva, nº 21, 22/09/2010 – informações entre colchetes da assistente técnica). Evandir da Silva nos contou que até recentemente, uns cinco anos mais ou menos, na época que o fazendeiro José Lippi gradeou o cemitério para transformar em pasto, os seus parentes iam acender velas no Dia de Finados (02 de novembro) para os mortos. No momento da Inspeção Judicial, o fazendeiro José Lippi

confirmou a existência de um cemitério na sede da fazenda Cristalina, porém informou à juíza que eram umas três cruzinhas e que os índios não visitavam seus mortos. A juíza perguntou aos presentes se os Terena faziam algum ritual naquele lugar e se algum deles sabiam exatamente onde era o cemitério. Nenhum respondeu. Na verdade, cada família Terena cultua os mortos de sua parentela e na ocasião da Inspeção Judicial não havia nenhum Jatobá Bueno ou Jatobá da Silva para responder o questionamento.

Ignêz Bueno de Castro, 70, Terena residente atualmente na cidade de Aquidauana, onde gerencia a Pousada Figueira, de propriedade de uma de suas filhas, meia irmã de Evandir da Silva, relatou que o cemitério de *Pokoó* é indígena e que lá estão enterrados alguns de seus familiares. Ignêz e Evandir afirmaram que seus parentes continuaram cultuando seus mortos em *Pokoó* enquanto existia o cemitério. Tinha um cruzeiro de aroeira e as cruzes das covas. Ali foram enterrados os Terena José Jatobá, *Poekcho* (pais de Paulina Jatobá e sogros do fazendeiro Antônio Bueno), Mikilino Jatobá, apelidado de *Mikimbá*, Andrelina Jatobá (irmã de Paulina Jatobá) e seu marido Totó, dois outros irmãos de Evandir da Silva e Ignêz Bueno de Castro ainda crianças – Bruno e Carlos da Silva. Evandir salienta: “Todo ano nós ia lá acender velas [...] acabou cemitério. O fazendeiro patrolou tudo lá.” (depoimentos de Evandir da Silva e Ignêz Bueno de Castro, nº 21 e 27, 22 e 23/09/2010).

De acordo com a informação que obtivemos na Inspeção Judicial, do cacique Jurandir Lemes e do fazendeiro José Lippi, o

cemitério foi destruído há uns cinco anos atrás, por volta de 2005 mais ou menos. Com isso, podemos afirmar a partir dos depoimentos que os Terena da família de Paulina Jatobá, ex-proprietária de *Pokoó*, atual fazenda Cristalina, continuaram se deslocando da Terra Indígena de Taunay/Ipegue para a sede da fazenda Cristalina para cultuar seus mortos até bem recentemente, ou seja, posterior a data de promulgação da Constituição de 1988. O cacique Jurandir Lemes, 40, da Aldeia Imbirussú, relatou durante a Inspeção, dia 20/09/2010, que trabalhou na fazenda Ouro Preto, quando essa já pertencia a José Lippi, fazendo as cercas com seu pai a mais ou menos uns 28 anos atrás, quando tinha uns 12 anos de idade e trabalhou também na fazenda Cristalina, para o mesmo fazendeiro, por volta de seus 18 a 19 anos, catando raiz e plantando semente de braquiária. Ambas as informações foram confirmadas pelo fazendeiro.

Ignêz Bueno de Castro mostrou duas fotografias tiradas na fazenda Ouro Preto em 1982 [a data se encontra na própria fotografia] de seu rancho. Permaneceram na fazenda plantando roça ela, o marido e os três filhos. O cacique Isaías Francisco disse à juíza que quando era criança tomava banho na vazante que ligava as aldeias Imbirussú e Água Branca, que atualmente está seca e interrompida no campo da fazenda Ouro Preto. O fazendeiro José Lippi argumentou que mantém as árvores em torno da vazante. Todavia, o desmatamento que transformou o entorno da vazante em pastagem para o gado contribuiu para o desaparecimento da vazante, segundo observamos *in loco*.

Os depoimentos recolhidos durante a Inspeção Judicial e o trabalho de campo da assistente técnica da FUNAI, comprovam que as relações do fazendeiro Antônio Bueno com a família de José Jatobá e *Poekcho* iam além das relações trabalhistas e de afinidade. Foram estabelecidas entre os Terena e o fazendeiro relações de parentesco consanguíneo. Antônio Bueno desposou Paulina Bueno com quem teve os seguintes filhos: Aparício Bueno, Aluisio Bueno, Altivo Bueno, João Santana, Antônio filho, Dourival Bueno, Durval Bueno, Leonídia Bueno, Darci Bueno e Filhinha Bueno. Trouxe toda a sua família para agregar-se em suas terras e estabeleceu uma relação de parentesco por afinidade com todos os demais Terena da Terra Indígena Taunay/Ipegue, os quais tinham total mobilidade nas áreas de suas fazendas.

Antônio Bueno teve uma filha com Maria José Jatobá – Ignêz Jatobá Bueno, que após se casar passou a assinar Ignêz Bueno de Castro. Uma filha com a cunhada que foi recolhida na família do fazendeiro por Paulina Jatobá, a qual foi por nós ouvida no dia 23/09/2010, na cidade de Aquidauana-MS. Portanto, concluímos que enquanto o fazendeiro Antônio Bueno esteve à frente das fazendas *Pokoó* (atual Cristalina) e Mangava, para os Terena não havia nenhum obstáculo para a sua mobilidade naquelas áreas, o que permitia a continuidade de seu modo de existir. Os obstáculos à mobilidade dos Terena passaram a ser constituídos a partir do momento que outros não indígenas compraram os títulos de propriedade de espólio de Antônio Bueno à Paulina Jatobá.

A partir da venda da fazenda, os Terena agregados tiveram que se estabelecer na área da Terra Indígena de Taunay/Ipegue, na região do mangal (plantação de mangueiras), que pôde ser avistado da cerca que limita as fazendas Ouro Preto e Cristalina da Aldeia Imbirussú: “Os que são mais espertos vão fechando e os mais medrosos vão recuando. E nós fomos recuando” (conforme depoimento de Evandir da Silva, nº 21, 22/09/2010). Todavia, o relacionamento com as áreas das fazendas dos Autores continuou por parte dos Terena através de empreitas, arrendamentos, visitas ao cemitério da Cristalina no dia de Finados e a pescaria no tanque da Cristalina.

O fato é que os Terena de Taunay/Ipegue vêm ao longo dos séculos XIX e XX convivendo com vários contextos sócio-políticos-econômicos-culturais e a constante mudança das paisagens interna e externamente a sua Terra Indígena. No momento da demarcação da reserva Ipegue, em 1905 a população Terena era de mais ou menos 5.000; hoje somente em Taunay/Ipegue a população totaliza 4.161 habitantes. Enquanto naquela época puderam continuar se relacionando com a natureza do entorno de sua reserva caçando, pescando, coletando frutos silvestres, plantas medicinais, lenha, madeira para suas habitações, hoje se vêm pressionados pelos fazendeiros para permanecer nas terras da União, tendo para sobreviver que enviar seus filhos para trabalhar e estudar nas cidades ou em fazendas de outras localidades da região, receber cesta básica e outras ajudas provenientes de políticas públicas governamentais.

Os Terena de hoje vivem em pequenas

ilhas, pois são rodeados por cercas e por pastos formados para pastagem de gados dos fazendeiros. No caso de Taunay/Ipegue, até a década de 1965 os Terena conviveram com a paisagem quase intocada da margem esquerda da cidade de Aquidauana, hoje município de Anastácio. A urbanização do município de Anastácio ocorreu da década de 1970 para cá, após sua emancipação em 1965. A luta Terena por terra é histórica: 1) lutaram por seu território tradicional após a Guerra do Paraguai (1864-1870), pois quando voltaram de seus abrigos na Serra de Maracaju encontraram suas terras invadidas; 2) lutaram pela demarcação e homologação das áreas das reservas, nas quais foram territorializados, na primeira metade do século XX; 3) lutaram pelos seus direitos civis, sociais, políticos, resguardados pela Constituição Federal de 1988; 4) lutam para ampliar suas “ilhas”, rodeadas por cercas e pastos.

B) No local há vestígios antropológicos idôneos de ocupação dessas terras pelos índios da etnia Terena? Sendo positiva a resposta, é possível datar estes vestígios? Há continuidade de vestígios de ocupação das fazendas Ouro Preto, Cristalina e Ipanema até o marco objetivo de 05 de outubro de 1988?

B.1) No local há vestígios antropológicos idôneos de ocupação dessas terras pelos índios da etnia Terena?

Há vestígios antropológicos e arqueológicos nas fazendas dos Autores, marcados na memória dos Terena e por eles identificados

in loco. Relação de vestígios:

1) Cemitério na sede da fazenda Cristalina:

De acordo com o texto do primeiro quesito, os Terena afirmam a existência de um cemitério indígena no qual se encontram os restos mortais de parentes seus. Os corpos enterrados ali seriam: 1) José Jatobá (Terena, pai de Paulina Jatobá); 2) *Poekcho* (Terena, esposa de José Jatobá); 3) Mikelino Jatobá (filho de José Jatobá); 4) Andreлина Jatobá (Terena, filha de José Jatobá); 5) Totó (Terena, esposo de Andreлина Jatobá); 6) Bruno da Silva (Terena, filho de Maria Jatobá); 7) Carlos da Silva (Terena, filho de Maria Jatobá). No local havia um cruzeiro de aroeira e cruzes em cada uma das sepulturas, segundo o ex-cacique Evandir da Silva, 58.

2) Vazantes:

- **Vazante Água Branca:** Cacique Isaias Francisco, da Aldeia Água Branca, registrou durante a Inspeção que ele e outras crianças Terena tomavam banho naquele lugar. Após o desmatamento do entorno da vazante, que ligava as aldeias Imbirussú e Água Branca,

a mesma secou e agora se encontra cortada pelo pasto da fazenda Ouro Preto.

- **Vazante *Tumiku*:** O cacique Alseriy de Lagoinha se lembrou do nome da vazante do marco de Aroeira [marco de Rondon], que liga a Fazenda Esperança II, Fazenda Cristalina e a Aldeia Lagoinha. Atualmente, a vazante encontra-se em área da fazenda Cristalina. *Tumiku* em português significa domingo. Era um lugar onde os Terena pegavam água e tomavam banho. Provavelmente, essa vazante era homônima à Aldeia *Tuminiku*, mencionada nos estudos do antropólogo Altenfelder Silva, publicados em 1949.

3) Cercas construídas pelos Terena na fazenda Ouro Preto:

O cacique Jurandir, 40, informou à Juíza durante a Inspeção e foi registrado em Ata, que mais ou menos no ano de 1972 acompanhou seu pai na empreita para construção das cercas da Fazenda Ouro Preto. Na ocasião o mangueiro usado pelos fazendeiros tinha sido construído por terena.

