

MEMÓRIAS INSURGENTES

VOL.3 Nº.3 DEZEMBRO 2023

Nº3

Memórias Insurgentes

Editores

João Pacheco de Oliveira

Museu Nacional, PPGA | UFBA

Rita de Cássia Melo Santos

PPGA | UFPB

Pablo Antunha Barbosa

CFCHS | UFSB

Vol.3 Nº.3 Dezembro 2023

Memórias insurgentes [recurso eletrônico]. – v. 3 n. 3, (2023). – Rio de Janeiro, RJ:

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.

1 recurso online: il.

v. 3, n. 3, dez. (2023) – Rio de Janeiro

Semestral

Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/mi/issue/current>>

1. História do Brasil – Periódicos. 2. Indígenas da América do Sul – Brasil – Periódicos.
I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. II. Título.

ISSN 2764-9334

CDD 305.8

Ficha catalográfica elaborada por Dulce Maranhã Paes de Carvalho, CRB - 7/4050
Biblioteca Francisca Keller - PPGAS/MN/UFRJ

Ficha técnica

Editores

João Pacheco de Oliveira_ Museu Nacional, PPGA/UFBA
Rita de Cássia Melo Santos_ PPGA/UFPB
Pablo Antunha Barbosa_ CFCHS/ UFSB

Apoio Editorial

Bianca Luiza Freire de Castro França_ Casa de Rui Barbosa

Conselho Editorial

Ana Flávia Moreira Santos_ UFMG
Antonio Carlos de Souza Lima_ Museu Nacional/UFRJ
Bartolomeu C Santos_ PPGAS/Museu Nacional
Claudia Mura_ UFAL
Edson Silva_ UFRPE
Eduardo Neumann_ UFRGS
Edviges Iores_ UFSC
Edwin Reesink_ UFPE
Luiz Eloy Terena_ APIB
Gersen Luciano Baniwa_ UFAM
Henyó Trindade Barreto Filho_ UNB
Jorge Eremites de Oliveira_ UFPEL
José Maurício Arruti_ UNICAMP
Juciene Ricarte Tarairiú_ UFCG
Ligio Maia_ UFRN
Manuel Ferreira Lima Filho_ UFG
Maria Regina Celestino de Almeida_ UFF
Maria Rosário Gonçalves de Carvalho_ UFBA
Marta Amoroso_ USP
May Waddington_ UFSB
Patrícia Sampaio_ UFAM
Rita Gomes do Nascimento_ FLACSO

Comissão de Apoio Internacional

Andréa Roca_ University of British Columbia – Canadá
Antonio Ioris_ University of Cardiff – Reino Unido
Capucine Boidin_ IHEAL – França
Diego Escolar_ Universidad Nacional de Cuyo – Argentina
Isabelle Combès_ CIHA | Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Museo de Histori – Santa Cruz de la Sierra, Bolivia
Juan Pedro Viqueira_ El Colegio de Mexico – Ciudad de Mexico
Mariana Françoso_ Leiden University – Holanda
Marta Zambrano_ Universidad Nacional – Colômbia
Miguel Bartolomé_ INAH – Oaxaca, Mexico
Nicolás Richard_ CNRS | Centre National de la Recherche Scientifique – França
Nuno Porto_ Museum of Anthropology at UBC – Canadá
Pedro Cardim_ Universidade Nova de Lisboa – Lisboa
Roberto Malighetti_ Università degli Studi di Milano – Bicocca
Seth Garfield_ University of Texas at Austin – Estados Unidos
Susana de Matos Viegas_ Universidade Nova de Lisboa – Lisboa

Expediente

Periodicidade_
Semestral

Contato_

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional
Quinta da boa Vista, s/n
São Cristóvão, Rio de Janeiro, RJ
CEP 20940-040
revistamemoriasinsurgentes@gmail.com

Revisão

Copydesk_ Cinthia Maritz dos Santos Ferraz Machado

Tradutor para Espanhol

Luis Guillermo Meza Álvarez

Arte Gráfica

Foto de Capa_
Samado na aldeia Panelão, em 1984
Fonte_ Acervo de Hermano Penna
Projeto Gráfico_
Clarisse Sá Earp – Umastudio

www.memoriasinsurgentes.org/

	Apresentação	8
1	Fundação	
1.1	Sepé Tiaraju e a resistência dos Guarani missioneiros Benedito Prézia	18
2	Nação	
2.1	Fuoc-xó - Victorino Condá: da infância à liderança dos Kaingang - 1805 – 1830 Lúcio Tadeu Mota	50
2.2	Cacique Doble: uma liderança indígena em destaque na Província de São Pedro do Rio Grande, século XIX Soraia Dornelles	86
2.3	Protagonismo da família indígena Peixoto na política e na economia, Cabo Frio (RJ) – século XIX Marcelo Sant’Ana Lemos e Luiz Guilherme Scaldaferrri Moreira	110
3	Tutela	
3.1	A trajetória de vida do líder Macuxi, tuxaua Orlando Pereira da Silva, de Uiramutã, terra indígena Raposa Serra do Sol Stephen Grant Baines	132
3.2	O Cacique Domingos e a luta da terra (1984-1993): análise de um drama social Estêvão Palitot	154
3.3	Manoel Santana in memoriam: “eu trago arco e trago flecha pra ficar na terra alheia” Alexandre Capatto	186
3.4	Samado Bispo dos Santos – “Sirvo de adubo para esta terra, mas dela não saio” Jurema Machado de A. Souza	216
4	Protagonismo	
4.1	(Re)enquadramentos da memória Xakriabá: os regimes de uso da terra e o exercício do <i>Chefe dos Caboclos</i> Jerônimo no século XX Ana Flávia Moreira Santos Amanda Jardim	244
4.2	Elementos da trajetória de Nelson Mutzie como liderança pertencente ao povo Rikbaktsa Larissa Cykman de Paula	280
4.3	Mulheres indígenas construindo autonomias: Cacique Pequena na luta por direitos Regilene Alves Vieira Mona Lisa da Silva	304
4.4	O gênero na construção do estado- nação: uma análise das narrativas nas marchas das mulheres indígenas entre 2019 e 2021 Louise Caroline Gomes Branco	328

Enquadramentos e usos sociais das memórias: por uma centralidade da ação indígena

João Pacheco de Oliveira MUSEU NACIONAL, PPGA | UFBA

Rita de Cássia Melo Santos PPGA | UFPB

Pablo Antunha Barbosa CFCHS | UFSB

O

s eventos e personagens históricos nunca se esgotam no preciso momento em que ocorreram e em que produzem seus efeitos sociais imediatos, diretamente pretendidos e identificáveis. Com o passar do tempo, por deixarem de ser acessíveis à experiência direta, eles são capturados por mediadores e formas de enunciação que lhes atribuem significados muitas vezes unívocos, mas também plurais, carregados de significados. No processo da narrativa oral, de tanto serem repetidas, essas interpretações se calcificam e se cristalizam nas memórias dos povos e das comunidades, compondo evidências trans-históricas e duráveis. Esse fenômeno é retroalimentado por usos contemporâneos do contar as histórias e, longe de serem ocorrências ao acaso ou “inocentes”, ensejam o que Walter Benjamin (1994) chamou de cortejo de vencedores das lutas sociais, formatando uma humanidade supostamente universal que é, no entanto, pura expressão de sonhos e desejos daquele grupo.

O que pode então significar “Memórias Insurgentes”? Trata-se da constatação de que a investigação científica, através da etnografia, da antropologia dos arquivos, da crítica histórica, entre outros referenciais, recupera a densidade e a polifonia dos fatos, trazendo a tona ações, personagens, impactos e utopias que foram totalmente esquecidas ou relegadas à galeria do exotismo e dos fatos menores da história. Assim, a revista Memórias Insurgentes pretende ser um canal para uma melhor compreensão dos povos indígenas, de suas perspectivas do hoje, do passado e do futuro. Ao invés de fixar-se em representações cristalizadas, à cata de essências e automatismos, os trabalhos aqui publicados dialogam e interagem com os processos de expansão do poder colonial e de formação nacional.

