

Terra e etnia: Os casos da Raposa/Serra do Sol e do Morro Seco¹

Melvina Araújo

Professora da Unifesp e pesquisadora do Cebrap

Sabrina Almeida

Pesquisadora da USP

Neste artigo, pretendemos pensar a questão da elaboração de identidades, sublinhando elementos que cruzam esse tipo de processo entre indígenas e remanescentes de quilombo no Brasil, por meio da análise de dois casos: Quilombo Morro Seco, em São Paulo, e Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, em Roraima. Isso será feito no intuito de sublinhar a presença de fatores para além da questão da criação de melhores condições de subsistência, pressupostos presentes em boa parte da literatura sobre o tema, particularmente aqueles que colocam a titulação de terras como objetivo primeiro das populações envolvidas nesses tipos de movimentos identitários.

Palavras-chave: quilombolas, indígenas, identidade, missionários, catolicismo

In the article **Land and Ethnicity: Case Studies of Raposa/Serra do Sol and Morro Seco**, we intend to consider the issue of developing identities, underlining elements that undergo this kind of process among the indigenous and remaining quilombo communities in Brazil, through the analysis of two cases: Quilombo Morro Seco, in São Paulo, and Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, in Roraima. This will be done in order to highlight the presence of factors beyond the question of creating better conditions of subsistence, presuppositions found in a large part of the literature on the subject, especially in those that place land ownership as the primary objective of the populations involved in these kind of identity movements.

Keywords: quilombolas, indigenous people, identity, missionaries, catholicism

Introdução

A partir de dois estudos de caso, Quilombo Morro Seco, no Vale do Ribeira, em São Paulo, e Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, em Roraima, na fronteira entre Brasil, Venezuela e Guiana, discutiremos alguns fatores que perpassam demandas identitárias e de titulação de terras apresentadas por boa parte dos movimentos étnicos brasileiros atuais. Nesse sentido, não se trata de negar a importância e o peso da titulação de terras na constituição de movimentos em torno do reconhecimento identitário, como afirmam os autores de boa parte da literatura recente sobre os temas “identidade étnica” e “ressurgimento” – entre os quais se poderiam citar os autores dos textos compilados por Oliveira (1999) e O’Dwyer (2002) –, mas de chamar a atenção para argumentos cuja justificativa² são princípios morais caros a um tipo de agente específico, a saber missionários católicos, cuja atuação marca grande parte da constituição desses movimentos.

Recebido em: 13/03/2013

Aprovado em: 06/08/2013

1 Este trabalho teve apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (Fapesp), processo nº 2008/10758-0.

2 Conforme Boltanski e Thévenot (1991), Boltanski (2002) e Boltanski e Chiapello (2009), que se dedicam à análise da estrutura moral da vida social e ao modo como os atores justificam moralmente suas ações. Aqui, as justificativas são tomadas como produtos de relações entre os atores envolvidos nos processos de reivindicação étnica, permitindo-nos entender como fundamentam suas posições e ações.

As pesquisas desenvolvidas no Morro Seco iniciaram-se em 2010 e ainda perduram. Os dados aqui analisados foram obtidos em observações de campo, no Quilombo Morro Seco, e documental, na biblioteca da sede da Equipe de Articulação e Assessoria às Comunidades Negras e Quilombolas do Vale do Ribeira (Eeacone). Por sua vez, a terra indígena Raposa/Serra do Sol tem conflitos em torno de demarcação se arrastando desde 1970; apesar de demarcada em 1998, ter sua demarcação homologada em 2005 e ratificada pelo Supremo Tribunal Federal (STF) em 2009, os conflitos relativos a essa definição territorial em área contínua e retirada de fazendeiros lá instalados ainda não foram de todo superados. A pesquisa de campo com indígenas e missionários lá habitantes e atuantes iniciou-se em 1999, baseada em observações sobre o modo como se relacionam e as estratégias construídas no sentido de possibilitar a convivência entre eles, ao que se somaram coletas documentais nos arquivos da Confederação Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 2000, nos arquivos da Diocese de Roraima, em 2010-2011, nos arquivos dos Missionários da Consolata em São Paulo, 2006 a 2009, em Roma, em 2008, no Quênia, em 2012, e em Roraima, nas inúmeras estadias lá realizadas desde 1999. Em decorrência dos conflitos na região, raríssimas foram as entrevistas gravadas.

A questão relativa à constituição de grupos étnicos vem sendo debatida há muito nas ciências sociais e um autor marcou, ao menos no caso brasileiro, de forma indelével, o desenvolvimento de estudos voltados ao tema das identidades étnicas: Frederik Barth (2000 [1969]). Com seu *Os grupos étnicos e suas fronteiras*, publicado inicialmente em 1969, Barth trouxe como uma de suas maiores contribuições a proposição de se considerarem os grupos étnicos como categorias atributivas e identificadoras empregadas pelos próprios atores, além de chamar a atenção para a necessidade de se explorar os processos envolvidos na geração e manutenção desses grupos. Embora as formulações acerca da identidade não sejam idênticas, Barth foi fonte de inspiração para autores como Cardoso de Oliveira (1976) e Carneiro da Cunha (1986 [1979]). O primeiro se apropriou das reflexões tecidas por ele para pensar o contato colonial entre índios e não índios, e a segunda salientou, sobretudo em suas discussões acerca das identidades indígenas, a importância da autoidentificação.

Sem pretender traçar uma genealogia das discussões sobre a questão das identidades de caráter étnico, já que esse não é o foco do artigo, nos interessa ressaltar um dos desdobramentos dessa questão, as chamadas emergências étnicas. Esse tema foi objeto da coletânea organizada por Oliveira (1999), *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*, na qual os autores trataram da emergência étnica dos índios do Nordeste brasileiro, enfatizando o processo de construção de identidades étnicas em um contexto marcado por reivindicações de territórios e assistência ao órgão indigenista – Serviço de Proteção aos Índios (SPI) ou Fundação Nacional do Índio (Funai)³. A instauração desse tipo de reivindicação impulsionou, a partir de 1990, no campo teórico, debates sobre o problema das emergências étnicas e da reconstrução cultural, baseados em uma bibliografia britânica e americana sobre etnicidade, antropologia política e estudos sobre contato interétnico.

No entanto, diferentemente das emergências étnicas indígenas, que, embora não tenham sido tomadas como objeto de estudo pela antropologia brasileira antes de 1990, já se faziam presentes na primeira metade do século XX, a emergência quilombola tem seu início na última década desse século. Nesse sentido, como observa Arruti (2006), a noção de “remanescente” surgida no contexto da Assembleia Constituinte, em 1988 – ano no qual se celebrava o centenário da Lei Áurea e palco de uma onda de estudos sobre a história da escravidão no Brasil –, foi fundamental pela “referência à ‘temporalidade’ e ao jogo estabelecido entre continuidades e descontinuidades sociais” (ARRUTI, 2006, p. 29). Nesse contexto, foi inserido na Constituição o art. 68, que atribui direitos territoriais a “comunidades remanescentes de quilombos”⁴.