4) Changa para coletar raiz e plantar braquiária:

O cacique Jurandir informou a Juíza durante a Inspeção que por volta de 1978, quando tinha mais ou menos uns 18 anos, trabalhou na fazenda Cristalina com o José Lippi coletando raízes e plantando braquiaria (capim de pasto).

5) Arrenda ou meragem:

Ignêz Bueno de Castro, 70, mostrou duas fotos para a Assistente Técnica da FUNAI, datadas do ano de 1982, as quais retratam ela e sua família (marido e filhos) em frente ao galpão de palha na fazenda Ouro Preto. Na ocasião estavam plantando uma roça em uma área arrendada pelo fazendeiro.

6) A lagoa do cal:

Evandir da Silva, 58, ex-cacique de Imbirussú lembrou-se da Lagoa do Cal e de alguns outros locais que podem caracterizar assentamento Terena como a *região do limão* e o *Jaboticabal*, na divisa com o Agachi Velho [provavelmente um assentamento Terena ou Kinikinao]. A Lagoa do Cal aparece recorrentemente nas falas dos Terena, os quais afirmam existir ainda nos dias

de hoje. Contam os anciãos e reproduzem os mais jovens que o auxiliar de Rondon, Horta Bueno, atravessou a lagoa marcando seu meio como a divisa da reserva de Ipegue e ainda hoje pode se encontrar resquícios de cal nesse lugar.

7) Estrada antiga que ligava a Terra Indígena à fazenda Pokoó (fazenda Cristalina):

Evandir da Silva levou a assistente técnica para mostrar a antiga estrada que os Terena usavam para chegar à sede da Pokoó. Foi limpa recentemente pelos fazendeiros para a passagem dos carros da Inspeção Judicial. Divide a Aldeia Imbirussú da fazenda Cristalina. A estrada passa bem próximo do tanque [açude] no qual eles ainda hoje pescam, o qual pode ser avistado da divisa.

B.2) Possibilidade de datação dos vestígios.

Esses foram os resquícios levantados pelos participantes da Inspeção Judicial e do trabalho de campo realizado pela assistente técnica da FUNAI, nos dias 20, 21, 22 e 23/09/2010. No tocante à datação desses vestígios, foi possível apenas uma datação aproximada, baseada na memória dos depoentes. No entanto, entendemos que

precisariam ser datados e localizados por estudos mais aprofundados, em situação diferente da Inspeção Judicial.

B.3) Há continuidade de vestígios de ocupação das fazendas Ouro Preto, Cristalina e Ipanema até o marco objetivo de 05 de outubro de 1988?

Atualmente, todos esses vestígios podem ser localizados pelos Terena que participaram da Inspeção e forneceram os depoimentos para a Assistente Técnica. Alguns dependem da confirmação dos fazendeiros, a confecção de cercas, por exemplo.

C) Quais são as interferências humanas (edificações, desmatamento, pastagens, benfeitorias) observadas nas terras das fazendas Ouro Preto, Ipanema e Cristalina? Essas interferências demonstram-se compatíveis com a mundividência e atividades produtivas que são desenvolvidas pelos índios da etnia Terena da Comunidade Taunay/Ipegue?

C.1) Quais são as interferências humanas (edificações, desmatamento, pastagens, benfeitorias) observadas nas terras das fazendas Ouro Preto, Ipanema e Cristalina?

As interferências humanas foram paulatinamente esculpidas na paisagem de Taunay/Ipegue e em seu entorno.

1) A formação das áreas de pastagem – A passagem da pecuária extensiva nos pastos

naturais da área para a pastagem transplantada, no transcurso das décadas de 1960-1980 – conforme pode ser comprovado a partir de fotos de satélite, produziu o assoreamento das nascentes, bem como a interrupção da continuidade das vazantes que ligavam todo o território no interflúvio do rio Miranda com os demais rios da região e os vários córregos mencionados nas fontes bibliográficas (Altenfelder Silva, 1949; Cardoso de Oliveira, 1976). Atualmente, a falta de água é um dos maiores problemas da Terra Indígena Taunay/Ipegue. O abastecimento das aldeias, segundo as informações dos caciques, é realizado pela FUNASA através de poços artesianos com baixa profundidade. Na época de seca há o racionamento de água para os Terena. Além da escassez da água, os Terena observam que os pastos tomaram o lugar das frutas nativas como a guavira, a goiaba e a jabuticaba. Segundo Evandir da Silva, 58, ainda existe o jabuticabal da Agachi antiga, mas os indígenas estão proibidos de ir lá: “[...] jabuticaba nativa no campo da divisa do Agachi velho. E morava indígena também lá. [...] novembro e dezembro é época de guavira e jabuticaba também. Só dá uma chuva e ela começava a florar”

(depoimento Evandir da Silva, nº 21, 22/09/2010).

- 2) **As cercas:** Constituem-se em interferências físicas, respaldadas pelo direito legal à propriedade privada que protege os fazendeiros. Até a década de 1970, os Terena não enfrentaram esse obstáculo. Muitas delas foram construídas pelos próprios Terena para, posteriormente, impedi-los de transitar no entorno de sua Terra indígena. As cercas separam os Terena de seus mortos, das frutas silvestres, da caça, da pesca e corta todas as possíveis relações que mantinham com o território fechado.
- 3) **As casas de alvenaria das sedes:** Em cada uma das sedes foram construídas casas de alvenaria para abrigar as famílias que ali passaram a residir. Contrastam com as casas dos indígenas que são bem menores e mais modestas.
- 4) **Os mangueiros:** Os mangueiros das Fazendas Ouro Preto e Cristalina foram construídos na década de 1990, pelas informações do fazendeiro José Lippi. Foram construídos pela família Lippi. O cacique Jurandir informou a Juíza que ainda se lembra onde ficavam os mangueiros antigos, o laranjal, o araçazal, o mangueiral do Aparício Bueno

na *Pokoó* [Cristalina]. Ia falando e apontando com o dedo para identificar melhor.

Durante a Inspeção Judicial, os caciques Terena puderam andar novamente pelas terras das fazendas Ouro Preto e Cristalina e aos poucos iam se lembrando de como era a sede velha e como é a nova, o mangueiro terena e o mangueiro novo. O cacique Jurandir aos poucos foi percebendo as mudanças na paisagem das fazendas e foi se recordando do seu tempo de criança e mocidade, quando por ali trabalhou na companhia de seu pai e depois sozinho após ficar adulto. A nova paisagem registra o desaparecimento dos locais de coleta (guavira, goiaba, jabuticaba, laranja, manga); o desaparecimento da caça, pois o desmatamento desloca os animais silvestres; o desaparecimento das nascentes e vazantes onde os animais bebiam e os Terena banhavam-se, pescavam, lavavam roupas e buscavam suas águas para consumo doméstico.

C.2) Essas interferências demonstram-se compatíveis com a mundividência e atividades produtivas que são desenvolvidas pelos índios da etnia Terena da Comunidade Taunay/Ipegue?

Os Terena acompanharam ao longo do processo histórico de convívio com os não indígenas todo o processo de modernização ocorrido na pecuária e na agricultura. No entanto, em suas aldeias na atualidade continuam produzindo roças familiares onde plantam abóbora, milho, feijão de arranca (feijão de salada), feijão comum, melancia,

maxixe, quiabo, entre outros cultivos. Criam gado bovino, em pequeno número, dado o tamanho limitado de suas posses, conforme os caciques informaram à juíza. Portanto, querem a ampliação de sua Terra Indígena para continuar realizando essas atividades.

Estão abertos à tecnologia, como, por exemplo, a gradação da terra com trator, mas dispõem atualmente de pouco espaço interno para plantar. A área de cada aldeia é dividida por famílias e dessa forma, conforme a família vai aumentando seu índice populacional vai ficando sem terras. Por isso, colocam o aumento populacional como um dos motivos para a ampliação da T.I. Todavia, ao mesmo tempo em que estão abertos à tecnologia, percebem que sem a mata não poderão recompor as nascentes e as vazantes em seu território: “Perdemos a terra, as madeiras de lei, as matas, os bichos... [...] Hoje planta o milho a aracuã [*pássaro*] vem e come tudo. Porque não tem mais mato. A ema também estraga o milho. A gente não mata o bicho pra não aproveitá” (depoimento de Evandir da Silva, nº 21, 22/09/2010).

Ao longo dos dois últimos séculos, como bem se destacou acima, os Terena se relacionaram com o Brasil Império e com o Brasil República. Portanto, passaram por várias situações conflituosas e harmônicas com o Estado brasileiro. Perderam seu território tradicional no pós-guerra do Brasil contra o Paraguai; foram territorializados em pequenas reservas no Sul de Mato Grosso em contraste com os latifúndios titulados pelo governo do estado de Mato Grosso para os fazendeiros; conviveram com o paulatino

confinamento produzido pelos fazendeiros que foram rodeando suas reservas com cercas e pastos para gado bovino e hoje se encontram divididos entre suas Terras Indígenas e as aldeias urbanas do Mato Grosso do Sul. Tal como os regionais do Sul do antigo Mato Grosso e atual Mato Grosso do Sul, foram acompanhando o processo de modernização do Estado brasileiro que atingiu todo o território nacional. Os Terena, portanto, se constituíram em exímios peões de fazendas, condutores de boiadas no Pantanal sul-mato-grossense, além de trabalhar como empregados domésticos, porteiros e enfermeiros nas cidades de Aquidauana, Miranda, Campo Grande, dentre outras.

A mundividência dos Terena, na atualidade, está marcada por todo o processo de contato estreito que esse povo manteve com a sociedade brasileira. O Terena, mesmo tendo seu modo próprio de organizar seu espaço, de organizar sua rede familiar, de organizar suas roças e de criar seu gado, seu modo de realizar seus rituais, festas e danças, seu modo próprio de organizar suas crenças, também tem que dominar os códigos da sociedade brasileira: os códigos políticos, sociais, jurídicos, econômicos, aos quais está interligado. Os povos indígenas no Brasil e no mundo não vivem mais isolados faz muito tempo. O movimento indígena está cada vez mais amplo, interligando os indígenas internacionalmente. A globalização, bem como todos os seus efeitos também produz riscos para os povos indígenas.

Tomando como pressuposto o conceito de cultura de Roque Laraia (2009), em

Cultura – um conceito antropológico, podemos afirmar que toda cultura é dinâmica e histórica. Histórica porque é construída por sujeitos humanos em um determinado contexto, e dinâmica porque pode ser alterada pelos mesmos sujeitos humanos em interação com outros sujeitos humanos e com a natureza. Partindo desse pressuposto, pode-se afirmar que os Terena foram constrangidos a desenvolver relações estreitas de convívio e coexistência com os regionais que se estabeleceram em seus territórios tradicionais desde o momento que retornaram para suas aldeias após o fim da Guerra do Paraguai (1864-1870). Apesar de sua predisposição ao contato com o outro, conforme é característico às etnias Aruak, naquele contexto as relações se davam numa base totalmente assimétricas, pois os usurpadores de seus territórios se constituiriam nos fazendeiros do Sul do antigo Mato Grosso. Dessa forma, a mão-de-obra Terena está presente em vários empreendimentos dessa região, tais como: as Linhas Telegráficas, a Estrada de Ferro Noroeste do Brasil (NOB), as fazendas de gado, o extrativismo vegetal, as “changas”, as empreitas, entre outros (Vargas, 2003; Moura, 2009).