Desse modo, este trabalho busca estimular um olhar duplamente novo. Por um lado, ao colocar as interconexões e ressignificações como dimensão analítica crucial, abre caminhos para uma compreensão com profundidade histórica dos aspectos dinâmicos, criativos e

imponderáveis da condição indígena, frequentemente olvidados nos estudos inspirados em referências puramente metropolitanas. Por outro, desvela as articulações entre o local, o nacional e o global a partir dos interesses e perspectivas das populações autóctones, um pólo dominado e esquecido. Ao darmos centralidade às narrativas e identidades indígenas, colocamos de cabeça para baixo as autorrepresentações de uma elite colonial e oportunizamos o surgimento de novas interpretações da história, das políticas e da sociedade brasileiras.

Surgida no âmbito de uma antropologia feita no Brasil e comprometida com os povos indígenas, mantendo um intenso diálogo com as pesquisas atuais em história indígena, a revista chega ao seu terceiro número justamente no contexto da VII Reunião da Associação Latino-americana de Antropologia (ALA), realizada em Rosário, Argentina, em março de 2024. O momento será muito oportuno para ampliar horizontes de abrangência e reflexão, recuperando com propriedade a inspiração na tradição latino-americana anticolonial e libertária. Esperamos que possa apontar uma nova fase da revista, com a abertura de um diálogo sistemático com estudos de trajetórias de indígenas fora dos limites do Brasil.

O exercício da pesquisa científica não poderia ser realizado plenamente sem um horizonte político que lhe dá sentido. É o caso das mobilizações indígenas nacionais e globais pelo reconhecimento de direitos territoriais, civis (coletivos e individuais), culturais e epistêmicos. O esforço analítico se articula com o explícito ou tácito comprometimento com tais lutas, nas quais as autoras e os autores destes textos foram testemunhas e participantes. Ao trazer ao primeiro plano de atenção os personagens indígenas, a revista *Memórias Insurgentes*, assim como o projeto “Os Brasis e suas memórias”, que a antecedeu, estão objetivando criar fontes históricas de outra natureza, isto é, revelar vozes, interesses, estratégias e utopias que foram silenciadas pela história oficial ou pelas imagens canônicas da alteridade produzidas pelos colonizadores.

Tal como em números anteriores, os artigos se distribuem segundo quatro regimes de memória e formas de alteridade (Pacheco de Oliveira, 2016): a) o colonial, em que o autóctone é visto somente como um potencial inimigo ou aliado do colonizador; b) o indianista, denominado nação, em que o autóctone é um antepassado, louvado como um dos pilares da formação nacional porque supostamente já está morto; c) o tutelar, em que os autóctones são vistos como cidadãos incompletos,

que exigem controle e fiscalização; e d) a experiência do protagonismo indígena, em que, ao invés de serem objetos de outrificação (Fabian, 1983) por outros agentes sociais, os indígenas experimentam forjar suas próprias identidades, autorrepresentações, projetos e estratégias.

Assim sendo, este volume se inicia com um artigo de Benedito Prezida, sobre Sepé Tiaraju, emblemático líder guarani falecido durante as guerras entre Espanha e Portugal na disputa pelo controle das missões guaraníticas e por extensos territórios no sul da América Meridional. Nas descrições históricas, os documentos da época constroem uma memória que serve apenas ao colonizador, mas que podem ser relidas a contrapelo, permitindo reencontrar um potente símbolo das mobilizações indígenas e das lutas pela terra em geral.

A abertura do segundo regime da revista, Nação, se dá com o texto de Lúcio Tadeu Mota a respeito da trajetória de Fuoc-xó, mais conhecido como Victorino Condá, uma das principais lideranças históricas do povo Kaingang. Através de um minucioso trabalho de investigação histórica, o autor se centra nos vinte cinco primeiros anos do personagem, desde o seu nascimento até os anos de 1830, percurso que o consolida como uma das principais autoridades Kaingang nos Campos de Guaruva e interlocutor imprescindível para os atores das frentes de expansão. O texto seguinte, de Soraia Dornelles, também aborda o mundo Kaingang através da trajetória de outra importante liderança, o cacique Doble. A reconstrução de sua biografia nos ajuda a compreender tanto a política indigenista como a política indígena no contexto imperial.

Inaugurando o terceiro regime da revista, intitulado Tutela, o artigo escrito por Stephen Baines narra a história de vida de Orlando Pereira da Silva, líder Macuxi, tuxaua da aldeia Uiramutã, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Vendido ainda criança a garimpeiros da região, Orlando voltou à aldeia aos quatorze anos de idade. Aos vinte e três anos, ele se tornou tuxaua, transformando-se também em uma das principais lideranças do Conselho Indígena de Roraima (CIR) e da luta pela demarcação da Terra Indígena Raposo Serra do Sul. Sua experiência interétnica, devido ao fato de ter vivido entre não indígenas, foi fundamental para a construção de uma trajetória de muita capacidade de negociação interétnica.

Em seguida, o artigo sobre o cacique Domingos Henrique, liderança da aldeia Potiguara Jacaré de São Domingos, na Paraíba, escrito por Estêvão Palitot, nos conta

do processo jurídico-administrativo de demarcação da Terra Indígena Jacaré de São Domingos. A partir desse caso específico, Palitot desvela uma rede intrincada de personagens históricos e eventos ocorridos entre 1984 e 1993 responsáveis por um processo social que alterou completamente a organização sociopolítica da aldeia, bem como reorientou os alinhamentos étnicos, promoveu um novo conjunto de práticas e símbolos, consagrou uma nova liderança e vinculou definitivamente o contexto de Jacaré ao das demais aldeias Potiguara.

Na sequência, o texto de Alexandre Capatto traz narrativas sobre a vida do senhor Manoel Santana, liderança Pataxó reiteradamente lembrada pelo seu povo por sua sagacidade na luta pela Terra Indígena Pataxó de Barra Velha do Monte Pascoal. O minucioso trabalho de Capatto é fruto de uma pesquisa etnográfica comprometida sobre a história da Educação Escolar Indígena na aldeia de Boca da Mata. Para tanto, o autor fez uso de trabalhos de um de seus maiores interlocutores, José Raimundo Santana, seu Patxyó, filho de Manoel Santana. Para Capatto, a experiência de Manoel Santana extrapola sua vida pessoal e nos fala de projetos comunitários mais amplos, em torno da cultura, do território e da sustentabilidade econômica e ambiental.

Ainda no contexto do sul da Bahia, encerrando o regime 3, o texto de Jurema Machado retrata a profunda luta dos Pataxó Hã-hã-hãe pela terra através da trajetória de Samado, cuja imagem ilustra a capa do presente volume da revista. Em seu texto, a autora, através de várias entrevistas possibilitadas por longa e robusta pesquisa etnográfica, nos mostra como, para Samado, sua luta antecede à sua própria existência, pois seus antepassados já lutavam pela terra antes mesmo desse importante personagem ter nascido.

Em janeiro de 2024, Nega Pataxó, outra emblemática liderança do povo Pataxó Hã-hã-hãe, foi assassinada em uma retomada no sul da Bahia por um grupo paramilitar organizado e financiado por ruralistas. Assim como Samado acreditava sobre seus antepassados, também Nega Pataxó será lembrada por seus descendentes, constituindo-se símbolo de futuras lutas de futuras gerações.

Abrindo o quarto regime, Protagonismo, o texto escrito por Ana Flávia Santos e Amanda Jardim revisita a trajetória de Jerônimo, líder Xacriabá do Terreno dos Caboclos, durante a primeira metade do século XX. Neste texto, as autoras abordam o trabalho de enquadramento das memórias a partir das transformações históricas e das situações etnográficas em que as narrativas

foram produzidas. O resultado é um texto instigante, que reflete sobre os diferentes e imbricados processos de territorialização. Além disso, lança luz sobre o próprio fazer antropológico e a necessária reflexão crítica sobre a posicionalidade do autor, seu papel de produção de dados históricos e sua responsabilidade ética e política.