Arruti toma, em *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*, a constituição do quilombo do Mocambo e analisa a coincidência do uso do termo “remanescente” para indígenas e negros. Ao fazer isso, o autor relacionou dois campos etnológicos e políticos até então apartados, além de colocar em questão a tese sustentada por João Pacheco de Oliveira – e defendida por boa parte dos autores inseridos nesse campo de estudo – de que o território deve ser tomado como dimensão estratégica para se pensar a incorporação de populações etnicamente diferenciadas no contexto das demandas por reconhecimento étnico. Para o autor, é preciso considerar que o processo de territorialização opera tanto por efeito quanto por antecipação e, por isso, é necessário

3 Oliveira analisa elementos políticos e teóricos relativos à formação do objeto de investigação “índios do nordeste”, salientando os limites do que denomina “etnologia das perdas e das ausências culturais”, que se prende mais ao que foram esses povos originalmente que ao que são. Nesse sentido, o autor ressalta que esse objeto de estudo teve sua existência relacionada mais a demandas de cunho político que a reflexões teóricas.

4 O artigo 68 pertence às Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e reza que “aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos”.

reintegrar à análise dos grupos étnicos e à teoria da etnicidade de as considerações sobre os processos macrocontextuais (...) que escapam ao contexto de definição local e contrastivo das “fronteiras”, mas sem fazer com que toda análise antropológica retorne a uma perspectiva na qual o Estado é o centro (ARRUTI, 2006, p. 42).

Nesse sentido, o autor chama a atenção para um ator de importância fundamental nos processos de demandas por reconhecimento étnico, os missionários católicos – religiosos ou leigos ligados ao Conselho Indigenista Missionário (Cimi) e/ou à Comissão Pastoral da Terra (CPT), entre outros.

No caso dos remanescentes indígenas, as demandas de reconhecimento étnico têm, via de regra, como peça fundamental de sustentação do argumento de descendência de populações originais, documentos que atestam a existência pretérita de um aldeamento indígena na região⁵. Já no que se refere aos remanescentes quilombolas, isso não se aplica. No entanto, tanto em um caso como em outro a presença de missionários católicos nos processos de autoidentificação como indígenas ou quilombolas e de reconhecimento dessas identidades no âmbito estatal é uma constante, embora nem sempre essa presença seja analisada pelos estudiosos do tema.

Um fator notado por Tall (2011), entre outros, refere-se à diferença, no que concerne à aceitação ou engajamento nos processos de reconhecimento étnico como remanescentes de quilombo, entre pessoas vinculadas às igrejas pentecostais e ao catolicismo. As primeiras geralmente recusam tal identidade e não se envolvem nos movimentos em torno dessa questão. Já as segundas se engajam na luta pelo reconhecimento étnico e na “recuperação” ou “reavivamento” das tradições. O mesmo ocorre entre populações indígenas, dentre as quais os Macuxi, cujo pertencimento ao grupo que apoiava a demarcação da Raposa/Serra do Sol em área contínua ou ao que apoiava a demarcação em ilhas estava diretamente ligado ao fato de serem, respectivamente, católicos ou evangélicos (ARAÚJO, 2006).

Partindo do que já afirmaram os autores citados sobre a participação de missionários católicos – leigos ou clérigos, membros da CPT, Cimi ou Pastoral Negra – nos processos de reconhecimento étnico de indígenas e quilombolas, bem como dos dados oriundos das pesquisas de campo junto aos

5 A esses documentos era somada a exigência da presença de certos sinais diacríticos até a promulgação do decreto nº 4.887/2003, segundo o qual esse tipo de processo, especificamente no que diz respeito aos remanescentes de quilombo, deve ter como critério o autorreconhecimento da coletividade em questão.

quilombolas do Morro Seco e aos indígenas da Raposa/Serra do Sol, nos propomos a discutir as ações desses atores nesses processos. Ao fazer isso, pretendemos destacar algumas especificidades relativas às justificações morais em relação à sua participação nesse tipo de movimento. Desse modo, tomar os casos do Quilombo Morro Seco e da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol nos permite demonstrar o modo como missionários católicos participaram dos processos de reconhecimento étnico, pois, se, por um lado, apresentam situações bem diferentes, por outro, apresentam como ponto central a questão do reconhecimento como quilombolas e indígenas, respectivamente.

No que concerne aos índios da Raposa/Serra do Sol, se o movimento de organização política de indígenas esteve na segunda metade dos anos 1970 ligado quase que exclusivamente à reivindicação da demarcação de suas terras e retirada dos fazendeiros que ali haviam se instalado, posteriormente passou a abranger outros temas como a prestação de serviços de saúde e educação. Essa organização política, no entanto, baseava-se em argumentos cujo ponto central era a valorização de suas identidades como indígenas. Ou seja, os argumentos usados na reivindicação da demarcação da terra em área contínua, de serviços de saúde e educação diferenciados – que considerassem as especificidades culturais da população a ser atendida – pautavam-se na ideia de que esses índios só poderiam sobreviver se pudessem manter vivas suas tradições.

Já a especificidade do Quilombo Morro Seco repousa no fato de seus moradores possuírem a titulação das terras antes de se autoidentificarem como comunidade remanescente de quilombo. A regularização da posse se deu entre 1963 e 1965, quando o governo de São Paulo realizou uma ação discriminatória na área e iniciou o processo de titulação das terras das famílias do bairro Morro Seco, dividindo o seu território em cinco glebas.

Embora no decorrer dos anos seguintes à regularização fundiária tenham sido vendidas algumas porções de terra pertencentes a herdeiros dos antigos proprietários, muitas famílias ainda permaneciam em seus locais de moradia e trabalho quando se reconheceram como remanescentes de quilombos em 2006. É importante ressaltar que o processo

pelo qual passaram essas famílias se diferencia de outros bairros rurais situados no Vale do Ribeira, onde alguns grupos também se autoidentificavam como quilombolas. E esses casos se mostraram distintos pois esses grupos estavam sob a ameaça de expulsão de suas terras por não terem o título de propriedade das áreas que ocupavam. Essas situações podem ser representadas pela criação de unidades de conservação da natureza sobrepostas aos seus territórios, especulação imobiliária decorrente da construção da Rodovia Regis Bittencourt e construção de barragens ao longo do Rio Ribeira de Iguape.

Passemos à caracterização de cada um dos casos para depois retomarmos o argumento que interessa desenvolver, o da existência de um tipo de justificação colocada em pauta sobretudo pelos missionários envolvidos nos processos de organização dessas populações para a reivindicação de direitos como grupos étnicos.