Na primeira metade do século XX, até a década de 1970, estava colocado para o Estado brasileiro o paulatino desaparecimento dos povos indígenas do país. Aos poucos os indígenas iriam se integrando e desapareciam suas diferenças e, portanto, sua identidade étnica. Essa crença perdeu veracidade quando o Estado percebeu o crescimento populacional e a organização

política desses povos. A partir da década de 1970, os Terena, bem como vários outros povos indígenas, começaram a se fortalecer politicamente, através do movimento indígena, bem como das associações internas e externas, com indígenas e não-indígenas. Um outro paradigma se estabelece a partir de então e os indígenas erguem as bandeiras da terra, da educação, da saúde e da previdência. O governo brasileiro os reconhece e garante direitos específicos para os mesmos na Constituição Federal de 1988. É a partir desse reconhecimento que os povos indígenas planejam suas ações e fazem suas reivindicações. Segundo o ancião Silvério Francisco, 92, a preocupação com a necessidade de ampliação começou quando a família foi crescendo e não tinha lugar para pescar e caçar (conforme depoimento de Silvério Francisco, nº. 25, 22/09/2010).

TERCEIRA PARTE

Quesitos da FUNAI, 30/08/2010

A) Em 05.10.1988, os indígenas da etnia Terena da comunidade Taunay/Ipegue detinham que tipo de apropriação espacial, de reprodução física e cultural, cosmológica e ambiental com as áreas litigiosas (atuais fazendas Ouro Preto, Cristalina e Ipanema)? Qual ou quais as relações foi ou é afetada pela ocupação não-indígena? Houve esbulho (da posse física ou cartorial)? De não indígenas sobre as referidas áreas? Detalhar. Quais os nomes indígenas para as áreas litigiosas? Segundo a cartografia indígena, o que representam tais áreas dos

pontos de vista ambiental, cosmológico e para a reprodução física e cultural da comunidade de Taunay-Ipegue? Tais áreas integram o conjunto da ocupação originária sobre identificação no processo administrativo iniciado em 1985?

A.1) Em 05.10.1988, os indígenas da etnia Terena da comunidade Taunay/Ipegue detinham que tipo de apropriação espacial, de reprodução física e cultural, cosmológica e ambiental com as áreas litigiosas (atuais fazendas Ouro Preto, Cristalina e Ipanema)?

Respondida no Quesito A do Juízo

A.2) Qual ou quais as relações foi ou é afetada pela ocupação não-indígena?

Respondida no Quesito A do Juízo.

A.3) Houve esbulho (da posse física ou cartorial)?

Houve esbulho de território Terena desde o século XIX após o término da Guerra do Paraguai (1864-1870) até o século XX, quando o Estado titula para militares terras que estavam dentro do território tradicional dos Terena, de acordo com o que pode-se averiguar no texto abaixo.

Os Terena viviam na extensão do rio Miranda e seus afluentes antes da Guerra do Paraguai (1864-1870), como relata o Frei Mariano de Bagnaia, em suas Correspondências com seus superiores (Sganzerla, 1992). Nesse período, havia entrado em vigor o Regimento das Missões (1845) e a Lei de Terras (1850). Com a chegada de Bagnaia (missionário

da Ordem dos Capuchinhos italianos) na Freguesia de Miranda, em 1849, foi fundado o primeiro aldeamento Terena dedicado a São Francisco de Assis, no ano de 1860. No entanto, por pouco tempo existiu ali, pois com o desfecho da Guerra do Paraguai toda a forma de organização existente naquela localidade desfez-se. Na correspondência abaixo, pode-se notar a primeira situação de esbulho do Império brasileiro sobre os territórios indígenas de uma forma geral, bem como dos mencionados Terena.

Em cumprimento do que foi exigido por V. Ex.^a em officio n.º 13 de 30 do mês proximo passado, tenho a honra de apresentar a V. Ex.^a os dous inclusos mappas, que contêm as informações de que trata o mesmo officio, cumprindo-me accrescentar; 1º **que são devolutas as terras em que existem os índios mencionados nos ditos mappas não se podendo por isso calcular sua extensão;** 2º que não havendo aldeamentos propriamente ditos creados com a regularidade e pessoal de que trata o Regulamento de 24 de Julho de 1845 não é possível saber se nem aproximadamente o numero de índios que os habitão; 3º **que com excepção dos índios Laianas e Terenas do distrito de Miranda e dos Caiapós de S. Ana do Paranyhyba e de Herculania, os quais prestão algum serviço ajustando-se como camaradas toda as mais nações vivem no estado barbaro, posto que de vez em quando tenhamos comnosco alguma comunicação;** 4º que nenhuma industria exercem e por isso é nullo o producto da mesma industria; 5º finalmente que nenhum Missionario ou Padre existe na Provincia empregado na catechese A medida mais urgente que exige a catechese é a remessa de bons Missionarios de zelo

fervoroso e apostolico, com eles teremos aldeas e para o futuro gente prestavel, sem elles poderemos ter uma maloca de índios viciosos reunidos para proveito de um ou outro esperto. Por isso antes de haver Missionários e Aldea, creada conforme a lei parece-me improficua qualquer outra medida. (Lata, 1873 A, doc. Avulso, APMT) (grifo nosso) (*apud* DGI, *in* Vargas, 2003: 69) [destaques da assistente técnica]

Após o fim da Guerra em 1870, o governo imperial buscava informações acerca das terras do Sul do Mato Grosso e as respostas recebidas eram que havia extensas áreas de terras devolutas, pois nenhum aldeamento ali existia. No entanto, algumas lideranças Terena continuavam pleiteando junto ao governo brasileiro suas terras. Foi o caso do capitão Vitorino, no ano de 1871 e do capitão José Caetano:

Em 1871, o *Capitão* Vitorino foi, vestido de alferes, juntamente com outros índios Terena, até Cuiabá, solicitar da Diretoria dos Índios, órgão responsável para garantir e proteger os seus direitos, que tomasse providência diante da situação em que se encontrava o território que compunha a referida aldeia, invadido por não índios que não permitiam que os mesmos ali permanecessem, resultando na sua *desterritorialização*. E três anos depois, esse índio e os demais Terena mudaram-se para outra região próxima dali, no lugar denominado Brejão, dando início ao seu *processo de territorialização*, que se estendeu até meados do século XX. (*apud* Vargas, 2003: 130)

Requerimento pessoal do Terena Capitão José Caetano:

[...] A cerca do índio da tribo Terena, de nome José Caetano [...] é que o dito índio com mais alguns da sua tribo, em numero de 17, procurou-me para representar que era filho do fallecido Pedro Tavares, capitão da aldêa do Ipégue, no districto de Miranda, e seo substituto, que por ocasião da invasão paraguaya não só a sua tribo, como todas as outras e mais habitantes do districto abandonarão os seus lares e retirarão-se para os montes e bosques, onde permanecerão por 6 annos, que ultimamente voltando os moradores a reocuparem os seus domicilios, elles Terenas encontrarão a sua aldêa do Ipégue occupada por Simplicio Tavares, por Antonio Maria Piche, o qual lhes obsta a repovoarem e labrarem suas antigas terras e de seus antepassados; pelo que vinhão pedir providencias para não serem esbulhados de suas propriedades das quais não podião desprender-se um outro índio da mesma tribo de nome Victorino, que fardase como Alferes, e pertence a aldêa do Nachedache, distante da Ipegue uma legoa, fez-me igual reclamação. (Doc. 1871, p. 79v 80 – Livro n.º 191, 1860-1873, APMT) (*apud* Vargas, 2003: 89)

Outros capitães Terena prestavam favores ao Estado para cobrar seus direitos tradicionais, como foi o caso de Alexandre Bueno.

[...] nas proximidades da Villa de Miranda existem aldeadas diversas tribus de índios que posto tenham conosco relações vivem todavia sobre si e a seo modo, sob a direção do prestante incansavel indio [Terena] Capitão Alexandre Bueno, que relevantes serviços tem prestado a catechese, indo pessoalmente a aldea dos Enimas, nas immediações da Bahia negra, onde conseguiu por meios suasórios deslocar e trazer consigo 321 indios, com os quaes, e com os

de sua tribo, formou uma pequena colonia, para a qual mais esta vez peço toda a proteção, attendendo [...] vantagens que d'ella resulta ao Distrito de Miranda, não só quanto ao augmento de população, como na civilização dos mesmos índios. (Lata, 1878 A, doc. Avulso, APMT *apud* Vargas, 2003: 71)

Apesar das táticas de negociação dos capitães Terena, os anos que se seguiram foram difíceis para seu povo. Entre os anos de 1891 e 1904 a política global de Estado na região do Pantanal vai praticamente suprimir a política de catequese, vigorando o choque frontal entre índios, fazendeiros e colonos, do que resulta a expropriação quase total das terras indígenas e um verdadeiro etnocídio (Ferreira, 2007). No sul de Mato Grosso nesse período títulos de propriedade foram expedidos pelo Estado do Mato Grosso para militares e civis. Naquele contexto, que a segurança da região era feita pelos próprios fazendeiros-coronéis e que o próprio Governador desconhecia os direitos indígenas, os Terena não tinham a quem recorrer.

O próprio Rondon reconheceu a situação de insegurança da parte dos índios em suas correspondências com o governo central. E o governo respondeu positivamente, apesar de ter demarcado apenas algumas das aldeias que foram listadas. Nache-Dache, uma das mais antigas, tornou-se propriedade privada, bem como Agachy e Capelinha.

Sendo de toda a conveniencia que seja estremada do domínio publico e particular, por meio de medição e demarcação a porção de território occupada pelos indios mansos das tribus – “Terena, Guaycurú e Quinquinaós que habitam as

aldeias denominadas **Capelinha**, **Nache-dache**, **Agachy**, Ipegue e Lalima”nesta comarca, evitando-se assim a continuação de abusos, que já se tem dado de si legitimarem como de propriedade particular, terras devolutas compreendidas na área utilizada pelos índios com criações e plantações por isso e em qualidade de legítimo representante dos mesmos índios, venho solicitar a V. Ex^a a necessária autorização para mandar medir e demarcar as terras constituídas pelas referidas aldeias uma vez que eles devem ter uma porção de território para o seu patrimonio, como prescreve o artº 19 da Lei nº 20 de 9 de novembro de 1892, e isto não se pode conseguir sem a indispensável medição e demarcação, que poderão ser feitas pelos agramessor do respectivo distrito. (Lata, 1902 D, doc. Avulso, APMT *apud* Vargas, 2003: 91)

As três áreas de assentamento Terena ficaram fora do poder dos indígenas e tornaram-se propriedade privada. Inclusive, a origem de algumas das fazendas desta ação dos Autores nasce na fazenda Agachy, que com certeza guarda relação direta com as aldeias acima destacadas. Entretanto, a política à época, foi de reservar terras descontínuas para os Terena, que limitariam com as terras dos novos fazendeiros constituídos titulados pelo Estado do Mato Grosso. O próprio Horta Barbosa, auxiliar de Rondon no processo demarcatório, revela o esbulho cartorial produzido pelo Estado.