Recuperando o contexto da Covid-19, o texto de Larissa Cykman de Paula, “Elementos da trajetória de Nelson Mutzie como liderança pertencente ao povo Rikbaktsa”, traz elementos da trajetória dessa reconhecida liderança do povo Rikbaktsa, que faleceu em decorrência do coronavírus, doença contra a qual lutava na linha de frente da saúde indígena. Em seguida, temos o texto de Regilene Alves Vieira e Mona Lisa da Silva sobre a Cacique Pequena, do povo Jenipapo-Kanindé. Cacique Pequena, primeira cacique mulher do Ceará, atua na luta indígena desde fins da década de 80. O artigo aborda a sua importância para o fortalecimento étnico na região, bem como as estratégias de luta pelo território e de enfrentamento às violências experienciadas durante sua trajetória.

Por fim, o artigo de Louise Caroline Gomes Branco, intitulado “O gênero na construção do Estado-nação: uma análise das narrativas nas marchas das mulheres indígenas entre 2019 e 2021”, lança luz sobre dois aspectos fundamentais do mundo contemporâneo: a mobilização política das mulheres indígenas e o lugar do gênero na formação nacional. A partir de um vasto material documental, a autora se debruça, para além da biografia pessoal, sobre um evento político na busca por demonstrar a vitalidade e os alcances mais amplos que o método biográfico pode vir a alcançar.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, v. 1).
- FABIAN, J. *Time and the Other How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 2014 [1983].
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. *O nascimento do Brasil e outros ensaios. “Pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

Marcos y usos sociales de las memorias: por una centralidad de la acción indígena

João Pacheco de Oliveira MUSEU NACIONAL, PPGA | UFBA

Rita de Cássia Melo Santos PPGA | UFPB

Pablo Antunha Barbosa CFCHS | UFSB

Los acontecimientos y personajes históricos nunca se agotan en el preciso momento en el que ocurren y en el que se producen sus efectos sociales inmediatos, expresamente pretendidos e identificables. Con el paso del tiempo, al dejar de ser accesibles a la experiencia directa, son capturados por mediadores y formas de enunciación que les atribuyen significados muchas veces unívocos, pero también plurales, cargados de significados. En el proceso de la narrativa oral, de tanta repetición, esas interpretaciones se calcifican y cristalizan en las memorias de los pueblos y de las comunidades, formando evidencias durables y transhistóricas. Ese fenómeno se retroalimenta de usos contemporáneos del narrar las historias y, lejos de ser ocurrencias azarosas e “inocentes”, esperan lo que Walter Benjamin (1994) llamó cortejo de vencedores de las luchas sociales, dando forma a una humanidad supuestamente universal que, sin embargo, es la pura expresión de los sueños y deseos de aquel grupo.

Entonces, ¿qué puede significar “Memorias Insurgentes”? Se trata de la constatación de que la investigación científica, a través de la etnografía, de la antropología de los archivos, la crítica histórica, entre otras referencias, recupera la densidad y la polifonía de los hechos, sacando a colación las acciones, personajes, impactos y utopías que fueron completamente olvidadas o relegadas

a la galería del exotismo y de los hechos menores de la historia. Así, la revista *Memorias Insurgentes* busca ser un canal para una mejor comprensión de los pueblos indígenas, de sus perspectivas actuales, del pasado y del futuro. En vez de fijarse en representaciones cristalizadas, a la caza de esencias y automatismos, los trabajos aquí publicados dialogan y se relacionan con los procesos de expansión del poder colonial y de formación nacional.

De ese modo, este trabajo busca estimular una visión doblemente nueva. Por un lado, al plantear las interconexiones y resignificaciones como una dimensión analítica crucial, abre caminos hacia una comprensión con profundidad histórica de los aspectos dinámicos, creativos e imprevisibles de la condición indígena, frecuentemente olvidados en los estudios inspirados en modelos meramente metropolitanos. Por otro lado, revela las articulaciones entre lo local, lo nacional y lo global a partir de los intereses y perspectivas de las poblaciones autóctonas, un polo dominado y olvidado. Al dar centralidad a las narrativas e identidades indígenas, ponemos cabeza abajo las autorrepresentaciones de una élite colonial y propiciamos el surgimiento de nuevas interpretaciones de la historia, de las políticas y de la sociedad brasileña.

Surgida en el campo de acción de una antropología hecha en Brasil y comprometida con los pueblos indígenas, manteniendo un intenso diálogo con las

investigaciones actuales en historia indígena, la revista llega a su tercer número precisamente en el contexto de la VII Reunión de la Asociación Latinoamericana de Antropología (ALA), realizada en Rosario, Argentina, en marzo del 2024. El momento será muy oportuno para ampliar horizontes de alcance y reflexión, recobrando con propiedad la inspiración en la tradición latinoamericana anticolonial y libertaria. Esperamos que pueda señalar una nueva fase de la revista, con el inicio de un diálogo sistemático con estudios de trayectorias de indígenas por fuera de los límites de Brasil.

El ejercicio de investigación científica no podría realizarse plenamente sin un horizonte político que le da sentido. Es el caso de las movilizaciones indígenas nacionales y globales por el reconocimiento de derechos territoriales, civiles (colectivos e individuales), culturales y epistémicos. El esfuerzo analítico se articula con el compromiso tácito o explícito con tales luchas, en las cuales las autoras y autores de estos textos fueron testigos y partícipes. Al traer al primer plano de atención a los personajes indígenas, la revista *Memórias Insurgentes*, así como el proyecto “Os Brasis e suas memórias”¹, que le precedió, pretenden crear fuentes históricas de otra índole, es decir, destacar voces, intereses, estrategias y utopías que fueron silenciadas por la historia oficial o por las imágenes canónicas de la alteridad producidas por los colonizadores.

Así como en números anteriores, los artículos se distribuyen según cuatro regímenes de memoria y formas de alteridad (Pacheco de Oliveira, 2016): a) el colonial, en el que el autóctono es visto solamente como un enemigo potencial o aliado del colonizador; b) el indianista, denominado nación, en el que el autóctono es un antepasado, enaltecido como uno de los pilares de la formación nacional porque supuestamente ya está muerto; c) el tutelar, en el que los autóctonos son vistos como ciudadanos incompletos, que exigen control y fiscalización; y d) la experiencia del protagonista indígena, en el que, en vez de ser objetos de otrificación (Fabian, 1983) por otros agentes sociales, los indígenas tratan de forjar sus propias identidades, autorrepresentaciones, proyectos y estrategias.

En ese sentido, este volumen inicia con un artículo de Benedito Preziza, sobre Sepé Tiaraju, emblemático líder guaraní fallecido durante las guerras entre España

y Portugal en su disputa por el control de las misiones guaraníes y por extensos territorios al sur de la América meridional. En las descripciones históricas, los documentos de aquella época construyen una memoria que sólo sirve al colonizador, pero que pueden ser releídas a contrapelo, permitiendo reencontrar un símbolo potente de las movilizaciones indígenas y, en general, de las luchas por la tierra.

El segundo régimen de la revista, *Nación*, inicia con el texto de Lúcio Tadeu Mota con relación a la trayectoria de Fuoc-xó, más conocido como Victorino Condá, uno de los principales líderes históricos del pueblo Kaingang. A través de un minucioso trabajo de investigación histórica, el autor se centra en los primeros veinticinco años de vida del personaje, desde su nacimiento hasta la década de 1830, recorrido que lo consolida como una de las principales autoridades Kaingang en los campos de Guarapuava y como interlocutor imprescindible para los actores de los frentes de expansión. El texto siguiente, de Soraia Dornelles, también aborda el mundo Kaingang a través de la trayectoria de otro importante líder, el cacique Doble. La reconstrucción de su biografía nos ayuda a comprender tanto la política indigenista como la política indígena en el contexto imperial.

Abriendo el tercer régimen de la revista, intitulado *Tutela*, el artículo escrito por Stephen Baines y Orlando Pereira da Silva narra la historia de vida del propio Orlando Pereira da Silva, líder Macuxi, tuxaua² de la aldea Uiramutã, en la Tierra Indígena Raposa Serra do Sol. Vendido cuando niño a mineros de la región, Orlando regresó a la aldea a los catorce años. A los veintitrés, él se hizo tuxaua, transformándose también en uno de los principales líderes del Concejo Indígena de Roraima (CIR) y de la lucha por la demarcación de la Tierra indígena Raposa Serra do Sul. Su experiencia interétnica, al haber vivido entre no indígenas, fue fundamental para la construcción de una trayectoria como líder con gran capacidad de negociación interétnica.