Terra Indígena Raposa/Serra do Sol

O processo que culminou na demarcação da área indígena Raposa/Serra do Sol, em 2005, tem seus primórdios no final da década de 1960, quando alguns jovens missionários da Consolata⁶ começaram a trabalhar com os indígenas lá estabelecidos. Como já foi descrito alhures (ARAÚJO 2006; 2009), esses missionários vinham conformados por uma série de transformações pelas quais passava a Igreja Católica e, especificamente, o Instituto Missões Consolata, como as discussões do Concílio Vaticano II (1962-1965) e as advindas do processo de descolonização do Quênia, sede da primeira missão daquela congregação, fundada em 1902.

Tomando como parâmetro as questões colocadas no processo de descolonização do país africano, no qual os problemas fundiários tiveram enorme importância, dado o lugar que tinha, de acordo com Lonsdale (1996), Kershaw (1997) e Droz (1997, 1998), a posse da terra e seu cultivo para a concretização do que os Kikuyu considerariam um homem completo ou *mûramati*, esses missionários projetaram no contexto roraimense aquilo que ocorrera no queniano. Ou seja, o despojamento dos indígenas de suas terras e sua consequente submissão ao trabalho para os brancos.

6 Nesse período, foi substituída a maioria dos missionários lá estabelecidos por outros recém-ordenados (ARAÚJO, 2006; 2009).

Uma das primeiras tentativas para romper com aquilo que acreditavam ser um processo de dominação dos indígenas foi a organização do “projeto das cantinas”, um tipo de cooperativa na qual os índios poderiam adquirir bens de consumo em troca de produtos de sua roça a preço de custo. Isso porque, ao trabalhar para os fazendeiros, os índios deixavam de fazer suas roças e, para sobreviver, precisavam comprar mantimentos nos barracões das fazendas, cujos preços eram mais altos que os praticados em Boa Vista, o que implicava seu endividamento e consequente submissão ao trabalho nas fazendas. A ideia era quebrar o ciclo vicioso do barracão, dando novamente ao indígena a possibilidade de manter seu próprio roçador.

Esse projeto não contava, na época, com a simpatia de todos os missionários, particularmente daqueles já habituados a um estilo de missão no qual os pontos de apoio para as visitas aos indígenas eram as fazendas. Estes, de acordo com as narrativas de vários missionários, não avaliavam as relações entre brancos e índios como pautadas pela exploração dos primeiros sobre os segundos. Houve um longo período de disputa no seio da missão até que a posição dos jovens missionários se tornasse hegemônica. Quando isso ocorreu, em 1977, a Igreja em Roraima, na figura de seu bispo, dom Aldo Mongiano, adotou a “opção pela causa indígena”, o que operou transformações no modelo de ação missionária em vigor até então, deslocando o foco do cuidado com os colonos para o cuidado com os nativos⁷.

Tomada oficialmente pela diocese de Roraima em 1977, após o encerramento, pela Polícia Federal e pela Funai, da reunião anual de tuxauas (chefes) que ocorria na missão do Surumu, a “opção pela causa indígena” teve como consequência a readequação da pastoral indigenista. De acordo com dom Aldo Mongiano (1990, p. 166), esta teve que ser readequada “para que atingisse o povo indígena e fizesse dele um cristão corajoso, capaz de enfrentar a sociedade que o oprimia”. Em decorrência dessa nova percepção, cinco critérios pastorais foram estabelecidos para orientar a prática missionária (CNBB, 1993): “1) Partir das ‘malocas’ [aldeias indígenas] e não das ‘fazendas’; 2) ‘Ouvir’ os índios e não logo ‘falar’ a eles; 3) ‘Índio’ e não ‘caboclo’; 4) Trabalhar primeiro para a maloca, depois para o fazendeiro; 5) Não enfrentar o branco sozinho”.

7 As implicações dessas transformações estenderam-se das relações entre religiosos e brancos ao empenho dos missionários e particularmente do bispo na reivindicação da demarcação da terra indígena Raposa/Serra do Sol, passando pelas relações entre índios e missionários e índios e brancos.

Outro desdobramento da “opção pela causa indígena” foi o empenho desses missionários em dar visibilidade internacional ao que consideravam um processo de expropriação das terras indígenas, particularmente as do leste de Roraima⁸. No contexto brasileiro, tiveram como aliados o Cimi e indigenistas de um modo geral. Já no contexto internacional, foram realizadas várias campanhas, entre as quais se poderia citar as apoiadas pelos missionários da Consolata da Itália e pela Caritas. Estas, em um primeiro momento, foram quase que exclusivamente voltadas à questão da posse da terra pelos indígenas, sendo posteriormente também apontadas a projetos envolvendo outras áreas de atuação.

No que concerne à primeira fase, vale lembrar que houve um período no qual, dada a falta de resposta relativa à demarcação da terra indígena Raposa/Serra do Sol pelo governo brasileiro e face aos crescentes conflitos entre fazendeiros e índios, foram organizadas campanhas para arrecadação de fundos para aquisição dessas terras, tendo sido adquirida uma fazenda na qual desenvolvem atividades ligadas à pecuária, que, por sua vez, relaciona-se a outra empreitada, o “projeto do gado”.

Também concebido como uma forma de marcar espaço na disputa pela terra, esse “projeto” teve como mote um dito dos fazendeiros, “terra sem gado, terra sem dono”, no sentido de justificar sua instalação em terras indígenas. Ora, se os donos de fazendas afirmavam que poderiam se apossar da terra na qual viviam os indígenas porque estes não possuíam gado, eles passariam a tê-lo. Além disso, a implantação desse projeto foi considerada exequível dada a experiência dos índios no manejo dos animais em virtude do trabalho prestado aos fazendeiros. Assim, com a ajuda financeira da congregação italiana, os consolatinos adquiriram o primeiro lote destinado ao projeto, consistindo em um conjunto de reses entregue aos índios de uma maloca para delas cuidarem durante cinco anos. Passado esse tempo, as primeiras reses iam para outra maloca, deixando ali suas crias. Isso deveria se repetir até que todas as malocas tivessem seu rebanho.

Concomitantemente ao “projeto do gado” foi também desenvolvido o projeto de formação de auxiliares indígenas de saúde, precursor do Programa de Formação de Agentes Indígenas de Saúde (AIS). Esse foi concebido e inicialmente posto em prática pelas Irmãs Missionárias da Consolata.

8 Posteriormente empenharam-se também na demarcação da área Yanomami, que na década de 1980 foi alvo da invasão de garimpeiros. A demarcação dessa terra foi a mais rápida de nossa história, dada a pressão internacional para que isso ocorresse.