Já antes, em 20 de março de 1883, o Diretor dos Índios das Aldeias do município de “Miranda”, Antonio Xavier Castello, o nomeará [Capitão Vitorino] para chefe da Aldeia “Naxe Daxe”, que infelizmente foi depois invadida e demarcada para fazenda de particular, como si isso não constituísse uma iniquidade!

Aquella aldeia fôra visitada em 1866 por Taunay. (Horta Barbosa, 1924: 10 *apud* Vargas, 2003: 90)

O assentamento indígena Capelinha também foi extinto, pois os indígenas que o habitavam foram expulsos pelo fazendeiro.

Este aldeamento de índios Quinquináus está quasi extinto por terem os índios perdido aquellas terras que foram adquiridas ao Estado pelo Sr. **Antonio Leopoldo Pereira Mendes**, depois de alli ter tocado os índios em 1908, mais ou menos. Existem alli uns 15 índios que pretendem se mudar para o Posto de Lalima, já tendo muitos delles para alli se mudado, [...]. (Relatório para José Bezerra Cavalcante, 1925, microfilme 379, fotg. 1609, FUNAI de Brasília *apud* Vargas, 2003: 92)

No ato de demarcação da Reserva de Ipegue, estavam presentes os fazendeiros lindeiros, aos quais Rondon questionou sobre alguma objeção. Após todo o processo de demarcação se houvesse algum obstáculo por parte dos fazendeiros estes ainda seriam ouvidos pelo militar.

As nove horas da manha do dia vinte e sete de Setembro do anno de mil novecentos e cinco, decimo septimo da Republica, no lugar denominado “Bananal” os presentes cidadãos Major d’Engenheiros Candido Mariano da Silva Rondon; **Coronel Manuel Antonio de Barros** como Director dos Índios Terenas, Terente **Coronel Estevão Alves Correa** e **Tenente Francisco Pereira Mendes** confinantes da Aldeia do Ipegue e **ausente** o **Coronel** José Alves Correa, digo, **Jozé Alves Ribeiro** também confinante (...) nenhum dos cidadãos presentes allegou razões contra a medição e demarcação da Aldeia do Ipegue, de que aquelle **Engenheiro** foi

encarregado pelo governo Estadual. E declaração ainda que nenhum protesto terão a fazer uma vez que fossem respeitados os limites traçados no terreno para as suas terras na parte em que estas confinão com as pertencentes a Aldeia do Ipegue segundo os documentos que apresentarão. (Horta Barbosa, 1905: 27, Proc. 0981/82 FUNAI Brasília *apud* VARGAS, 2003: 920 [grifos da assistente técnica])

No livro de memórias da fazenda Taboco, intitulado *Taboco: 150 anos – Balaio de Recordações*, escrito por Renato Alves Ribeiro, filho do Coronel Jozé Alves Ribeiro, o autor descreve como foi que seu avô, o Coronel Jeje, legalizou seu título de propriedade:

O Coronel Jeje era um homem pequeno e claro, de olhos quase azuis e que tinha muita ação e energia. Era progressista e em 1918 foi acometido de uma artrose crônica, ficando paralítico. [...] Não quis usufruir do direito de posse de suas terras. Em 1895 mandou o engenheiro francês Emílio Rivassau medir toda a fazenda e a legalizou pagando a sua área ao Estado. Eram 334.024 hectares, fora o excesso que se verificou mais tarde, em medições sucessivas. Medindo a parte norte da fazenda Taboco, verificou-se depois mais de 32 mil hectares. Isso, naturalmente, porque com o valor que as terras têm hoje, foi medida toda a parte alagada do rio Negro, que constitui um enorme banhado de difícil acesso. Naquele tempo, o engenheiro, o engenheiro media beirando a margem do brejo e hoje essa medição foi feita no leito do rio, bem no centro do alagado. Hoje mediu-se a serra pela sua cumeada e naquele tempo era margeando, o que também resultava em números imprecisos.

Requeremos a sua anexação ao juiz e pagamos o valor do excesso por mandato judicial. Não houve uma grilagem de terra, como acusam os inimigos político do Fragelli [genro do Coronel Jozé Alves Ribeiro, que foi Governador de Mato Grosso em 1970]. Como se prova por títulos, essas terras pertencem à fazenda Taboco desde o Império. Temos a sua posse, mansa e pacífica, delimitada pelos acidentes naturais – Rio Negro, rio Taboco e serra de Maracaju. (Ribeiro, 1984: 65-66)

A historiadora Vera Lúcia Vargas (2003), cujo texto tem alicerçado esse parecer por conter inúmeros documentos comprovando a situação de esbulho do território Terena, afirma:

[...] documentos evidenciaram também que muitos Terena abandonaram algumas de suas antigas aldeias, juntando-se em outras maiores como forma de se protegerem da violência dos fazendeiros, as quais eram obrigados a vivenciar, como a destruição de suas roças, a invasão de suas terras e a matança de seu gado. "*Despertaram elles, porém, quando os intrusos providenciaram sobre as demarcações, precedidas alias de um período em que os indios foram preseguidos em suas roças, onde soltavam aquelles as suas criações; ameaçando em suas vidas, accusados de vicios e crimes que nunca haviam commetido, etc.; tudo (...) preparativo da espoliação prestes a effectivar-se.*" (Horta Barbosa, 1927: 267 *apud* Vargas, 2003: 93)

Tal como descreveu Silvério Francisco, 92, em seu depoimento destacado anteriormente, até a década de mais ou menos 1970 tudo ao redor da Terra Indígena Taunay/Ipegue era mata. Portanto, os Terena não tiveram

nenhuma preocupação em reivindicar, pois continuavam desfrutando da área do entorno. Foi somente após o cercamento e o impedimento pelos fazendeiros dos mesmos transitarem para caçar, pescar, coletar e se banhar nas vazantes e córregos das áreas das fazendas é que vieram perceber a perda desse território. O mesmo foi dito pelo ex-cacique Evandir da Silva, pois sua família e os demais Terena só perceberam o confinamento quando a viúva de Antônio Bueno vendeu a fazenda *Pokoó*. Após o cercamento e a proibição pelos fazendeiros dos Terena entrarem em suas terras é que os mesmos perderam a mobilidade física nas fazendas do entorno. Perderam também a possibilidade de continuar cultuando seus mortos, continuar coletando frutos silvestres que a natureza oferecia (guavira, jabuticaba, goiaba, entre outros), continuar caçando, pescando e divertindo-se nas águas que antes eram abundantes. Foram perdas culturais, cosmológicas, sociais e religiosas.

A.4) Houve esbulho de não indígenas sob as referidas áreas? Detalhar.

Respondido no quesito A.3.

A.5) Quais os nomes indígenas para as áreas litigiosas?

A fazenda Cristalina é denominada *Pokoó* pelos Terena.

A.6) Segundo a cartografia indígena, o que representam tais áreas dos pontos de vista ambiental, cosmológico e

para a reprodução física e cultural da comunidade de Taunay-Ipegue?

Conforme a resposta do quesito A.3, a perda de mobilidade nas áreas das fazendas Ouro Preto e Cristalina representou para os Terena perda de parte de seu território tradicional, no qual produziam coletas, caça, pesca, diversão e rituais sagrados (visita ao cemitério Terena na sede da *Pokoó*). Além do que tem intervenções que só poderão ser revistas com muitos anos, como é o caso da vegetação nativa que recobria as nascentes e as vazantes, que abrigava o guaviral, o araçazal e outros frutos. A maior parte do solo das fazendas foi transformada em área de pastagem com a intervenção humana. Fechando-se em sua ilha de 6.000 hectares os Terena não têm os elementos necessários para reproduzir seu modo de ser e existir. As demais perdas são reparáveis, mesmo que demore anos, mas a conhecimento indígena, repassado pelos mais velhos aos mais novos através da oralidade e da vivência comunitária, da qual se afastam os jovens que vão trabalhar e estudar longe de suas famílias são irreversíveis.

A.7) Tais áreas integram o conjunto da ocupação originária sobre identificação no processo administrativo iniciado em 1985?

Essas áreas integram o conjunto da ocupação originária requerida no processo administrativo iniciado em 1985.

B) Há vestígios da cultura material indígena nas referidas áreas? Sendo inexistente, a

que se pode atribuir seu desaparecimento? Qual a linha de continuidade etno-histórica e antropológica entre a atual ocupação indígena e aquela anterior a 05.10.1988? Por que motivo a anterior ocupação indígena não coincide com a atual? A cultura imaterial da Comunidade Indígena de Taunay-Ipegue nos dias atuais leva em conta as áreas litigiosas?

B.1) Há vestígios da cultura material indígena nas referidas áreas?

Respondido no quesito do Juízo.

B.2) Sendo inexistente, a que se pode atribuir seu desaparecimento?

O cemitério Terena da sede da fazenda Cristalina, mencionado no quesito da Juíza, foi destruído pelo fazendeiro José Lippi, sob a alegação de que os Terena não visitavam seus mortos. Os Terena se consideram cristãos desde o século XIX, quando foram aldeados pelo Frei Capuchinho italiano Mariano de Bagnaia. Naquele contexto, muitos se converteram ao cristianismo católico e passaram a festejar santos, tais como São Sebastião, São João, São Pedro e Santo Antônio e levantar suas bandeiras. Quando Paulina Jatobá estava viva festejava São Sebastião. Segundo seu sobrinho, o ex-cacique Evandir da Silva, havia muita diversão e churrasco à vontade, no dia 20 de janeiro, dia do santo. Todo mundo participava junto na casa da festeira de São Sebastião, esposa do fazendeiro Antônio Bueno. Outros Terena como o Nazário, Estevão e o finado Inácio também foram citados por Evandir como festeiros de santos. As festas eram

sempre muito animadas (depoimento de Evandir Silva, nº 21, 22/09/2010). Os Terena católicos tinham o hábito de construir cemitério com Cruzeiro e cultuar seus mortos no Dia de Finados. Além dos católicos, havia ainda os Terena crentes, principalmente na Aldeia Bananal. O protestantismo de missão entrou na Terra Indígena Taunay/Ipegue em 1913, através da Inland South American Mission (ISAMU) e lá permaneceu até 1993. Os Terena organizaram sua própria missão evangélica, a Missão Indígena UNIEDAS – MIU, fundada em 1972 por missionários estrangeiros e por pastores Terena, formados nos Institutos Bíblicos. Com isso, pretende-se demonstrar que é muito comum ser encontrado em assentamentos terena cemitério com Cruzeiro e cruces, como foi apontado na sede da fazenda *Pokoó*, pelo Cacique Jurandir Lemes (Moura, 2001 e 2009).