En seguida, el artículo sobre el cacique Domingos Henrique, líder de la aldea Potiguara Jacaré de São Domingos en el estado de Paraíba, escrito por Estêvão Palitot, nos cuenta sobre el proceso jurídico-administrativo de demarcación de la Tierra Indígena Jacaré de São Domingos. A partir de este caso específico, Palitot da a conocer una red intrincada de personajes históricos

y eventos ocurridos entre 1984 y 1993 que dieron origen a un proceso social que alteró completamente la organización sociopolítica de la aldea, así como reorientó los alineamientos étnicos, promovió un nuevo conjunto de prácticas y símbolos, consolidó un nuevo liderazgo y vinculó definitivamente la situación de Jacaré al de las demás aldeas Potiguara.

Seguidamente, el texto de Alexandre Capatto presenta narrativas sobre la vida del señor Manoel Santana, líder Pataxó frecuentemente recordado por su pueblo debido a su sagacidad en la lucha por la Tierra Indígena Pataxó de Barra Velha do Monte Pascoal. El trabajo minucioso de Capatto es el fruto de una investigación etnográfica comprometida con la historia de la Educación Escolar Indígena en la aldea de Boca da Mata. Para ello, el autor recurrió a los trabajos de uno de sus principales interlocutores, José Raimundo Santana, don Patxyó, hijo de Manoel Santana. Para Capatto, la experiencia de Manoel Santana excede su vida personal y nos habla de proyectos comunitarios más amplios, en torno a la cultura, el territorio y la sostenibilidad económica y ambiental.

Aún en el contexto del sur del estado de Bahía, cerrando el régimen 3, el texto de Jurema Machado delinea la profunda lucha de los Pataxó Hã-hã-hãe por la tierra a través de la trayectoria de Samado, cuya imagen ilustra la portada del presente volumen de la revista. En su texto, la autora, a través de varias entrevistas registradas en una larga y extensa investigación etnográfica, nos muestra cómo, para Samado, su lucha precede su propia existencia, ya que sus antepasados luchaban por la tierra inclusive antes de que este importante personaje hubiera nacido.

En enero del 2024, Nega Pataxó, otra emblemática líder del pueblo Pataxó Hã-hã-hãe fue asesinada en una recuperación de tierra al sur del estado de Bahía, por parte de un grupo paramilitar organizado y financiado por latifundistas. Así como Samado creía en sus antepasados, Nega Pataxó también será recordada por sus descendientes, convirtiéndose en símbolo de la lucha de las futuras generaciones.

Abriendo el cuarto régimen, *Protagonismo*, el texto escrito por Ana Flávia Santos y Amanda Jardim retoma la trayectoria de Jerônimo, líder Xacriabá del Terreno dos Caboclos, durante la primera mitad del siglo XX. En este texto, las autoras abordan el trabajo de encuadramiento de las memorias a partir de las transformaciones históricas y de las situaciones etnográficas en el

que se produjeron las narrativas. El resultado es un texto inspirador, que reflexiona sobre los diferentes e imbricados procesos de territorialización. Además, dilucida el propio hacer antropológico y la necesaria reflexión crítica sobre la posicionalidad del autor, su papel como productor de datos históricos y su responsabilidad ética y política.

Volviendo al contexto del Covid19, el texto de Larissa Cykman de Paula, “Elementos de la trayectoria del Nelson Mutzie como líder perteneciente al pueblo Rikbaktsa”, presenta elementos de la trayectoria de ese reconocido líder del pueblo Rikbaktsa, quien falleció debido al coronavirus, enfermedad contra la cual luchaba en la línea de frente de la salud indígena. Seguidamente, se encuentra el texto de Regilene Alves Vieira y Mona Lisa da Silva sobre la Cacique Pequena, del pueblo Jenipapo-Kanindé. Cacica Pequena, primera cacica del estado de Ceará, participa en la lucha indígena desde finales de la década del ochenta. El artículo aborda su importancia para el fortalecimiento étnico en la región, así como las estrategias de lucha por el territorio y el enfrentamiento a las violencias experimentadas durante su trayectoria.

Finalmente, el artículo de Louise Caroline Gomes Branco, intitulado “El género en la construcción del Estado-nación: un análisis de las narrativas en las marchas de las mujeres indígenas entre 2019 y 2021”, arroja luz sobre dos aspectos fundamentales del mundo contemporáneo: la movilización política de las mujeres indígenas y el lugar del género en la formación nacional. A partir de un vasto material documental, la autora examina, más allá de la biografía, un evento político en la búsqueda por demostrar la vitalidad y los alcances más amplios a que puede llegar el método biográfico.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENJAMIN, W. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense, 1994. (Obras escolhidas, v. 1).

FABIAN, J. *Time and the Other How Anthropology Makes Its Object*. New York: Columbia University Press, 2014 [1983].

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *O nascimento do Brasil e outros ensaios. “Pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contracapa, 2016.

¹ Para más informaciones, visitar la página web: www.osbrasisesuasmemorias.com

² Jefe.

1

Fundação

1.1

Sepé Tiaraju e a resistência
dos Guarani missioneiros

Benedito Prézia

RESUMEN

Este artículo presenta la trayectoria del capitán guaraní Sepé Tiaraju, especialmente su liderazgo en la lucha por la defensa de los Siete Pueblos de las Misiones en el contexto del Tratado de Madrid de 1750. El artículo recorre la fase inicial de las reducciones jesuíticas, así como la furia de las banderas paulistas y la dimensión “empresarial” de las misiones. A continuación, aborda la historia de Sepé Tiaraju, sus luchas a favor del mantenimiento de los Siete Pueblos de las Misiones, su muerte y su transformación en símbolo de la lucha por la tierra en Brasil.

PALABRAS CLAVE

Sepé Tiaraju
Misiones jesuitas
Resistencia indígena

RESUMO

Este artigo apresenta a trajetória do capitão Guarani Sepé Tiaraju, sobretudo sua liderança na luta em defesa dos Sete Povos das Missões no contexto do Tratado de Madrid de 1750. O artigo retrata a etapa inicial das reduções jesuíticas, aborda também a fúria das bandeiras paulistas e a face “empresarial” das missões. Na sequência, ele aborda a história de Sepé Tiaraju, suas lutas em favor da manutenção dos Sete Povos das Missões, sua morte e sua transformação em símbolo da luta pela terra no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE

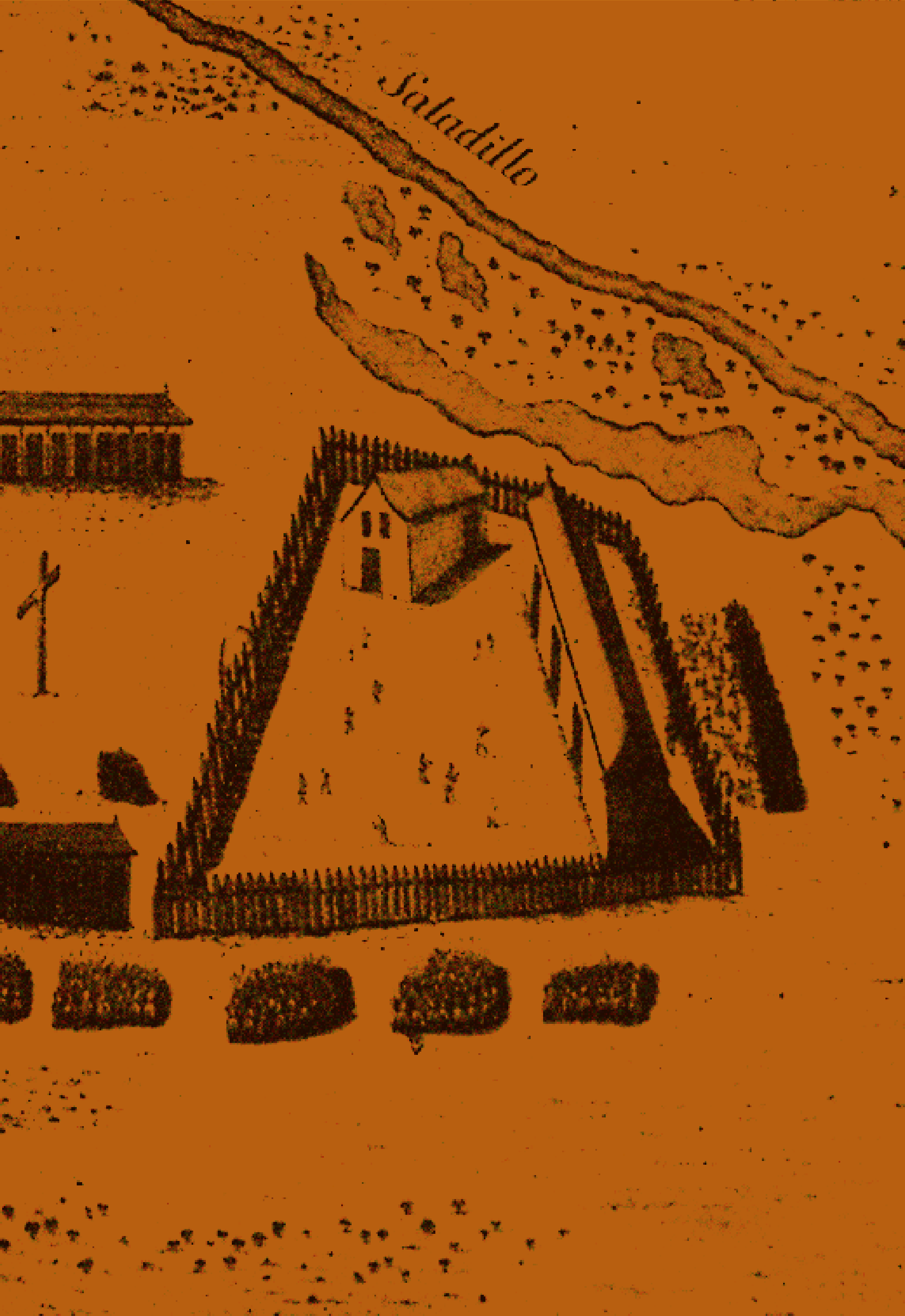
Sepé Tiaraju
Missões jesuítas
Resistência guarani

ABSTRACT

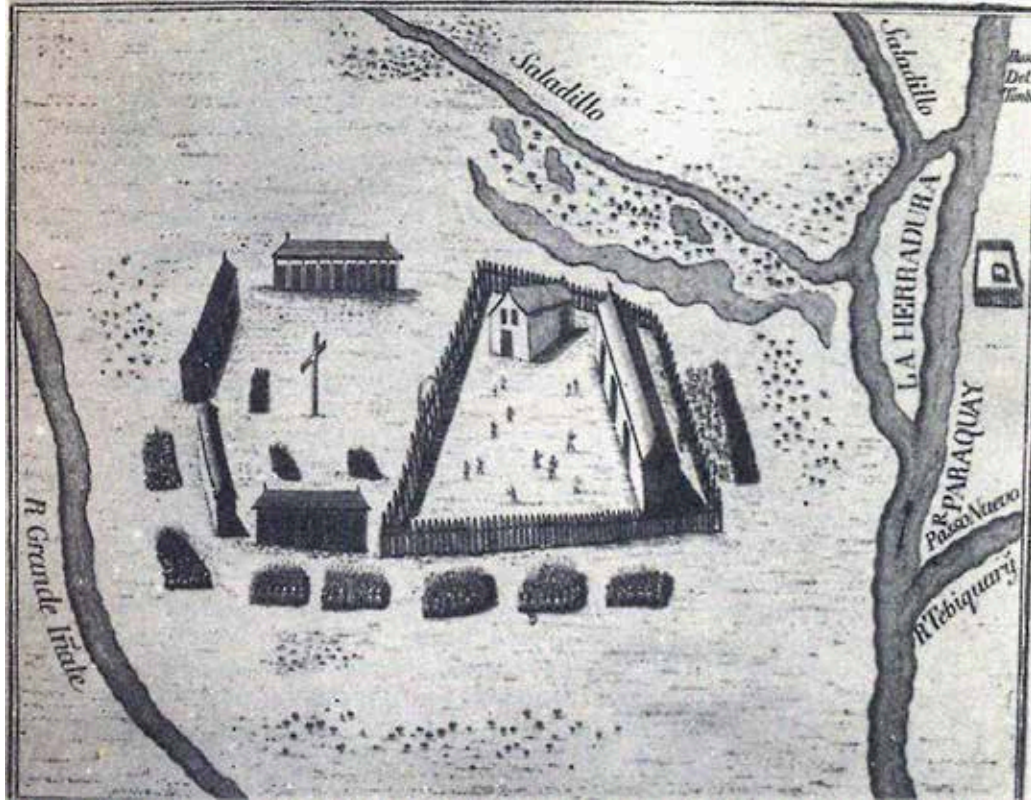
This article presents the trajectory of the Guarani captain Sepé Tiaraju, especially his leadership in the struggle to defend the Seven Peoples of the Missions in the context of the Treaty of Madrid of 1750. The article portrays the initial phase of the Jesuit reductions, and also addresses the fury of the São Paulo bandeirantes and the “entrepreneurial” face of the missions. It then looks at the story of Sepé Tiaraju, his struggles to maintain the Seven Peoples of the Missions, his death and his transformation into a symbol of the struggle for land in Brazil.

KEY WORDS

*Sepé Tiaraju
Jesuit missions
Indigenous resistance*



Para entender a figura e a trajetória de Sepé Tiaraju, capitão Guarani da missão jesuítica de São Miguel, no oeste do atual Rio Grande do Sul, é importante fazer uma retrospectiva histórica da presença dos Jesuítas no Paraguai nos séculos XVI e XVII.



Gravura de paliçada de defesa em missão jesuítica, num ataque de um exército colonial, na fase inicial das missões (Bibliothèque du Scolasticat de Chantilly. In: Guillermou, 1973, p. 145)

OS GUARANI E A FASE INICIAL DAS REDUÇÕES JESUÍTICAS

Uma das primeiras notícias que temos sobre os Guarani é o relato do espanhol Alvar Núñez Cabeza de Vaca, pretendente a cargo de destaque e que passou pela região da atual cidade de Assunção, acompanhando o Governador, no final de 1541:

Seguindo seu trajeto por aquelas terras, o governador e sua gente chegaram a um povoado de guaranis, cujo senhor principal, chamado Pupebaje, saiu a caminho para recebê-los, muito alegre, trazendo mel, patos, galinhas, milho, farinha e outras coisas. Através do intérprete, o governador lhe agradeceu a

acolhida, fez-lhe o pagamento e ainda deu para o principal muitos presentes, entre eles, tesouras e facas. Deixou os índios deste povoado tão alegres e contentes, que pulavam, dançavam e cantavam de prazer (Cabeza de Vaca, 1987 [1546], p. 133).

Essa fase amistosa durou pouco, pois, em 1556, com a fundação de Assunção, instalou-se a política oficial de “mercês e encomienda”, uma maneira velada de praticar a escravização indígena. O colono poderia ter escravos, desde que pagasse um imposto ao Rei da Espanha e se comprometesse a levar o indígena à fé cristã. A consequência dessa prática estabeleceu o trabalho escravizado, com muitas mortes e a uma rápida diminuição populacional Guarani. Como citado em um documento

oficial, Los oficiales reales a Su Majestad, redigido em junho de 1594: “(...) os índios que serviam a esta cidade estão acabados, porque não há nem a décima parte do que deveria haver, por várias causas e doenças, e também por abusos dos espanhóis” (Apud Melià, 1993, p. 61). Entretanto, a região mais ao norte, Guairá, na margem esquerda do rio Paraná, no atual estado do Paraná, continuava bastante povoada, com cerca de 200 mil indígenas, pois era de difícil acesso aos espanhóis escravistas (Gusmán, [1835] 1969, apud Melià, 1993).

Em 1610 chegaram os missionários Jesuítas, discordando da política oficial e propondo um modo de vida diferente. O projeto era reunir os indígenas dispersos em novos aldeamentos, chamados de reduções

– expressão originária do vocábulo latino *reduci*, “conduzidos a” [viver em missões]. Nessas povoações maiores e mais organizadas poderiam ter “uma vida civilizada e humana, beneficiando o algodão com que possam se vestir, porque em geral viviam na nudez” (Montoya, [1639] 1985, p. 34).