Posteriormente, o projeto recebeu o apoio dos Médicos sem Fronteiras, que trouxeram recursos técnicos e financeiros para seu desenvolvimento. Como afirma a irmã Augusta, uma das pioneiras na formação dos que hoje são os agentes indígenas de saúde:

Passaram (por aqui) os Médicos Sem Fronteiras, fazendo uma visita (...). Naquela época, fomos visitar comunidade por comunidade. Eles, então, viram a roça que eu já tinha feito, quer dizer, o terreno já pronto. Eles endossaram e começamos a fazer os cursos. Eles vieram dar os cursinhos. Então, fazíamos um curso por região, e ali começaram os cursos de formação. Todo esse mesmo pessoal que eu tinha, pegamos mais alguns novatos e começamos a dar os cursos (...) não só na minha região, mas nas outras regiões. (...) Pegavam um pouco (de novatos) em cada região e faziam um curso grande, era em Surumu, de mais de 20 dias. Em cada região se fazia um curso de reciclagem para quem já estava trabalhando. É o que nós estamos segurando. (irmã Augusta)

Essa iniciativa, como já foi dito anteriormente (ARAÚJO, 2006), acabou se transformando em um modelo para a implantação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEI), um subsistema do Sistema Único de Saúde (SUS) destinado especificamente ao cuidado das populações indígenas. Paulo Daniel, primeiro coordenador médico do Distrito Sanitário do Leste de Roraima (DSL), narra esse processo:

Eu vim através da Diocese para ajudar a estruturar o sistema de saúde já na linha de formação dos Distritos Sanitários Indígenas. Eu já vinha participando dessa discussão na Conferência de [19]93 através do Cimi, e a gente viu que aqui em Roraima era onde já havia um processo um pouco mais amadurecido, já de uma atuação de alguns anos com a formação de agentes indígenas de saúde, mas de uma forma ainda muito desintegrada. (...) Quem deu o arcabouço mais técnico para isso foi o projeto dos Médicos Sem Fronteiras, que (...), se mostrou totalmente aberto a essa ideia de estruturação de um programa nos moldes de Distrito Sanitário, sistema local de saúde. Então, foi basicamente uma parceria entre a Diocese, a equipe que a Diocese tinha – um bom número de Irmãs trabalhando na área

de saúde, e eu estava na coordenação desse setor de saúde da Diocese –, os Médicos Sem Fronteiras, e pessoas da Funai, da própria Fundação Nacional de Saúde, da Sesau, eventualmente da Missão Evangélica, pessoas que a gente conseguiu envolver. Conseguimos agregar um grupo de instituições. As organizações indígenas, desde o início, já estavam bastante envolvidas. Então aí começou a se estruturar [*o Distrito Sanitário com*] os programas que até hoje vêm se desenvolvendo. Eles já estão implantados todos desde [19]95 (...), todas as linhas principais do que é hoje esse Distrito Sanitário, e que serviu, de certa forma, como um piloto para essa proposta de reestruturação do Brasil.

Ao lado de todos esses projetos, não se pode deixar de mencionar um dos primeiros e mais duradouros, a formação de lideranças indígenas. Inicialmente vinculada aos cursos de catecismo para tuxauas, esse talvez tenha sido o projeto que mais careceu de tempo e envolvimento de missionários, indígenas e organizações não governamentais. Isso, por um lado, pelo fato de que tuxauas, vaqueiros, catequistas, agentes de saúde e professores indígenas são todos considerados lideranças e cada um deles demanda um tipo específico de formação, e por outro, porque, para formar essas lideranças, era preciso trabalhar suas autoestimas como indígenas.

Se até a primeira metade dos anos 1980 os esforços envidados foram direcionados a objetivos como a conquista da terra e a prestação de serviços de saúde, depois disso outro tema começou a fazer parte da preocupação dos missionários: “a recuperação da cultura indígena”. Foi nesse sentido que os missionários da Consolata convidaram, em meados dos anos 1980, um antropólogo e um linguista italianos para ajudar no projeto de recuperação da língua e da cultura indígenas. O linguista encabeçou a organização de um minidicionário da língua Macuxi e o antropólogo se encarregou de fazer um levantamento sobre o que já tinha sido escrito sobre esse povo, participando também da organização de uma coletânea de mitos Macuxi, juntamente com professores e catequistas indígenas, quase sempre ex-alunos da escola da Missão do Surumu, que coletavam as histórias com os mais velhos, na língua da etnia, as transcreviam e colaboravam em sua tradução.

Em 1988 foi publicada, pela Diocese de Roraima, o primeiro e o segundo volumes da coletânea *Makuxi Panton: Histórias Makuxi*. O terceiro foi publicado em 1989. O primeiro livro teve como narradores Alcuino Macuxi Lima, da maloca do Taxi, e Laurindo, da do Cantagalo. Como colaboradores, teve Bernardo, da maloca da Boca da Mata, Hermógenes, da maloca do Taxi, Pedro Parcelli, Lírio Girardi, João Saffírio⁹, Patrícia Ferri, Sulamita Cordeiro e o desenhista Bartô. No segundo volume, os narradores foram Jorge Tobias, da maloca do Congresso, e Alcuino Macuxi Lima. Não há indicação de colaboradores. Na apresentação dos dois primeiros livros os professores da Escola Indígena de Maturuca, Sobral André, Abel Tobias e Inácio Brito escreveram:

Nós professores indígenas Makuxi, depois de longa caminhada na Educação ensinando a cultura branca imposta pelo governo, concluímos que tudo isso é uma DESINDIANIZAÇÃO e conseqüentemente a MARGINALIZAÇÃO dos povos indígenas. Enquanto sabemos que a Educação começa na família e, a educação dos índios é vista pelos brancos com desprezo, mas na verdade é igual a qualquer educação existente. Temos nossas TRADIÇÕES: mitos, medicina, histórias, artesanatos e muitas outras coisas. Em primeiro lugar a LÍNGUA, tudo isso recolhemos dos nossos velhos índios sábios e, com orgulho ensinamos os nossos jovens índios, não só na teoria mas sim na prática, onde temos o exemplo da Escola Indígena MIRIKIO MAKUXI na maloca de Maturuca, que há pouco tempo começou a funcionar. Encontramos apoio dos tuxauas, do Conselho Indígena das Regiões, do Conselho Indígena Territorial (Cinter)¹⁰ e das comunidades indígenas. Preservamos a nossa CULTURA porque somos um povo capaz de aperfeiçoar tudo aquilo que aprendemos e vimos na natureza. Graças ao Altíssimo que deu a inteligência, a sabedoria para todos os povos que existem. Com o seu auxílio desejamos que em nosso dia a dia chegamos à conclusão do futuro do POVO MAKUXI, que seja um povo forte, corajoso e organizado.¹¹

Na apresentação do segundo volume acrescentaram: “E no mito de Makunaima, encontre as raízes da sabedoria e do trabalho”. Já na apresentação do terceiro livro, o tuxaua¹² Terêncio Luiz Moyonsó¹³ escreveu:

9 Esses três são missionários da Consolata, sendo o último mestre em antropologia pela Universidade de Pittsburgh

10 O Conselho Indígena do Território de Roraima (Cinter) transformou-se, com a elevação do Território de Roraima a estado, em Conselho Indígena de Roraima (CIR).