Outra situação de desaparecimento foi a do guaviral que existia na mata da fazenda *Pokoó* (Cristalina), para onde os Terena se deslocavam entre os meses de novembro e dezembro para coletar a fruta. O desmatamento para a formação de pastos acabou com o mesmo.

As novas construções que tomaram o lugar das antigas, também apagaram os vestígios das construções terena. Exemplos disso são os mangueiros novos e as novas casas. Juntamente com as velhas construções desapareceram o pomar de laranja, manga e araçá, de acordo com as observações feitas pelo Cacique Jurandir Lemes durante a Inspeção.

B.3) Qual a linha de continuidade etno-histórica e antropológica entre a atual ocupação indígena e aquela anterior a 05.10.1988?

Fica estampado no rosto dos Terena a perda de seus lugares de coleta de frutas silvestres (guavira, jabuticaba e goiaba, entre outras), de seus lugares de caçada e pescaria, bem como seus lugares sagrados de culto aos mortos (cemitério de *Pokoó*). Todavia, apesar de todos os impedimentos, cercas, vazantes e nascentes degradadas e secas, os indígenas desse povo continuam ultrapassando os obstáculos para pescar nas áreas da fazenda. A memória terena reconstitui o fio de continuidade etno-histórica, cuja história é reproduzida na vida comunitária de pais para filhos. Um exemplo é a história da Lagoa do Cal. Em situação de trabalho de campo ouvi várias lideranças relatarem essa história. Segundo contam, Horta Barbosa traçou a linha da divisa no meio de uma lagoa grande utilizando o cal como matéria-prima. Conta os anciãos que até hoje se cavar no local se encontra esse elemento mineral – o cal. Todas as lideranças das aldeias, supostamente, conhecem a localização da referida lagoa. A memória guardada por cada ancião e repassada aos mais velhos é o principal meio de transmissão dos conhecimentos indígenas. Quando morre um ancião, os professores dizem que se perde uma enciclopédia.

Taunay/Ipegue na atualidade tem 105 anos de demarcação e muitos dos Terena vivos acompanharam presencialmente as mudanças pelas quais passaram as paisagens internas e externas a essa Terra Indígena. Muitos fatos foram vividos por essas pessoas

que lutam pela ampliação de seu território. Por isso, esse momento de luta é mais uma situação de aprendizagem para as crianças Terena que no futuro ajudarão seu povo a se organizar e a fortalecer sua identidade étnica.

B.4) Por que motivo a anterior ocupação indígena não coincide com a atual?

Respondida no quesito do Juízo sobre o esbulho produzido pelos fazendeiros, legitimado e legalizado pelo Estado de Mato Grosso.

B.5) A cultura imaterial da Comunidade Indígena de Taunay-Ipegue nos dias atuais leva em conta as áreas litigiosas?

Respondido no quesito da FUNAI B.3.

C) As interferências humanas nas áreas litigiosas são de molde a impossibilitar a ocupação tradicional indígena da Comunidade de Taunay-Ipegue? Qual o atual modo de apropriação espacial e de produção de bens dos indígenas da Comunidade Terena de Taunay-Ipegue? A reprodução física e cultural dos indígenas da Comunidade Taunay-Ipegue sofreu influência do modo de produção regional? Em caso positivo, que influencia é esta? Em que medida o atual modo de produção de bens culturais e materiais da comunidade Taunay-Ipegue, segundo sua visão de mundo (mundividência) e seus usos, costumes e tradições, possui traços dessa influência?

C.1) As interferências humanas nas áreas

litigiosas são de molde a impossibilitar a ocupação tradicional indígena da Comunidade de Taunay-Ipegue?

Afirmamos nos demais quesitos, que algumas interferências humanas foram desastrosas para o modo de ser e de existir Terena. Por exemplo, destacamos a devastação do cerrado que produzia guavira, jabuticaba, bocaiúva, goiaba doce e goiaba arará, frutas das quais se alimentavam os indígenas. Além do alimento, essas coletas proporcionavam a sociabilidade entre os indígenas que se organizavam em grupos para realizar a incursão. O desmatamento produziu o recuo dos animais de caça para outros lugares, bem como contribuiu para o desaparecimento dos cursos de água (córregos, vazantes, minas). Os Terena estão sendo confinados em sua área de 6.000 ha e têm que reorganizar todo o seu modo de conviver uns com os outros e com a natureza. Buscam refletir sobre as queimadas, apesar de ainda ser uma técnica usada por algumas famílias e os caciques tem que respeitar as mesmas. Buscam inovações tecnológicas para tornar suas pequenas áreas mais produtivas. Buscam parcerias, além da FUNASA, para cavar novos poços artesianos para abastecer suas comunidades, principalmente na época da seca. Buscam soluções para conviver com o crescimento populacional em suas aldeias. Enfim, muitas alterações estão sendo feitas para que possam se arranjar no diminuto território que lhes restou. Sem a ampliação da área os Terena serão paulatinamente coagidos e confinados a sobreviver nas suas “ilhas” rodeadas por cercas, pastos e guardiões da propriedade privada.

C.2) Qual o atual modo de apropriação espacial e de produção de bens dos indígenas da Comunidade Terena de Taunay-Ipegue?

Os Terena mais instruídos nos códigos brasileiros procuram participar e disputar espaços sócio-políticos internos às suas Terras Indígenas com os membros da sociedade nacional com quem estão em contato permanente. Fazem questão de possuir os documentos *indígenas* e os documentos *brasileiros*: Carteira de Identidade Indígena da FUNAI, Carteira de Identidade, CPF, Título de Eleitor e Certidão de Reservista. O conhecimento dos padrões culturais terena e brasileiros e de seus respectivos espaços sócio-políticos qualifica as lideranças Terena, interna e externamente às suas aldeias, a conquistar espaços políticos. Atualmente, os indígenas estão presentes e atuantes em vários espaços sócio-políticos nas aldeias e nas cidades próximas àquelas: hospitais, postos de saúde, polícia militar, exército, aeronáutica, escolas municipais e estaduais, universidades, administrações regionais e locais da FUNAI, entre outros.

Esses indivíduos têm consciência de pertencer a uma minoria étnica, com padrões culturais distintos; entretanto, sentem necessidade de conquistar espaços interculturais, fora de suas fronteiras, uma vez que suas Terras Indígenas estão cada vez mais limitadas produtivamente e sua população aumentando significativamente. Na década de 1980, a exemplo de outras etnias indígenas no Brasil, iniciaram várias frentes de luta com o objetivo de ampliar

suas Terras Indígenas. Suas tentativas objetivam recuperar parte das áreas no entorno de suas aldeias, nas quais sempre estiveram presentes através de incursões para desenvolver atividades de caça, pesca, coleta de frutos silvestres, ou mesmo realizar seus rituais (Eremites de Oliveira & Pereira, 2003; Azaña, 2004; Isaac, 2004).

Vejam os alguns dados atuais sobre essa etnia, cuja maioria populacional localiza-se atualmente no Estado de Mato Grosso do Sul, para conhecermos suas criativas estratégias para preservar sua identidade étnica e ao mesmo tempo inserir-se nos espaços sócio-políticos da sociedade brasileira.

O Crescimento demográfico e a luta pela ampliação das Terras Indígenas

A população indígena no estado do Mato Grosso do Sul é a segunda maior do Brasil, só perdendo para o Amazonas. São aproximadamente cinquenta e três mil indígenas, sendo que os Terena estão em torno dos vinte mil habitantes (FUNASA, 2008). O povo Terena está distribuído em índios aldeados e não-aldeados. Os aldeados vivem em Terras Indígenas reconhecidas pelo estado nos municípios de Aquidauana, Anastácio, Miranda, Dois Irmãos do Buriti, Sidrolândia, Dourados, Nioaque e Porto Murtinho, em Mato Grosso do Sul; além de duas aldeias no estado de São Paulo e uma em Mato Grosso, conforme os mapas apresentados no início do texto e nos anexos (constantes na versão original do relatório entregue à Justiça Federal). No estado de Mato Grosso situam-se numa Terra Indígena

doadas pelo governo estadual (Isaac, 2004). E no estado de São Paulo estão nas Terras Indígenas de Vanuie e Icatu (Assis, 1979).

Em Mato Grosso do Sul, os Terena produziram duas modalidades de aldeamento: urbano e o rural. Estamos designando aldeamento rural as Terras Indígenas e aldeamentos urbanos as “aldeias” ou “bairros” localizadas nas cidades. Os aldeados em áreas urbanas estão organizados em Campo Grande, capital do estado (Aldeia Marçal de Souza e mais outras quatro), no município de Anastácio (na Aldeia Aldeinha)¹ e em Sidrolândia (Aldeia Tereré). Todavia, é importante salientar que a mobilidade de indivíduos e famílias Terena no território brasileiro é intensa, ao ponto de nos depararmos com indivíduos dessa etnia em vários estados do país. Talvez possamos afirmar que os atuais Terena são o resultado de vários encontros entre os povos Aruak e outros grupos étnicos indígenas e não-indígenas e sua etnicidade é um construto resultante desses diversos contatos. Contudo, alguns elementos ainda os identificam com a família linguística Aruak, principalmente a característica de abertura para a exterioridade e a diplomacia.

Na Terra Indígena de Taunay/Ipegue, a população geral totaliza quatro mil setecentos e vinte e quatro (4.161) habitantes (FUNASA, 2010)². As aldeias são atendidas

¹ Aldeinha é a primeira aldeia urbana do Brasil. Em 1933 foi fundada por um grupo de Terena que se deslocavam da Aldeia de Buriti para a Aldeia de Cachoeirinha devido a conflitos internos. Em 1965, com a criação do município de Anastácio (antiga Margem Esquerda do Rio Aquidauana, município homônimo ao rio), a Aldeia fora impactada pelo processo de urbanização. Em 1986, sentindo-se ameaçados pela possibilidade de desterritorialização, os Terena se organizaram aos moldes de uma aldeia rural (Moura, 1994).

² O banco de dados da FUNASA é uma importante fonte de pesquisa. Em cada unidade de saúde instalada nas aldeias consta uma pasta documental de cada família indígena na qual

por dois Postos Indígenas da FUNAI. Sob os auspícios do Posto Indígena de Taunay estão as aldeias Bananal, Lagoinha, Água Branca, Morrinho e Imbirussú, enquanto o Posto Indígena de Ipegue atende as aldeias Ipegue e Colônia Nova.