Trazendo o espírito da “contra Reforma”, definido pelo Concílio de Trento, os Jesuítas consideravam-se “mensageiros divinos” para a salvação da “Província do Paraguai, onde havia grande soma de gentios [pagãos] à espera somente de ouvir as novas ditosas das bodas do Cordeiro” (Montoya, [1639] 1985, p. 30). Se os padres pensavam ser enviados do Cristo, por sua vez, os Guarani os viam como pajés de uma religião mais poderosa, pois ofereciam três coisas fundamentais: instrumentos de ferro, abundância de alimentos e proteção contra a escravização espanhola.

Quanto ao primeiro ponto, o padre Montoya ([1639] 1985, p. 173) observou: “Apresentando-se a um cacique um machado, (...) ele sai da mata [com todos seus parentes]”. Alfred Métraux (1959, p. 57 apud Melià, 1982, p. 232), estudioso da cultura tupi-guarani, o confirma: “O ferro cria entre aqueles que descobrem seu uso uma tirania invencível. Uma vez conhecido o metal, não se volta mais à idade da pedra”. A distribuição de alimentos e de objetos da cultura material ocidental, como roupas, vasilhames e pentes, também atraía os nativos. A administração centralizada dos missionários tornava-os “generosos”, igualando-os aos caciques tradicionais. Assim, eram vistos acumulando o papel de cacique e pajé.

Havia também uma identidade com os ancestrais míticos Guarani,

como observou o padre Martin Dobrizhoffer, um dos poucos Jesuítas a se interessar pela religião indígena. Afirmando que foram identificados com Sumé ou pai Zumé, um dos demiurgos guaranis, esse padre aponta: “Que o pai Zumé já havia estado uma vez entre eles, que sua terra ia dar frutos em abundância e que de nada teriam necessidade” (Dobrizhoffer, 1784, v. III, p. 75 apud Haubert, 1987, p. 253). Vivendo nas aldeias missionárias, os Guarani teriam a proteção dos missionários, estando livres da encomienda e do trabalho forçado com os espanhóis.

Aos poucos foram surgindo as reduções no Guairá. Em 19 anos de presença missionária, de 1610 a 1629, quinze missões foram fundadas, próximas aos rios Paranapanema, Tibagi, Ivaí e Piquiri, na região do atual estado do Paraná, com uma população de cerca de 70 mil indivíduos. Eram missões simples, mas ainda assim tentavam abolir as tradições indígenas, impondo novo culto, novas festas, uma igreja e casas unifamiliares. Para aqueles missionários não era possível o Cristianismo conviver com a cultura indígena. Apenas a língua era considerada, uma vez que era vista como importante instrumento de catequese.

Face à presença dos Jesuítas, que traziam mudanças religiosas e culturais, houve nessa fase inicial alguns movimentos de resistência liderados por pajés, sobretudo no Tape, atual Rio Grande do Sul. O mais emblemático foi o confronto que resultou na morte dos Jesuítas Roque González, Alonso Rodriguez e Juan del Castillo, em Caaró e Ijuí, em 1628 (Melià, 1978). Entretanto, o maior perigo vinha mais do Norte, onde estava a vila portuguesa de São Paulo de Piratininga, onde

viviam lusitanos e mestiços, que se dedicavam ao tráfico de escravizados indígenas. Foram chamados pelos Jesuítas de *mamelucos*¹. Mais tarde, essas expedições ou entradas receberam o nome de bandeiras, pois, muitas vezes, levavam estandartes e tambores. Os membros foram chamados de bandeirantes.

A FÚRIA DAS BANDEIRAS PAULISTAS

Ao localizarem as missões do Guairá, esses paulistas perceberam que era mais rentável invadi-las do que ir ao sertão, enfrentando povos resistentes. Os Guarani passaram, então, a ser mais visados, pois estavam também adaptados a uma rotina de trabalho e com uma língua parecida ao idioma dos paulistas. Esses mestiços viviam muito próximos à cultura indígena, falando o tupi paulista ou tupi austral. O indígena era também um escravizado barato, pois valia bem menos que o africano, atendendo bem à penúria das capitâneas de São Paulo e Rio de Janeiro. Enquanto o africano custava entre 180 mil e 200 mil réis, um Guarani jovem valia de 5 mil a 18 mil réis, isto é, 10 a 20 vezes menos (Zenha, 1970).

As missões do Alto Paraguai foram atacadas entre 1623 a 1631, provocando uma verdadeira sangria. Os Guarani e os padres não tinham como se defender de forma adequada, pois o Rei da Espanha havia proibido as missões de possuírem armas de fogo. Além do arco e flecha, o máximo que conseguiam fazer eram cercas ou paliçadas defensivas de

¹ Como eram conhecidos na Espanha os mestiços de árabes com espanhóis. Ficaram famosos pela truculência e independência frente à legislação oficial.

madeira². Os ataques e a violência foram bem grandes, como se pode ver na deportação de prisioneiros indígenas para a vila de São Paulo:

(...) Além de tudo, os obrigam levar suas cargas e a muitos, tanto os caciques, como seus subordinados, foram levados acorrentados até São Paulo, pressionando-os todos os dias; e à noite não os deixavam dormir, pois os cansavam com contínuos gritos e discursos, feitos por eles ou por seus Tupis ou por alguns caciques presos recentemente, que os exortavam para que não fugissem, pois nas suas [novas] casas e fazendas em São Paulo iriam ter uma vida bastante boa, tanto no temporal como no espiritual, como se pudesse chamar de “vida” uma perpétua escravidão. De outra parte os ameaçavam que se fugissem seriam mortos. De fato, quando alguém fugia, enviavam seus Tupis na sua busca, e quando voltavam eram açoitados cruelmente. Certa noite, num desses discursos, um cacique [Tupi], chamado Guaraciti, com muita arrogância, vangloriou-se, diante dos portugueses, de haver ido com eles destruir a missão Jesus Maria. E os ameaçava, [dizendo] que se fugissem para reunir-se aos padres, [os Tupi] iriam voltar com os portugueses para atacá-la novamente (Blanco, 1966, p. 474).

Calcula-se que, entre 1628 e 1641, foram levados dessas missões para São Paulo cerca de 30 mil Guarani, como registrou o padre Pablo Benavides (Bruno, 1967 apud Melià, 1993). Foi o que afirmou também o Jesuíta

português Francisco Ferreira (apud Monteiro, 1994), ao escrever que, em apenas quatro anos, foram vendidos em São Paulo, em praça pública, em torno de “13 mil almas”.

Os Jesuítas atuaram primeiramente junto às autoridades civis, como o Governador do Brasil, em Salvador. Embora levassem um texto bastante forte, redigido em outubro de 1629, não obtiveram uma resposta explícita³. E pela ausência de medidas concretas, os missionários apelaram ao Rei da Espanha, já que Portugal estava sob a mesma coroa. Devido à limitação de pessoal, somente em 1638 foi enviado à Madri o padre Ruiz de Montoya, que fez importantes denúncias. O resultado foi mais efetivo, pois resultou na expedição de vários ordenamentos ou cédulas, reafirmando a liberdade dos indígenas e recomendando o Vice-Rei do Peru e os governadores do Paraguai e do Rio da Prata, que “dessem ativa ajuda aos jesuítas das reduções na sua luta contra os ataques paulistas” (Boxer, 1973, p. 141). E estabelecia que as pessoas com indígenas escravizados, fossem obrigadas a libertá-los e, se futuramente os escravizassem, estariam sujeitas à Inquisição. Autorizou também que as reduções pudessem ter armas de fogo e os Guarani pudessem ser nelas treinados (Boxer, 1973)

Numa terceira gestão, chegaram até o Papa. Em abril de 1639, o padre Diaz Taño foi a Roma levando as mesmas denúncias. Na ocasião, ele conseguiu sensibilizar o Papa

Urbano VIII, que retomou a bula de Paulo III, de 1537, e promulgou o breve *Commissum nobis*, proclamando a liberdade dos indígenas e ameaçando de excomunhão tanto os civis que escravizassem como os párocos e religiosos que não denunciasses essa nefasta prática (Leite, [1938] 2004).