11 Destaques no original.

12 Chefe político indígena cuja existência e papel foram construídos, sobretudo, a partir das relações com os representantes do indigenismo oficial.

13 O tuxaua Terêncio foi um dos fundadores do CIR e um dos defensores da demarcação da terra indígena Raposa/Serra do Sol em área contínua, mas posteriormente rompeu com os demais membros do Conselho, aliando-se a setores ligados ao governo de Roraima, áridos contestadores da demarcação contínua. Recentemente – pouco antes da assinatura da homologação da demarcação pelo presidente Luís Inácio Lula da Silva, em abril de 2006 –, no entanto, ele retomou relações com o CIR, rompendo com seus aliados anteriores. Vale acrescentar que Terêncio, ao romper com o CIR, rompeu também com os missionários católicos e com os membros de sua extensa família, que dele participam, e das atividades ligadas à missão e, por isso, abandonou a aldeia na qual vivia e criou outra.

Para conhecimento estamos oferecendo uma História da Cultura Indígena, para deixar claro que os índios Makuxis e Wapixanas e outros têm suas histórias, só que nunca foram escritas. Porém, podemos agora escrever e levar ao conhecimento de todos os interessados algumas histórias que ainda restam. Os índios têm muitas histórias. A “História das estrelas” – Kaiwino’yamî Pantoni, é uma delas. No decorrer dos tempos vamos continuar publicando. O objetivo também é mostrar à nossa juventude indígena que a nossa raiz é vida, e que, para isso, é preciso cuidar dela.

O esforço empreendido na organização do dicionário e da coletânea de mitos relaciona-se à tentativa de minorar um estigma do qual eram vítimas os Macuxi: o de que já eram aculturados, não sendo, portanto, índios, mas caboclos. Além disso, havia uma série de referências negativas relacionadas à ideia de que os índios eram inferiores aos brancos, sujos, pobres¹⁴ e bêbados, de que não tinham uma língua, mas falavam “gíria”. Isso resultava, de acordo com os missionários, em um desejo, por parte dos Macuxi, de negar sua indianidade. Assim sendo, seria preciso empreender todos os esforços para que os Macuxi pudessem recuperar sua língua e cultura e, acima de tudo, se orgulhar de serem índios. Restava, no entanto, saber qual era a cultura a ser recuperada.

Vale ressaltar que a concepção de cultura mobilizada nesse contexto é bastante específica. Tendo sido buscada na antropologia, lócus canônico do saber sobre os *outros*, precisaria dar conta de alguns limites colocados por princípios teológicos que serviam de base para esses missionários, bem como pudesse ser objeto de um trabalho de recuperação. Nesse sentido, a noção de cultura advinda da escola americana de antropologia parece ter sido considerada a mais adequada.

Essa hipótese ganha força se tomarmos, por exemplo, um dos textos escritos por Amodio (1989), antropólogo convidado pelos missionários da Consolata para ajudar no programa de recuperação da cultura indígena, no qual o autor advoga a possibilidade de um movimento antissincretismo, em que os indígenas poderiam abandonar traços culturais adquiridos com os brancos e retomar sua tradição. Se atentarmos para o conteúdo desse texto, bem como para as iniciativas tomadas pelos missionários para apoiar a “causa indígena”, percebemos que há alguns elementos aos quais se dá particular atenção: rituais, mitos e língua.

14 Sobre a força da concepção de “pobre” e suas implicações no envolvimento de missionários na prestação de serviços aos indígenas ver Araújo (2006).

Assim, os missionários se esforçaram para aprender a língua indígena, incentivaram os índios que não a dominavam a aprendê-la e os que a sabiam a usá-la. A realização de rituais também foi encorajada, assim como o preparo de comidas e bebidas¹⁵ consideradas tradicionais. Em suma, desenvolveram uma série de ações com o intuito de valorizar as identidades indígenas e lhes dar visibilidade.

Diante dessa nova configuração, as preocupações com a demarcação das terras ganharam um novo elemento: o argumento de que os indígenas só poderiam sobreviver física e culturalmente se tivessem suas terras demarcadas. Ou seja, a cultura é concebida como condição de existência. Voltaremos a esse ponto após a descrição do caso do Morro Seco.

Morro Seco

Segundo o Relatório Técnico Científico (ITESP, 2006) elaborado para o reconhecimento étnico do Quilombo Morro Seco, seu território conta com 164,69 ha, o que representa apenas 1/3 do território histórico original. É o menor território se comparado a outras comunidades remanescentes de quilombos da região. Reconhecido como remanescente de quilombo em 2006, Morro Seco conta com 44 famílias descendentes da união de dois casais-chave.

Chamou a atenção nesse caso o fato de seus moradores possuírem a titulação de suas terras antes de se autoidentificarem como remanescentes de quilombo, já que as demais comunidades quilombolas da região têm a posse da terra como principal motor das reivindicações identitárias, motivadas, basicamente, por três tipos de conflito: com fazendeiros e grileiros interessados nas terras da região; com o Estado, que a partir do final da década de 1950 deu início à política de criação de áreas de proteção ambiental; e com a ameaça de construção de barragens ao longo do Rio Ribeira de Iguape. Apesar de situado na mesma região, o Morro Seco não estava ameaçado pela construção das barragens no rio Ribeira, nem pela criação de Unidades de Conservação de Proteção Integral ou Unidades de Conservação de Uso Sustentável¹⁶ em sobreposição ao seu território.

15 Desde que não fiquem fermentando por muito tempo e adquiram um teor alcoólico mais elevado.

16 As Unidades de Proteção Integral compõem-se de: Estação Ecológica, Reserva Biológica, Parque, Monumento Natural e Refúgio de Vida Silvestre. Já as unidades de Uso Sustentável compõem-se de: Área de proteção Ambiental (APA), Reserva Extrativista (Resex), Reserva de Desenvolvimento Sustentável (RDS) e Floresta Nacional.

Ora, considerando-se que os moradores já possuíam suas terras tituladas, o que os teria impulsionado a se organizarem em torno do autorreconhecimento como remanescentes de quilombo? Nossa atenção centrar-se-á em outros fatores além do conflito fundiário e de uma possível racionalidade utilitária por parte desses agentes, apesar de não negarmos ou menosprezarmos a importância atribuída à terra por esses grupos. Atentaremos para as justificações de seus moradores acerca de sua demanda pelo reconhecimento, sobretudo no momento em que a ideia de quilombo chegou ao local, como esta foi recebida pelos moradores e como justificam a sua progressiva passagem à condição de quilombo.