Aldeia Bananal

Bananal (*Pânana*) sempre foi a Aldeia modelo do Estado brasileiro, principalmente na década de 1970, durante a ditadura militar. Esse nome lhe foi dado por ter sido encontrada naquela região a bananeira nativa, até então desconhecida dos Terena (*Itatane Vapeyea*, 1990: 33). De acordo com Altenfelder Silva (1949) e Vargas (2003), o primeiro capitão (cacique) de Bananal, reconhecido pelo SPI, foi o índio Manoel Pedro. Manoel Pedro chefiava a aldeia desde o período anterior à passagem de Rondon e sua comitiva. Em 1905, o general Rondon juntamente com o capitão demarcou oficialmente as terras da referida Aldeia. A mesma versão é recorrente entre os anciãos habitantes na Terra Indígena, embora tenhamos recebido do ex-cacique Manoel de Souza Coelho uma listagem de caciques que administraram a aldeia desde o ano de 1887. A lista está dividida em caciques escolhidos na *Tradição Indígena* e os escolhidos através da eleição. Todavia, a listagem contém os nomes e quantos anos o cacique liderou a comunidade, mas não identifica os anos de sua administração.

Da lista apenas José Caetano Tavares (*Kali-*

são anotados cotidianamente óbitos e nascimentos. Todas as aldeias têm uma unidade de saúde. Os agentes residentes nas aldeias são indígenas. As equipes médica e odontológica são volantes.

Sini), ao qual nos reportamos acima, e Manoel Pedro, seu substituto, permaneceram no poder até sua morte. Entre os demais que ficaram por mais tempo na liderança destacaram-se Marcolino Wolili (*Kayánae*), vinte anos e Tibúrcio Francisco, por dez anos. Os outros caciques ficaram de um a cinco anos³. A Aldeia Bananal é a sede do Posto Indígena Taunay, cuja denominação é homônima a do distrito Taunay, no qual se instalara a estação da Empresa Ferroviária Noroeste do Brasil (NOB), atualmente Novoeste. Teria sido daquela Aldeia que saíram algumas famílias Terena, na década de 1930, para a reserva (Terra Indígena) de Dourados.

Os Terena foram tidos como os civilizados e civilizadores de outras etnias pelo Estado brasileiro, durante todo o século XX. No período da ditadura militar, os Terena de Bananal receberam iluminação elétrica. Sua população era reconhecida, pelo governo federal, como exemplo para as demais etnias. É perceptível o destaque populacional de Bananal e Ipegue em relação às demais aldeias. Podemos dizer que são as principais aldeias da respectiva Terra

3 Registrado aqui tal como está na íntegra: 1º José Caetano Tavares (Kali Sini) – até a morte; 2º Manoel Pedro (Manuê) – até a morte; 3º João Vitorino – pouco tempo; 4º Imbilino Candido – pouco tempo; 5º Paulo Marques Lili (Kápava) – 1 ano; 6º Antonio Lili (Ropópe) – 1 ano; 7º Marcolino Volili (Kayánae) – 20 anos; 8º Antonio Aurélio Marcos (Vêeti) – 5 anos; 9º Paulo Miguel (Son-boúlu) – 1 ano; 10º José da Silva (Karápatu) – 1 ano; 11º Antonio Vicente (Pikihí) – 1 ano; 12º Tibúrcio Francisco – 10 anos; 13º Olimpio Francisco – serviu pouco tempo; 14º Bertolino Pereira – pouco tempo; 15º Bonifácio Hortêncio (Buni) – pouco tempo; 16º Modesto Pereira (Umbu) – 1 ano. Foi o primeiro Cacique eleito; 17º Felix Pio – 1 ano e 2 meses; 18º Celso Fialho – 4 anos; 19º Enedino Silva (Bolão) – 4 anos; 20º Manoel de Souza Coelho – 3 anos; 21º Maurício Candido (Itinho) – 4 anos; 22º Arilson Candido (Gordo) – 4 anos; 23º Carlos Hortêncio (Carlinhos) – atual Cacique eleito em 2007. Documento organizado por Manoel de Souza Coelho, datilografado até o vigésimo Cacique e complementado até a atualidade no dia 15 de janeiro de 2008.

Indígena, por serem as mais antigas e por sediar as representações locais da FUNAI. Entretanto, cada Aldeia é autônoma, em nada dependendo das demais.

A Aldeia Bananal está dividida geograficamente em vilas – Vila Sobrinho, Vila Mariano, Vila Jaraguá e Centro –, assemelhando-se aos padrões arquitetônicos da cidade de Aquidauana. As famílias, pelo que observamos, estão distribuídas em espaços circunscritos nas vilas. De acordo com a Planta da Aldeia, desenhada pelos professores indígenas, cada espaço está devidamente marcado pelos prédios públicos. Entre as residências, em sua maioria de alvenaria, destacam-se os prédios da Escola Municipal Marechal Rondon, o Posto Indígena Visconde de Taunay, o Posto de Saúde, a Rádio Comunitária e as igrejas cristãs.

A escola oferece a educação básica completa e a maioria dos indígenas em idade escolar a frequentam e concluem os estudos. Os professores das séries iniciais (as quatro primeiras séries do antigo ensino fundamental) são indígenas e desenvolvem, da maneira que podem, uma educação bilíngue. Os professores das demais séries são na sua maioria não-índios. Os últimos deslocam-se da cidade de Aquidauana ainda de madrugada para cumprir o expediente, ou seja, a partir das sete horas da manhã (7h). Tomam a Kombi por volta de 04h30min. para chegarem no horário. Voltam ao final do expediente do turno vespertino. Os professores indígenas ressaltaram que a situação só mudará quando alunos indígenas passarem no vestibular, conseguirem

permanecer na universidade e, depois de formados, assumirem as aulas nas aldeias. O grande desafio, segundo os informantes, não é concorrer ao vestibular, mas assegurar as mínimas condições de moradia, alimentação, vestimentas e materiais escolares para a conclusão do curso. Algumas famílias que passaram pela experiência dizem não ser possível para a maioria das famílias assegurarem um curso universitário aos seus membros. Dessa forma, adia-se cada vez mais o sonho de ter um quadro majoritariamente indígena nas escolas das aldeias.

O Posto Indígena está também situado no centro da Aldeia, quase em frente à Escola Municipal e bem próximo ao Posto de Saúde. O chefe do posto do órgão indigenista, atualmente denominado Representante Local da FUNAI, é um funcionário Terena, remunerado por esse órgão, que intermedia as negociações entre as aldeias circunscritas em sua área de atuação e registra a parte escriturária de cada unidade política na Terra Indígena. Os registros de óbitos, nascimentos, autorizações para abertura e funcionamento de igrejas, autorizações para os deslocamentos Terena das aldeias e toda a documentação recebida e enviada fica ali arquivada. Segundo os caciques, o chefe é um funcionário do governo, enquanto a liderança de fato e de direito é exercida por eles em cada uma das suas aldeias. Essas aldeias são construções terena e nascem a partir da vontade política de suas lideranças.

Os caciques são eleitos para um mandato de quatro anos através de eleição direta. Os eleitores são todos os Terena aptos às eleições da sociedade brasileira. Um dos

documentos apresentados é a Carteira Indígena da FUNAI. Nas últimas eleições em Bananal a disputa foi acirrada e o cacique eleito – Arilson Cândido – ganhou por um voto de diferença de seus opositores. Essa disputa, pelo que observamos, divide muito a aldeia, uma vez que ao se finalizar o pleito os candidatos perdedores continuam fazendo oposição ao cacique eleito. Por sua vez, a liderança tem que aglutinar forças em torno de si para desenvolver sua plataforma política.

O Posto de Saúde (PS) é uma unidade administrativa subvencionada pela FUNASA/Missão Evangélica Caiuá. A estrutura do serviço de saúde da Aldeia Bananal hoje conta com 01 posto de saúde em prédio improvisado onde são realizados os atendimentos médicos e odontológicos, conta ainda com um aparelho de rádio transmissor integrando-a com o Pólo Base e as demais aldeias do município. A estrutura de saneamento da Aldeia Bananal conta com dois postos artesanais. No primeiro a vazão é de três mil litros/hora; e o outro de sete mil litros/hora. Possui uma rede de abastecimento de água de aproximadamente cinco mil metros (Pires, 2003).

O atendimento à saúde indígena terena nem sempre foi assim. Nas décadas anteriores à de 1990, muitos indígenas morreram pela ausência de uma política pública de saúde para essas populações marginalizadas. A descontinuidade das ações e a carência de profissionais fizeram com que muitas comunidades até então alheias ao processo de reivindicação de seus direitos se mobilizassem de diversas maneiras para

garanti-los, desde os anos de 1970. Através de suas associações, constituídas para adquirir conhecimento e controle sobre as doenças e agravos de maior impacto sobre sua saúde deram origem a processos locais e regionais de capacitação de agentes indígenas de saúde e/ ou valorização da medicina tradicional indígena, com a participação das diversas instituições envolvidas com a assistência da saúde indígena.

A população de Bananal contou com o conhecimento e auxílio para assistência à saúde das Irmãs Lauritas, na década de 1990. Essa Congregação ligada à Igreja Católica ainda hoje é lembrada pelas lideranças. De acordo com Pires (2005), o cacique Enedino da Silva e o chefe do posto Joãozinho da Silva ressaltam, em agosto/1996, através de documentos, a grande importância daquela instituição na área social de evangelização e saúde, principalmente nos atendimentos como parturientes. As Irmãs resgataram juntamente com as antigas parteiras e benzedores (as) o tratamento através das ervas medicinais. A principal incentivadora era a Irmã Laurita Lucila, atualmente residente em Miranda-MS, autora de dois livros sobre medicina natural. A medicina natural era um recurso amplamente usado pelos xamãs Terena (*koixomuneti*), portanto havia uma estreita ligação entre o catolicismo e o xamanismo.

Após muitas discussões em torno da saúde indígena brasileira, com ampla participação de várias etnias indígenas, em fevereiro de 1991 o Decreto Presidencial nº 23 transferia para o Ministério da Saúde a Coordenação de Saúde do Índio (COSAI), subordinada ao

Departamento de Operações da Fundação Nacional de Saúde (DEOPE), com atribuição de programar um novo modelo de saúde indígena no país. No mesmo ano o Conselho Nacional de Saúde (CNS) criou a Comissão Intersetorial de Saúde do Índio (CISI) para assessorar o CNS na elaboração de princípios e diretrizes de políticas governamentais no campo da saúde indígena, inicialmente sem representação indígena, sendo posteriormente reformulado e aberto aos indígenas, que ocuparam quatro das onze vagas existentes (Pires, 2003).

Desde então a FUNASA e a FUNAI dividiram a responsabilidade acerca da saúde indígena, executando, cada uma, parte das ações de forma fragmentada e conflituosa. Ambas estabeleceram parcerias com os municípios, as organizações indígenas, organizações governamentais e não-governamentais (ONGs), as universidades e as missões religiosas. Os convênios celebrados, no entanto, tinham pouca definição de objetivos e metas a serem alcançados e de indicadores de impactos sobre a saúde da população indígena. Em algumas regiões, onde a população indígena tem um relacionamento mais estreito com a população regional, caso dos Terena de Mato Grosso do Sul, nota-se o aparecimento de novos problemas de saúde relacionados às mudanças introduzidas no seu modo de vida, especialmente, na alimentação: hipertensão arterial, diabetes, câncer, alcoolismo e a depressão são problemas frequentes em diversas comunidades (Pires, 2003).