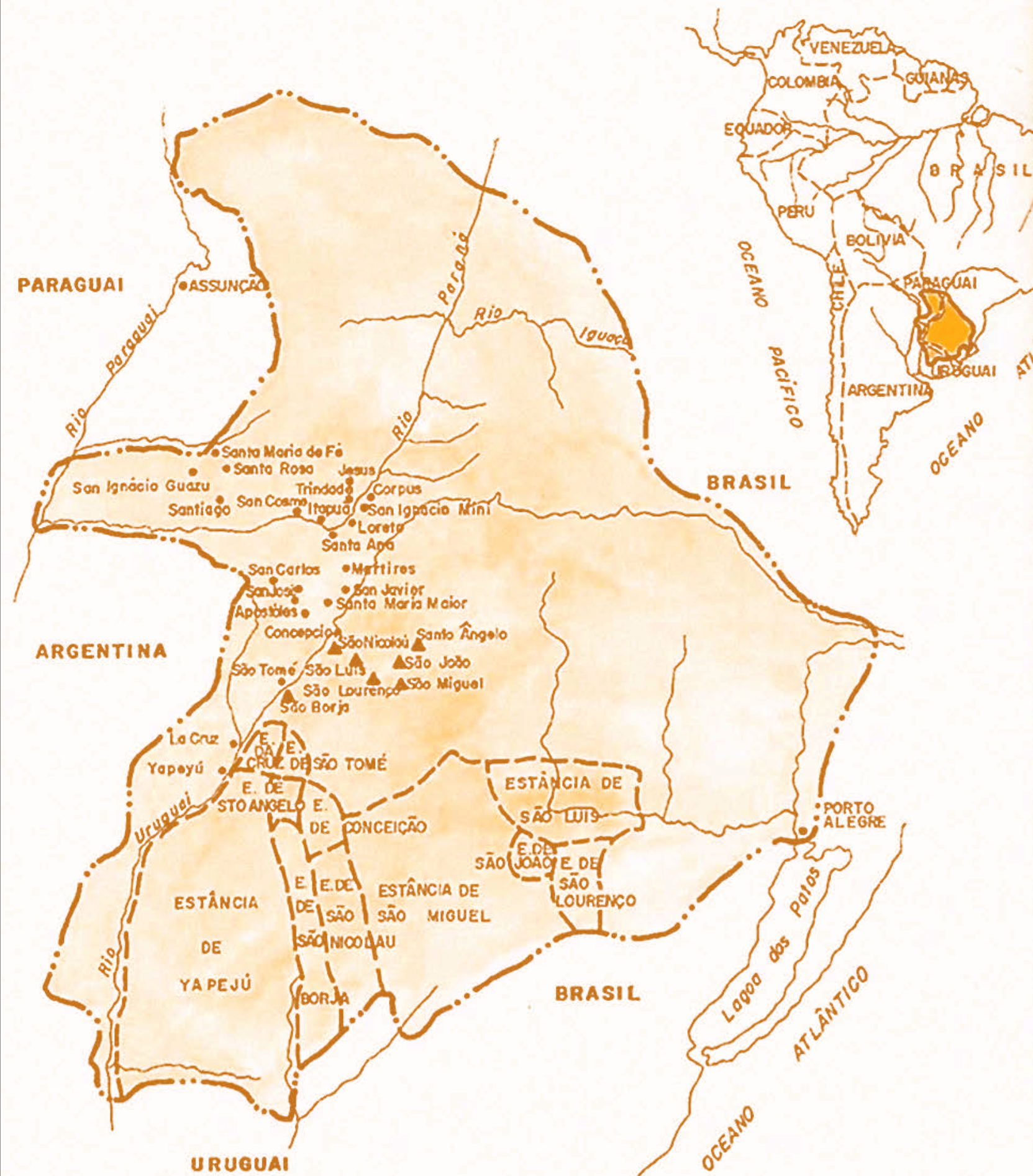
Sem esperar a efetivação dessas gestões e para escapar dos contínuos ataques paulistas, em 1631, os missionários decidiram transferir-se para o Sul, para a região do Tape, com os sobreviventes das reduções de Loreto e Santo Inácio Mini. Numa longa e difícil viagem, cerca de 2.500 famílias desceram o rio Paraná em 700 canoas até as cataratas do Iguacu, então chamadas de Salto Grande. Nesse ponto souberam que uma nova expedição paulista estava a caminho. Depois de destruírem as canoas nas corredeiras, para não serem usadas pelos traficantes, os Guarani fugiram pela mata, a pé, numa triste marcha de mais de 100 quilômetros, fato que levou muitos velhos e crianças a morrerem de fome e cansaço. Dos 70 mil indígenas que havia nas missões do Guairá, somente 10 mil chegaram ao Tape para construir novas missões (Lugon, 1977).

Surgiram reduções no atual território argentino de Misiones e no Tape, localizado no oeste do atual Rio Grande do Sul. Mesmo distantes de São Paulo, essas missões continuaram sendo atacadas pelos paulistas, como ocorreu, em 1636, com a redução de Jesus Maria, num ataque

³ Ver o texto completo da denúncia levada pelos jesuítas Justo Mancilia e Simón Maceita ao Governador da Bahia: *Relación de los agravios que hicieron los portugueses de San Pablo, saqueando las aldeas que los religiosos de la Compañía de Jesús tenían en la Misión de Guairá y campos del Iguazu, Santos, 10/10/1629* (Blanco, 1966, p. 461-483).

→
Área das reduções jesuíticas do Paraguai (Encarte do livro de C. Lugon, A república “comunista” cristã dos Guaranis, 1977)

² Para esse período, ver: *História da resistência indígena. 500 anos de luta*. São Paulo, 2019, p. 101-108.



(Figura Extraída de Lugon - modificado)

Localização das Missões jesuíticas na América do Sul

Limite das Estâncias

Limite dos Trinta Povos das Missões Jesuíticas

comandado por Antônio Raposo Tavares (Montoya, 1985). Embora tenha sido um dos mais violentos embates desse período, este bandeirante foi homenageado em São Paulo, tendo o nome em uma rodovia entre São Paulo e o Paraná, justamente a antiga rota desse tráfico.

Outro confronto ocorreu dois anos depois, em 1638, quando espanhóis e indígenas na vila de Caaró e da missão de São Luís foram surpreendidos pela expedição de Pascoal Leite Pais, irmão de Fernão Dias Pais. O embate aconteceu perto do rio Caçapá Guaçu, afluente do rio Uruguai, não longe da atual Passo Fundo. Apesar da morte do padre Diego de Alfaro e de alguns Guarani, esse confronto pode ser visto como uma vitória, pois os traficantes foram duramente rechaçados. Pascoal Pais e outros paulistas foram presos e enviados para Buenos Aires, onde permaneceram por um bom tempo. Quando foram soltos, retornaram a São Paulo e Pascoal Pais não mais realizou expedições escravistas (Franco, 1954).

Três anos depois, em 1641, surgiu nova expedição paulista, que assombrou a redução de São Francisco Xavier, nessa mesma região. Era comandada por Jerônimo Pedroso de Barros, filho do Capitão-mor paulista Pedro Vaz de Barros. Com 130 canoas, ele trouxe um pequeno exército, composto por 400 portugueses, 600 mestiços e mais de 500 Tupi, os quais lhe serviram de tropa de choque. Esses Tupi eram de antigas aldeias em São Paulo, mantendo ainda uma vida andarilha, combatendo contra outros indígenas numa antiga tradição guerreira (Franco, 1954).

Ao serem avisados da aproximação, os capitães Guarani Inácio Abiaru e Nicolau Nheinguiru

mudaram a tática. Ao invés de esperá-los na missão, foram para as margens do rio Mbororé, local melhor para uma contraofensiva. Quando os paulistas chegaram, a missão estava vazia, e encontraram apenas com o padre Cristóvão Altamirano. Este afirmou que os indígenas não queriam luta e por isso haviam abandonado a redução. No dia seguinte, o padre deslocou-se para o Mbororé, para se reunir com os Guarani. Era uma maneira de atrair os paulistas para esse novo campo de batalha. De fato, os paulistas o seguiram de longe e, ao chegarem às margens desse rio, foram cercados pelos Guarani. Percebendo terem sido vítimas de uma cilada, Jerônimo de Barros e um grupo de elite partiram para uma luta corporal. Pela segunda vez, os bandeirantes se viram em desvantagem.