Durante o trabalho de campo observamos que alguns agentes católicos, particularmente as irmãs Sueli e Angela e o irmão Ivo, têm um papel fundamental na organização desses grupos, pois o processo de organização e mobilização política dessas comunidades negras rurais teve início com sua atuação.

Os moradores do Morro Seco afirmam que o anseio em serem reconhecidos como remanescentes das comunidades de quilombos teve início a partir de diálogos com esses religiosos. Em 2002 teria ocorrido a primeira de uma série de visitas das missionárias Sueli e Angela ao bairro. Como nos demais casos, essas visitas tinham como objetivo identificar as comunidades negras rurais passíveis de serem inseridas na categoria remanescentes de quilombos.

Um dos membros mais velhos da comunidade, Bonifácio Modesto, relatou que nas primeiras visitas as religiosas contavam um pouco da história do quilombo, mais especificamente do dos Palmares, e falavam a respeito do art. 68, bem como sobre as implicações de se tornar uma comunidade quilombola. Essas visitas seriam realizadas para reconhecer e identificar elementos da cultura desses moradores “para ver se coincidiam com a vida dos remanescentes de quilombos”. Com esse objetivo, os moradores eram solicitados a falar sobre o dia a dia na comunidade, quais eram seus meios de subsistência, as festas que realizavam, a maneira pela qual era organizado o sistema de parentesco, como se dava a vida religiosa etc. Em uma dessas visitas, Bonifácio afirmou que os membros da comunidade prepararam uma apresentação de fandango para as duas religiosas como uma “peça cultural” típica da comunidade e teria sido a partir desse “levantamento” que foi possível ter certeza de que eles estavam “dentro dos costumes” e poderiam se reivindicar como quilombolas.

Além dos aspectos culturais que caracterizariam as comunidades quilombolas e dos quais aqueles moradores seriam possuidores, a situação fundiária da área na qual está situado o quilombo foi um fator a pesar favoravelmente em seu reconhecimento. A gleba 79, atual território do quilombo, estava em espólio em nome de Joaquim Soares Alves e seus filhos tentavam inventariar a área, mas ainda não haviam conseguido. Embora essa divisão não tivesse sido formalizada, havia uma partilha informal do território entre os oito filhos de Alves e seus descendentes. O fato de a gleba não ter sido dividida formalmente foi apresentada por Angela e Sueli aos moradores do Morro Seco como favorável e positiva, visto que a titulação das terras de quilombos se dá coletivamente, em nome de uma associação. A apropriação comum da terra revelaria e expressaria a união e o sentido de “comunidade” atribuído por esses religiosos ao grupo, além da ideia de que havia naquela comunidade um pensamento orgânico e uma “cultura” partilhada por todos.

Para Bonifácio Modesto, foi a partir desse momento que os herdeiros optaram por desistir de realizar o inventário e “entraram no pensamento quilombola”. Quando se referiu aos primeiros diálogos entre os moradores do Morro Seco e os agentes católicos, Modesto relatou que esses teriam dito que “estava na hora, por exemplo, da gente colaborar com esse pensamento que já estava em diversas comunidades da região, no estado e no Brasil”.

Para Hermes Modesto, irmão de Bonifácio, um dos elementos motivadores dos moradores desse bairro a reivindicarem a identidade quilombola é a tentativa de fortalecer a luta de outras comunidades que já haviam obtido o reconhecimento na região e sofriam pressões por parte de agentes dos órgãos públicos ambientais e vivenciavam conflitos com pretensos proprietários de terras desde o início das mobilizações pela obtenção de seus direitos territoriais.

As justificações dos filhos de Joaquim Soares Alves acerca do autorreconhecimento são permeadas por noções e valores como reciprocidade, solidariedade, união e vida comunitária e associativa, além de uma interpretação de Bonifácio Modesto acerca do reconhecimento que revela sua elaboração desse fenômeno a partir de uma grade de leitura religiosa. Para ele, o significado do processo de autorreconhecimento se dá nos seguintes termos:

Quando o quilombo chegou foi agora em 2002. O quilombo era tido como coisa que não existia. Por isso que a gente falou que até aqui nós sabemos disso e de agora em diante não sabemos o que vem. Sem dúvida vão aparecer outras coisas, bem como apareceu o quilombo durante um período da vida da gente e que, no entanto, a gente acha que não são coisas em vão. É mais um conhecimento de vida social, da vida do homem que através dos tempos vai encontrando outras coisas que a vida exige. Então, o quilombo é isso. Foi uma prática social que apareceu de acordo com uma necessidade do tempo. A Igreja, por exemplo, tinha como profecia isso, o que está acontecendo hoje na sociedade. A gente leu, por exemplo, o *Rerum Novarum*¹⁷, que é uma encíclica do papa Leão XIII e está fazendo 70 anos quando ele escreveu essa encíclica dizendo que a sociedade simples e pobre só poderia viver através de associações e organização. Quando foi escrito isso e falado não tinha isso [*práticas associativas*]. Mas esse espírito de profecia do papa estava mencionando que ia acontecer na vida social do povo. Quando chegou esses pensamentos de organização sindical, cooperativismo e outras coisas que incluem o espírito, por exemplo, de organização, inclusive o pensamento quilombola, a gente começa a ver que está se revelando essa profecia.

Como se pode observar, a noção que possuem do que seria um quilombo associa-se diretamente a uma ideia de coletividade e de comunitarismo. Narrativas dos moradores demonstram haver uma associação entre a coletividade, o comunitarismo e o quilombo, o que teria permitido elaborar uma representação do que seria o quilombo naquele local.

A concepção dos moradores do Morro Seco acerca do que é um quilombo emergiu na relação com os religiosos. Um deles, o irmão Ivo, afirmou que o Morro Seco possuía todos os elementos de uma “cultura quilombola”. Segundo ele, a tradição oral, o sistema de parentesco, o trabalho comunitário e a apropriação comum do território são características “típicas da cultura quilombola”. Bonifácio relata que Ivo lhes teria explicado que o estilo do trabalho do negro seria mais artesanal que o praticado por outros grupos e, na tentativa de explicar aos moradores o que é um quilombo, recorria a Palmares e à figura de Zumbi. Segundo Bonifácio,

17 Essa encíclica, escrita em 1891, se refere às condições da classe trabalhadora. O documento menciona alguns princípios fundamentais para a justiça na vida social, econômica e industrial.