A lembrança de um passado difícil e de precária assistência à saúde indígena estava

presente na memória do curandeiro Terena Eloy Pereira⁴:

Antigamente a aldeia Bananal era bem abandonado, negócio de saúde, não existia nenhuma assistência médica, na época do Serviço de Proteção ao Índios (S.P.I) Ministério da Agricultura. Primeiro médico que chegou aqui foi a turma do SUSA, é, que tira chapa do pulmão, né. Aí naquela época do Bananal já tinha morrido muita gente, não chegava quatrocentos habitantes, eu que fazia o levantamento. Como chama? Ah, censo, eu que fazia; não chegava 400 porque morria muita gente, quase metade tapera. Assim não tinha mais gente morador, chegou e achou 78 tuberculoso, o que matava o índio era Tuberculose, aí procuravam um voluntário para trabalhar, como já gostava; porque em 1953 eu fiz curso em Aquidauana, enfermagem. Um cursinho, né. Aí como tinha vontade apresentei voluntário, trabalhei. Cada tuberculose 90 injeções, não me lembro quantos, mais eu sei que 12 comprimidos dia em 90 dias; aí aqueles 78 índios não morreu nenhum, recuperaram saúde tudinho. (Igreja UNIEDAS de Bananal, Depoimento de Eloy Pereira, em 28/01/03, *apud* Moura, 2001).

Atualmente, a FUNASA continua fazendo a assistência aos Terena. E toda a equipe de agentes de saúde é formada por índios moradores das aldeias. Isso, segundo os próprios habitantes, facilita o contato que é feito por rádio amador com as outras aldeias e com a central em Aquidauana. Qualquer

⁴ Eloy Pereira foi auxiliar de enfermagem e atualmente está aposentado pela FUNASA. Foi um dos participantes do grupo de saúde das Irmãs Lauritas e fala em patentear alguns remédios homeopáticos desenvolvidos juntamente com sua esposa. Terena e evangélico da UNIEDAS, nem por isso deixou de acreditar na eficácia da sabedoria dos antigos no trato com as plantas curativas.

emergência “*a gente passa rádio para Aquidauana e vem a ambulância buscar o paciente*”, nos informou a atendente Rose Luiz, do Posto de Saúde da Aldeia Bananal.

Nas aldeias sedes foram implantadas duas rádios comunitárias, através das quais os Terena se informam dos acontecimentos internos e externos. Nas duas últimas etapas de trabalho de campo falamos aos ouvintes Terena nas rádios de Bananal e Ipegue. Esse contato foi interessante porque ao chegarmos às casas das lideranças religiosas elas sabiam quem nós éramos e alguns dos objetivos de nossa pesquisa. Esse é mais um dos recursos não-indígenas apropriados e adequados às necessidades das aldeias. Um dos objetivos das rádios é servir como instrumento de potencialização das vozes Terena, desde o cacique ao ouvinte que mora no final da aldeia, distante do centro. Segundo os indígenas, a programação da rádio vem ao encontro dos anseios da comunidade e é uma forma de ampliar a interação entre os moradores. No entanto, se cada aldeia tiver a sua rádio comunitária, ela deixará de ser uma ferramenta para integrar as aldeias dessa área indígena, pois cada uma vai ter a sua programação específica acessível somente para aquela localidade. Percebemos que há uma concorrência entre as aldeias no sentido de aparelhar-se para oferecer o melhor para sua comunidade. Isto é interessante porque fomenta a ampliação de benefícios, mas ao mesmo tempo, obstrui a comunicação e integração do povo Terena.

Cada aldeia Terena tem o seu conjunto de igrejas cristãs. Em Bananal são cinco igrejas: Igreja Católica do Sagrado Coração,

Igreja da União das Igrejas Evangélicas da América do Sul, Igreja Independente Indígena Renovada, Igreja Assembléia de Deus e a Igreja Pentecostal Redenção Eterna. Cada uma dessas Igrejas tem um responsável que interage com a comunidade indígena e a sociedade brasileira.

Aldeia Ipegue

Ipegue (*Ipeakaxoti*) é uma das primeiras aldeias que têm sua área demarcada pelo engenheiro militar Nicolau Horta Barbosa, sob ordens do general Cândido Mariano Rondon, em 1905. Seu nome significa “ninhão onde as aves estão trocando suas penas”, segundo o Professor Jonas Gomes (*Itatane Vapeyea*, 1990:27). A aldeia encontra-se circundada pelas fazendas vizinhas ao leste, norte e oeste. Ao sul, faz divisa com a aldeia Bananal. Documentalmente, toda a área demarcada, no início do século passado, denominava-se Ipegue. Todavia, a criação de novos espaços geográficos e administrativos é uma constante entre os Terena.

Pelo exposto, poderíamos deduzir que a Aldeia Bananal não existia. Entretanto, nos relatos Terena, Bananal existiu desde o século XIX. O fato é que os habitantes indígenas de Bananal só reivindicaram o *status* de aldeia quando o SPI começou a política de instalação dos Postos Indígenas em 1918. Até então não achavam necessário elevar uma administração à parte de Ipegue, conforme ouvimos deles mesmos. Só no século XX tomaram essa medida, exigindo inclusive um Posto Indígena na Aldeia Bananal. Ipegue, sob a administração

do Capitão Tavares⁵, fora reconhecida por Rondon como a sede da Reserva. Atualmente essa posição é ocupada por Bananal, que se tornou a aldeia referência. Os que desconhecem as denominações oficiais se atrapalham na localização da Terra Indígena Visconde de Taunay/ Ipegue. Na visão oficial da FUNAI existe apenas uma Terra Indígena, mas para os Terena existem duas. Fomos corrigidos pelo cacique de Bananal em 2007, Arilson Candido, que nos advertiu serem duas terras: a de Taunay e a de Ipegue. A princípio, levantamos a hipótese que os conflitos religiosos levaram os Terena crentes de Bananal a exigir a separação dos católicos de Ipegue, mas ao final da pesquisa tendemos a acreditar nas disputas estabelecidas entre *troncos velhos*. Ou seja, é uma prerrogativa da organização social Terena a fundação de novas aldeias e o surgimento de novas lideranças (Vargas, 2003; Eremites de Oliveira & Pereira, 2003; Azanha, 2004; Isaac, 2004).

A Aldeia Ipegue não difere muito da Aldeia Bananal. Possui duzentas e nove residências distribuídas entre as Vilas Baixadão, São domingos, Carandá, Flores e Centro, totalizando 944 habitantes (FUNASA, set./2010). Geralmente, as famílias constituem um núcleo de parentela centrado em torno de um tronco velho aglutinador. Os prédios institucionais como a escola, o Posto de Saúde e o Posto da FUNAI localizam-se

5 José Caetano Tavares era Cacique Geral, ou seja, comandava toda a Reserva de Ipegue. A divisão de dois Caciques, um para Ipegue e outro para Bananal, ocorreu após a criação dos Postos Indígenas Taunay (Bananal) e Ipegue.

no Centro, na Rua Principal. Tal como em Bananal, a Escola Municipal Feliciano Pio oferece a Educação Básica e a Educação Infantil.

A disposição das igrejas cristãs protestantes é a mesma da Aldeia Bananal. Os templos ficam localizados no terreno doado por um de seus fundadores, como é o caso da Igreja Filadélfia, Igreja Presbiteriana, Igreja Assembléia de Deus, enquanto a Igreja Católica localiza-se no Centro, na Rua Principal, desde 1932. Possui os mesmos locais públicos e uma população menor. Uma diferença talvez mais acentuada estivesse na menor influência do protestantismo entre os habitantes dessa última aldeia. Talvez seja esse um dos motivos da demora ao acesso à educação escolar de ensino médio em Ipegue. Os crentes de Bananal frequentavam a *Escola Evangélica Lourenço Buckman* que, segundo famílias católicas, atendia aos não-crentes que pudessem custeá-la. Essa instituição era privada e, portanto, alguns católicos que se habilitassem a pagar pelo estudo de seus filhos podiam acessá-la. Hoje, a Escola Evangélica, cuja sede continua sendo no Distrito de Taunay, atende somente famílias evangélicas e está se infra-estruturando para formar os pastores indígenas de todas as etnias evangelizadas pelos missionários Terena.

O protestantismo de missão, cuja preocupação central é o aprendizado da leitura e da escrita para melhor aprendizagem da Bíblia, não prosperou em Ipegue. Atualmente, os protestantes da UNIEDAS afirmam que o Evangelho está impedido pela forte presença de espíritos naquela área.

Ou seja, a atuação de purungueiros (as) e benzedores (as) é muito presente na Aldeia. Isso dificulta, segundo os evangélicos, a entrada do Cristianismo não-católico que sempre fora contrário às manifestações da religiosidade Terena – o Xamanismo. Perpetua-se o catolicismo dirigido pelos próprios Terena. Apesar de em Bananal continuar existindo xamãs e rituais, o culto ao Evangelho é hegemônico. Essa temática será mais explorada nos capítulos sobre o campo religioso no Mato Grosso e Mato Grosso do Sul. Por enquanto, cabe-nos dizer que, apesar de protestantismo e catolicismo serem originários do Cristianismo, ambos dialogam diferentemente com o Xamanismo Terena, nas Aldeias de Bananal e Ipegue. Entre o xamanismo e o protestantismo de missão não havia diálogo inter-religioso. Voltaremos mais adiante a este assunto.

Na última eleição para cacique em Ipegue, cinco candidatos concorreram ao pleito. Os quatro candidatos perdedores formaram seus grupos ao invés de comporem com a atual liderança. São no entendimento do cacique eleito seus opositores cotidianos. A disputa política com base na eleição para cacique foi recentemente institucionalizada pelos Terena. Foram eles que optaram por tê-la como forma de escolha do representante do povo de cada aldeia Terena. É uma *adaptação criativa* da disputa partidária nos âmbitos municipal, estadual e federal da sociedade brasileira. Um desdobramento da participação efetiva dos Terena, com candidaturas próprias, nas disputas realizadas na sociedade brasileira. É um exemplo do processo de politização da população Terena em contato contínuo com

os não índios brasileiros desde a criação das Reservas Federais no antigo Mato Grosso.

As disputas eleitorais internas às Aldeias Terena são termômetros para as disputas municipais. Pelas informações obtidas na Aldeia de Ipegue, os cinco candidatos receberam apoio do então Prefeito de Aquidauana. Da mesma forma, em relação às disputas externas tornam-se visíveis os cartazes de candidatos políticos que disputaram as últimas eleições estaduais dispostos nas paredes das residências. Fernanda Carvalho (1996: 34) destacou a política partidária como um dos “muitos problemas referentes à política interna nas aldeias do PI Taunay”, na década de 1980. Afirmou que grupos adversários se chocavam frequentemente devido à dupla chefia existente na Aldeia de Bananal. Assinalou o ano de 1986, como exemplo dessa contradição, no qual a FUNAI reconheceu dois chefes de posto para aquela aldeia.