Nós éramos quilombolas (...), mas nós não tínhamos a mínima intenção ou conhecimento de que nós tínhamos um hábito que coincidissem com o costume de gentes estrangeiras, até porque, para nós, o quilombo era estranho. Falavam o costume dado por nós que batia com a conferência que foi dada dos quilombos, mas nós respeitávamos todo o tipo de qualquer pessoa. Por exemplo, a nossa roupa. Nós não gostávamos de roupas pintadas, nossa roupa era sempre branca, calça preta. Então, o que era diferente da nossa vestimenta era a palavra, o costume e foi esse que bateu com a questão quilombola.

Outros elementos considerados tipicamente quilombolas foram trazidas pelo irmão Ivo aos moradores do Morro Seco. Um deles seria a “missa afro” e outro o “Olorum Nosso”. A missa afro é similar às missas comuns, distinguindo-se delas pelos alimentos (principalmente frutas) colocados em um tecido estendido no chão, durante o ofertório, e consumidos conjuntamente após o término da liturgia. Bonifácio relata que Ivo disse aos moradores que, na África, locus da ancestralidade e tradição negras, as missas são celebradas dessa maneira. Já o Olorum Nosso, é uma versão do Pai Nosso, sendo o termo “pai”, no sentido de Deus, equiparado a Olorum, ser supremo na mitologia Iorubá.

Esses exemplos nos auxiliam na demonstração sobre como uma *cultura quilombola* é elaborada na relação entre agentes católicos e quilombolas, em que ambos incorporam e fazem circular noções e concepções associadas a comportamentos, práticas religiosas, organização do trabalho, vestimentas, gosto musical e culinária, que, reunidas, caracterizariam a natureza dessa cultura. O exemplo trata especialmente da dimensão da prática religiosa que seria constitutiva dessa cultura. No entanto, outras dimensões podem ser vistas em outros exemplos.

Retomando o argumento

Em ambos os casos, os missionários envolvidos nos processos de elaboração de identidades étnicas e demandas por reconhecimento afirmam a demarcação das terras como única forma de garantir a continuidade desses grupos, pois só assim eles poderiam perseverar física e culturalmente. A partir desse modo de justificar a empresa de organização política de índios e negros em torno

da construção de identidades e reivindicação por seu reconhecimento, é possível observar valores associados ao cristianismo – como a importância de terras coletivas e o sentido de uma vida comunitária – como importantes conformadores desses processos.

A participação de religiosos católicos em movimentos sociais ligados à questão da terra não é novidade. No Brasil, após os anos 1950, não há como pensar os movimentos sociais ligados à questão agrária sem a referência à atuação de setores da Igreja Católica como as Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), algumas pastorais e a CNBB. Estes, sobretudo após o golpe militar de 1964, como afirma Reis (2012, p. 95), “passaram a se dedicar ao problema da terra, atuando na articulação de movimentos de defesa dos direitos dos indígenas, dos atingidos por barragens, dos trabalhadores rurais, dos migrantes, exigindo ‘justiça no campo’”. Assim, continua a autora, a atuação da Igreja junto aos movimentos sociais no campo e na denúncia de tortura teve um papel fundamental na construção da ideia de acesso à terra como direito humano.

Essa ideia é fruto do desenvolvimento da noção de dignidade humana presente no documento *Gaudium et Spes*, elaborado no contexto do Vaticano II, que trata das relações entre a Igreja e o mundo¹⁸. Nesse sentido, o documento sugere que a atuação católica não se restrinja ao campo da vida eterna, mas se empenhe no desenvolvimento da dignidade humana, como Cristo teria ensinado. Um dos desdobramentos dessa ideia, no interior da Teologia da Libertação, foi a vinculação do mal à miséria social causada por capitalismo, concentração de renda e meios de produção nas mãos de uma minoria.

Segundo Lesbaupin (1997) e Comparato (2001), uma das principais características das CEBs é sua capilaridade junto às camadas populares, sobretudo no campo e nas áreas de maior incidência de conflitos. Outro elemento que as marca, ressaltado por Comparato, relaciona-se à composição do clero brasileiro, que, em sua maioria, é originário de pequenas cidades do Sul do país¹⁹. Além disso, o autor assinala que a capacidade de mobilização social conseguida pela Igreja Católica no campo pode estar relacionada ao domínio de uma linguagem comum, dada a origem comum de uns e outros.

18 Após o Concílio Vaticano II, todas as ordens e congregações católicas realizaram seus respectivos capítulos, nos quais buscaram adequar seus carismas às novas orientações conciliares. No que concerne aos missionários da Consolata, foi adicionado ao carisma, a missão *ad gentes*, o lema “a promoção da pessoa humana integral”.

19 Wernet (comunicação pessoal, 2001) afirma que as vocações católicas, no Brasil, praticamente se restringem aos estados do Sul, área marcada pela presença de migrantes europeus.

Nesse sentido, o casal Comaroff (1992) afirma ter encontrado nos escritos dos missionários não conformistas, atuantes em missões na África do Sul, no século XIX, argumentos que permitiram entender as concepções orientadoras de suas relações com os nativos. Sendo essencialmente originários de artesãos e camponeses que ascenderam à classe média, guardavam um ideal de um mundo rural idílico, referindo-se ao Paraíso com o uso de metáforas da horticultura. Em suma, esses missionários pensavam em construir na África, com o cultivo de seus campos, o “Império de Deus”.

Nos casos aqui analisados, bem como em outros estudados por outros autores, é possível perceber um ideal de comunidade baseado na posse comum da terra, na realização de trabalhos coletivos e sobretudo na busca incessante de apaziguar conflitos por vezes surgidos entre lideranças envolvidas nos processos de reivindicação étnica, demarcação de terras e estabelecimento de uma rotina de trabalho e de um ideal de vida que inclui as chamadas manifestações culturais. Um elemento que reforça esse argumento é o fato de as tentativas de organização de movimentos étnicos como remanescentes de quilombo emperrados por conta da questão da propriedade coletiva da terra serem aquelas sem participação de missionários católicos. Boyer (comunicação pessoal, 2012) relatou a existência de conflitos em torno da aceitação da identidade quilombola por parte dos moradores de Mazagão Velho, no Amapá, em decorrência da necessidade de que abrissem mão de seus títulos de propriedade individuais em favor de um título coletivo. Ao final de seu relato, perguntamos-lhe se isso não ocorria justamente por falta de um agente específico, cuja participação nos movimentos de emergência étnica, no Brasil, tem sido uma constante, os missionários católicos. Ela contestou que essa parecia uma boa hipótese, pois em outros casos por ela pesquisados, nos quais a questão da propriedade coletiva da terra não era vista como um problema, havia a participação ativa de missionários católicos.

Desse modo, além de uma justificativa no sentido de garantir “justiça social”, a ideia da constituição de comunidades compostas por pessoas que partilham os mesmos valores, trabalham e tomam decisões coletivamente em um ambiente marcado pela fraternidade está sempre presente e parece ser a mola propulsora do investimento desses missionários na constituição de movimentos de reivindicação étnica.

Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno. (2002), “Os quilombos e as novas etnias”. Em: O'DWYER, Eliane Cantarino (org). *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro, Editora FGV.
- AMODIO, Emanuele. (1989), “La mitología sincrética Maku-xí: Textos, análisis y perspectivas”. Em: BOTASSO, Juan (org). *Las religiones amerindias 500 años después*. Quito, Aya-Yala.
- ARAÚJO, Melvina. (2009), “Between Mission, Myths and Tradition: The Production of Texts by and about the Macuxi in Contemporary Brazil”. *Social Sciences and Missions*, Vol. 22, nº 1, pp. 89-111.
- _____. (2006), *Do corpo à alma*. São Paulo, Humanitas.
- ARRÚTI, José Maurício Paiva Andion. (2006), *Mocambo: Antropologia e história do processo de formação quilombola*. Bauru, Edusc.
- BARTH, Fredrik. (2000), *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- BOLTANSKI, Luc. (2002), “Nécessité et justification”. *Revue Économique*, Vol. 53, nº 2, pp. 275-289.
- _____. [e] THÉVENOT, Laurent. (1991), *De la justification: Les économies de la grandeur*. Paris, Galimard.
- _____. [e] CHIAPELLO, Ève. (2009), *O novo espírito do capitalismo*. São Paulo, Martins Fontes.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. (1976), *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo, Pioneira.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. (1986 [1979]), *Antropologia do Brasil: Mito, história, etnicidade*. São Paulo, Brasiliense.
- CHAGAS, Miriam de Fátima. (2001), “A política do reconhecimento dos remanescentes das comunidades dos quilombos”. *Horizontes Antropológicos*, Vol. 7, nº 15, pp. 209-235.

- CNBB. (1993), Comunicado Mensal da CNBB, nº 472. São Paulo, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB).
- COMAROFF, John [e] COMAROFF, Jean. (1992), *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder/San Francisco/Oxford, Westview.
- COMPARATO, Bruno Konder. (2001), “A ação política do MST”. *São Paulo em Perspectiva*, Vol. 15, nº 4, pp. 105-118.
- DROZ, Yvan. (1998), “Genèse d’une ‘ethnie’: Le cas des Kikuyus du Kenya central”. *Canadian Journal of African/Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 32, nº 2, pp. 261-284.
- _____. (1997), “Si Dieu veut... ou suppôts de Satan? Incertitudes, millénarisme et sorcellerie chez les migrants Kikuyu”. *Cahiers d’Études Africaines*, Vol. 37, nº 145, pp. 85-117.
- ITESP. (2006), *Relatório técnico-científico sobre os remanescentes da comunidade de quilombo de Morro Seco/Iguape-SP*. São Paulo, Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo (Itesp).
- KERSHAW, Greet. (1997), *Mau Mau from Below: Eastern African Studies*. Oxford, James Currey.
- KOBATA, Mariana. (2009), *Quilombo Morro Seco: Produção coletiva e uso comum da terra*. Monografia (graduação), Departamento de Geografia, USP.
- LEITE, Ilka Boaventura. (2008), “O projeto político quilombola: Desafios, conquistas e impasses atuais”. *Estudos Feministas*, Vol. 16, nº 3, pp. 965-977.
- _____. (2000), “Os quilombos no Brasil: Questões conceituais e normativas”. *Etnográfica*, Vol. 4, nº 2, pp. 333-354.
- LESBAUPIN, Yvo. (1997), “Communautés de base et politique au Brésil”. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, nº 97, pp. 33-45.
- LONSDALE, John. (1996), “Ethnicité, morale et tribalisme politique”. *Politique Africaine*, nº 61, pp. 98-115.

- MAUÉS, Raymundo Heraldo. (2010), “Comunidades ‘no sentido social da evangelização’: CEBs, camponeses e quilombolas na Amazônia Oriental brasileira”. *Religião e Sociedade*, Vol. 30, nº 2, pp. 13-37.
- MONGIANO, dom Aldo. (1990), “Índios e brancos em Roraima”. Centro de Informação da Diocese de Roraima (CIDR), Coleção Histórico-Antropológica, nº 2.
- O'DWYER, Eliane Cantarino (org). (2002), *Quilombos: Identidade étnica e territorialidade*. Rio de Janeiro, Editora FGV.
- OLIVEIRA, João Pacheco de (org). (1999), *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro, Contra Capa.
- OLIVEIRA, Frederico Menino Bindi de. (2009), “Mobilizando oportunidades: Estado, ação coletiva e o recente movimento social quilombola”. Dissertação (mestrado), Departamento de Ciência Política, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP.
- REIS, Rossana Rocha. (2012), “O direito à terra como um direito humano: A luta pela reforma agrária e o movimento de direitos humanos no Brasil”. *Lua Nova*, nº 86, pp. 89-122.
- TALL, Emmanuelle Kadya. (2011), “Quilombo, caboclo e candomblé na Bahia”. Em: CARVALHO, Maria Rosario; REESINK, Edwin [e] CAVIGNAC, Julie (orgs). *Negros no mundo dos índios: Imagens, reflexos, alteridades*. Natal, EDUFRN.

RESUMEN: En el artículo **Tierra y etnia: Los casos de Raposa/Serra do Sol y Morro Seco**, buscamos pensar sobre la cuestión de la elaboración de identidades, destacando los elementos que se cruzan en este tipo de procesos entre indígenas y los reminiscentes de Quilombo en Brasil, a través del análisis de dos casos: Quilombo Morro Seco, en São Paulo, y de la Tierra Indígena Raposa/ Serra do Sol, en Roraima. Esto se hará con el fin de subrayar la presencia de factores más allá de la cuestión de creación de mejores condiciones de vida, presupuestos presentes en gran parte de la literatura sobre el tema, sobre todo aquellos que ponen la titulación de tierras como primer objetivo de las poblaciones involucradas en estos tipos de movimientos de identidad.

Palabras clave: quilombolas, indígenas, identidades, misioneros, catolicismo

MELVINA ARAÚJO (melvinaafra@yahoo.fr) é professora do Departamento de Antropologia da Universidade Federal de São Paulo (Unifesp, Brasil) e pesquisadora associada do Centro Brasileiro de Análise e Planejamento (Cebrap). É doutora e mestre em antropologia social pela Universidade de São Paulo (USP, Brasil) e tem graduação em ciências sociais pela Universidade Estadual de Londrina (UEL, Brasil).

SABRINA ALMEIDA (sabrina2809@hotmail.com) é doutoranda em antropologia social pela USP e mestre em ciências sociais pela Unifesp. Tem graduação em ciências sociais pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP, Brasil).