Os Terena atuais, pelo que pudemos perceber, foram paulatinamente tomando consciência de seu lugar social na sociedade brasileira. A partir desse movimento foram traçando novas estratégias políticas para ocupar novos espaços sócio-políticos. Foi dessa forma que se apropriaram do Cristianismo.

C.3) A reprodução física e cultural dos indígenas da Comunidade Taunay-Ipegue sofreu influência do modo de produção regional?

Tal como os Terena foram influenciados pelos regionais os segundos foram influenciados

pelos indígenas. A convivência estreita de grupos culturais diferentes produz trocas e apropriações de ambos os lados. Os Terena, com sua comercialização de legumes (maxixe, quiabo, abóboras, feijão de corda ou feijão miúdo), de frutas (guavira, jaboticaba, manga), raízes (mandioca, batata-doce, cará), artesanato (utensílios domésticos e enfeites para casa, feitos de cerâmica; abanicos da palmeira carandá, colares e pulseiras de sementes variadas) e milho verde imprimiram nos demais habitantes indígenas e não indígenas novos gostos alimentares e decorativos. A paciência e a diplomacia terena também são exemplos políticos interessantes.

Em contrapartida, aprenderam com os regionais a falar o português, a construir cercas de arame, a lapinar madeiras, estudar em escolas, buscar a cura através da alopatia. Aprenderam a dominar os códigos do direito, da economia e da administração. Em suas associações exercitam a burocracia. Enfim, muitas são as trocas culturais e as adequações produzidas.

C.4) Em caso positivo, que influência é esta?

Respondido no quesito C.3.

C.5) Em que medida o atual modo de produção de bens culturais e materiais da comunidade Taunay-Ipegue, segundo sua visão de mundo (mundividência) e seus usos, costumes e tradições, possui traços dessa influência?

Por estar em constante contato com a cidade os povos indígenas apresentam traços de influência da cultura nacional, porém permanecem fazendo o uso de suas próprias manifestações culturais. Os Terena adquirem bens domésticos e tecnológicos, tais como celular, rádios, aparelhos de som, televisão, computador, entre outros produtos; vestem e calçam os mesmos produtos que os regionais ao mesmo tempo que vestem suas roupas tradicionais, bem como seus ornamentos em suas festas; participam de cultos e missas nas igrejas de suas comunidades ao mesmo tempo que participam de rituais xamânicos com purungueiros, benzedores, curandeiros, fazedores de simpatias, levantam bandeiras de santos e fazem festas para os mesmos; jogam futebol, mas também dançam o Bate-Pau; apreciam os ritmos musicais regionais, nacionais e internacionais, porém entoam hinos e outros cantos em terena.

Dourados-MS, 17 de outubro de 2010.

Profª. Dra. Noêmia dos Santos Pereira
Moura

Assistente Técnica da FUNAI

Referências Bibliográficas

ALTENFELDER SILVA, Fernando. 1949. Mudança cultural dos Terena. *Revista do Museu Paulista*, São Paulo, 3: 271-380.

ASSIS, Edgar C. de. 1979. *A alternativa dos vencidos: índios Terena no Estado de São Paulo*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

AZANHA, Gilberto. 2005 [2004]. *As Terras Indígenas Terena no Mato Grosso do Sul*.

Revista de Estudos e Pesquisas, Brasília, 2 (1): 61-111.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Do Índio ao Bugre: O Processo de Assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

CARVALHO, Fernanda. 1996. *Koixomuneti e outros curadores: Xamanismo e práticas de cura entre os Terena*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – USP, São Paulo.

EREMITES DE OLIVEIRA, Jorge & PEREIRA, Levi M. 2003. *Perícia antropológica, arqueológica e história da área reivindicada pelos Terena para ampliação de limites da Terra Indígena Buriti, municípios de Sidrolândia e Dois Irmãos de Buriti, Mato Grosso do Sul, Brasil*. Campo Grande, Justiça Federal. (não publicado)

FERREIRA, Andrey C. 2002. *Mudança cultural e afirmação identitária: a Antropologia, os Terena e o debate sobre aculturação*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.

FERREIRA, Andrey C. 2007. *Tutela e resistência indígena: Etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro*. Tese de Doutorado em Antropologia Social – Museu Nacional/UFRJ, Rio de Janeiro.

ISAAC, Paulo Augusto M. 2004. *Modo de existir Terena na comunidade multiétnica que vive em Mato Grosso*. Mestrado em Ciências Sociais/Etnologia Indígena – PUC de São Paulo, São Paulo.

LARAIA, Roque de B. 2009. *Cultura: um conceito antropológico*. 24^a. Rio de Janeiro, Zahar.

MOURA, Noêmia dos S. P. 1994. *Uma aldeia*

Terena Urbana: Aldeinha. Monografia de Especialização em História da América Latina – UFMS, Aquidauana.

MOURA, Noêmia dos S. P. 2001. *UNIEDAS: O símbolo da apropriação do Protestantismo Norte-Americano pelos Terena Crentes (1972-1993)*. Dissertação de Mestrado em História – UFMS, Dourados.

MOURA, Noêmia dos S. P. 2009. *O Processo de Terenização do Cristianismo na Terra Indígena Taunay/Ipegue no Século XX*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais – UNICAMP, Campinas.

MOURA, Noêmia dos S. P. & ZORZATO, Osvaldo. 2004. O Processo de apropriação do Protestantismo Norte-Americano pelos Terena através da UNIEDAS. In: WRIGHT, Robin M. *Transformando os Deuses: Igrejas Evangélicas, Pentecostais e Neopentecostais entre os Povos Indígenas no Brasil*. Campinas, Editora Unicamp, V. II.

PEREIRA, Levi M. 2009. *Os Terena de Buriti: formas organizacionais, territorialização e representação da identidade étnica*. Dourados, Editora UFGD.

PIRES, Edmundo. 2003. *A assistência à saúde dos Terena da Aldeia Bananal (1990-2002)*. Monografia de Especialização em História Regional – UFMS, Aquidauana.

RIBEIRO, Darcy. 1959. Prefácio à 1^a edição. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1976. *Do Índio ao Bugre: o processo de assimilação dos Terena*. Rio de Janeiro, Francisco Alves.

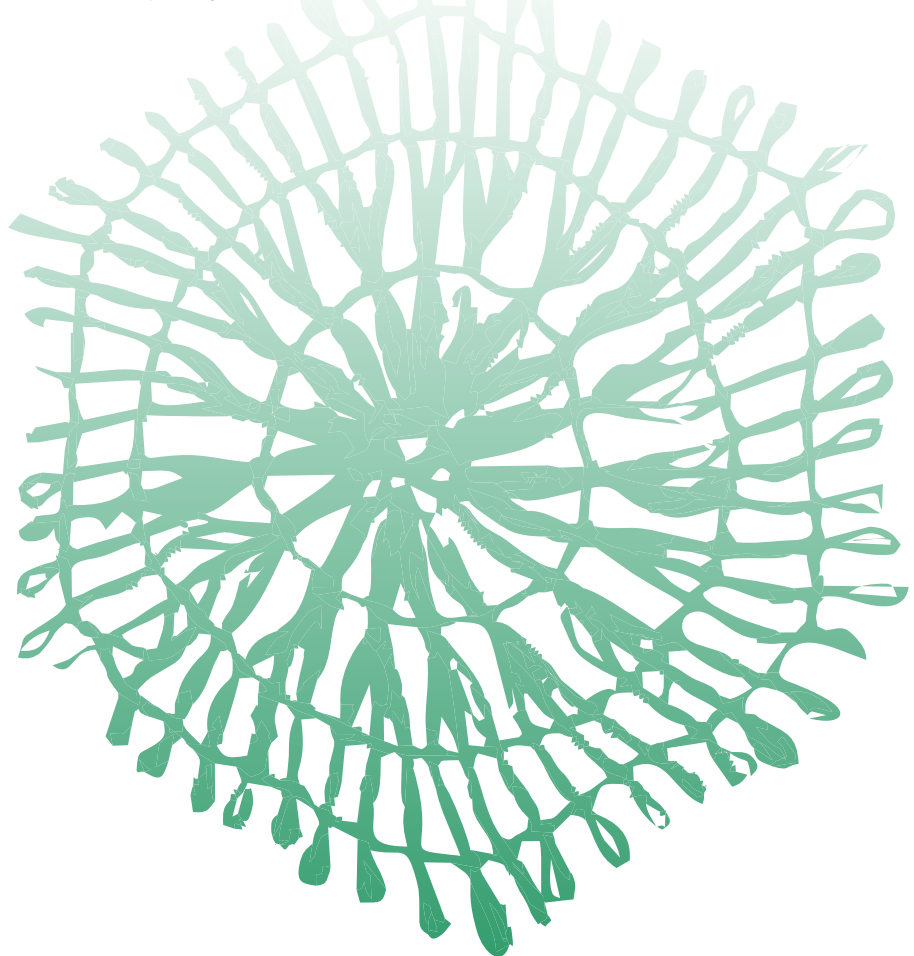
RIBEIRO, Renato A. 1984. *Taboco. 150 anos: Balaio de Recordações*. Campo Grande-MS, s/e.

SGANZERLA, Alfredo. 1992. *A história de Frei Mariano de Bagnaia: o missionário do Pantanal*. Campo Grande, Editora FUCMT.

VARGAS, Vera Lúcia F. 2003. *A construção*

do território Terena (1870-1966): uma sociedade entre a imposição e a opção.
Dissertação de Mestrado em História –
UFMS, Dourados.

Ñanduty é uma palavra polissêmica em língua guarani, constituída de duas partes: ñandu e ty. O vocábulo ñandu pode ser substantivo, quando empregado para designar aranha (aracnídeo), mas também pode servir como verbo, no sentido de sentir, experimentar sensações, averiguar ou pressentir, além denotar ir, ver ou visitar alguém por cortesia, solidariedade ou afeição. O sufixo *ty*, por sua vez, cuja pronúncia é nasal, pode significar urina, suco ou sumo, indicar coletivo (*avativity* = milharal; *jetyty* = batatal), designar grandeza de alguma coisa ou mesmo ser empregado como no sentido de jogar ou lançar algo em alguma direção. Comumente a palavra é usada no sentido de “teia de aranha”, tanto no Paraguai quanto em entre os Guarani e Kaiowa que vivem em Mato Grosso do Sul. Entre a população paraguaia, por exemplo, o vocábulo também é empregado para designar uma renda fina e típica do artesanato regional (cultura material), cujo formato colorido lembra uma teia de aranha. Também é empregada no sentido de grande rede de relações sociais, motivo principal pelo qual a palavra foi escolhida como nome da revista eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFGD. Por isso entre a expressão WWW (World Wide Web), muito comum na linguagem da Internet, é denominada *Ñanduty Rogue Guasu* naquele país vizinho.



Universidade Federal
da Grande Dourados