Ao serem presos, alegaram não terem vindo para destruir a missão, mas para saber notícias dos outros paulistas, presos anteriormente. Sem acreditar nessa conversa, os Guarani os prenderam. Mesmo assim, cerca de 250 homens conseguiram fugir. Após seis meses de viagem, chegaram a São Paulo, sem o chefe, o qual deve ter morrido em combate ou em consequência dele. Essa vitória somente foi possível também graças à autorização do Rei da Espanha, que permitiu o uso de armas de fogo. Com mosquetes e primitivos canhões, feitos de Taquaruçu (bambu), os Guarani puderam melhor se defender (Franco, 1954).

Assim, não foi o documento do Papa que encerrou esse violento período, mas as armas de fogo autorizadas pelo Rei da Espanha. Essa foi a última expedição que os paulistas fizeram em busca do “ouro vermelho” das missões. Desde então, o tráfico

indígena diminuiu, pois os aventureiros passaram a focar na busca do “ouro amarelo” na região das minas. Livres desse perigo, os missionários propuseram-se a criar novas missões mais ao Sul, ao longo dos rios Paraná e Uruguai.

A FASE “EMPRESARIAL” DAS MISSÕES

Para administrar as novas reduções, o Superior Geral dos Jesuítas apelou aos padres de outros países na Europa. Chegaram ao Paraguai Jesuítas italianos, austríacos, flamengos e alemães, que deram um perfil mais estruturado – e de certa forma empresarial – a essas missões. Por terem uma formação humanista bem avançada, traziam habilidades artísticas e manuais no domínio da Música, Arquitetura, Artes, conseguindo criar gráficas, mercenarias e até oficinas para fundição de metais.

Surgiam, portanto, como verdadeiras vilas espanholas, *pueblos*⁴, lembrando muito as vilas medievais. Na segunda metade do século XVII, a região contava com 30 reduções. Eram sempre instaladas perto de rio ou riacho, pois os indígenas mantinham o hábito de banharem-se várias vezes ao dia. Ficavam também no alto de colinas, para não serem atingidos pelas cheias dos rios (Hubert, 1990).

Na margem esquerda do rio Paraná, no atual território paraguaio, havia cinco missões, sendo três mais antigas, como Santo Inácio Mini (1631), [Nossa Senhora de] Loreto

4 Esse nome foi traduzida para o português como povo, embora a melhor tradução seria povoado ou vila.



Igreja da missão de São Miguel, com um dos sinos fundidos na missão. (Foto de divulgação)

(1631) e Santana⁵. E duas mais novas, como [Nossa Senhora da] Candelária (1665) e Corpus [Christi] (1701). Na margem direita do rio Paraná, na atual região de Misiones, atualmente território argentino, havia mais oito missões, sendo três mais antigas: Itapuã-Encarnação (1615), Jesus (1633), São Cosme e São Damião (1633). E criando mais novas, como Santiago (1669), Santa Maria da Fé (1669), Trindade*, Santa Rosa (1698) e Santo Inácio Guaçu*.

Na região de Entre Rios, próximo à margem direita do rio Uruguai, existiam outras dez missões, sendo seis mais antigas: São Francisco Xavier (1622), Yapeyu-Reis [Magos] (1627), Concepción/Conceição (1627), São Tomé (1632), São José (1633), Santa Maria Maior (1633). E outras

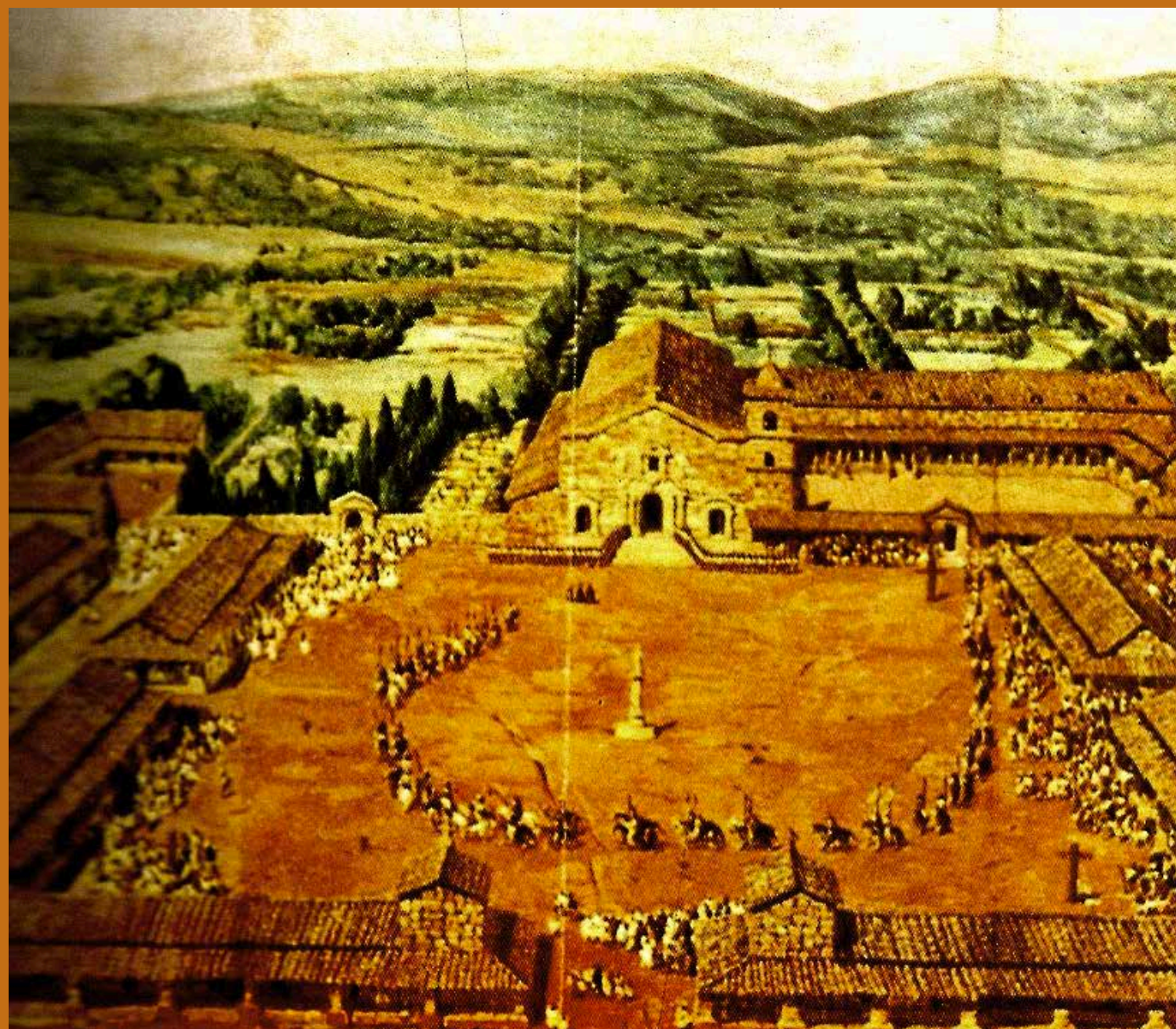
5 Não foi possível identificar o ano de fundação. O mesmo ocorre com as reduções marcadas com /*.

quatro mais novas, como Santos Apóstolos (1650), La Cruz (1657), São Carlos (1660) e Mártires [do Japão] (1704). Num período mais tardio, os Jesuítas voltaram a ocupar a margem esquerda do rio Uruguai, na região do Tape, implantando sete missões, conhecidas depois como Sete Povos das Missões: São Borja (1682), São Nicolau (1687), São Luís [Gonzaga] (1687), São Miguel Arcanjo (1687), São Lourenço (1690), São João Batista (1697) e Santo Ângelo [Santo Anjo da Guarda] (1707).

Tinham como orientação dividir o povoado quando esta atingisse 1.500 famílias, ou seja, cerca de 7.500 pessoas, pois acima desse número a gestão tornava-se bem mais difícil. Os bens móveis eram divididos e muitas vezes a partilha se arrastava por anos (Hubert, 1990). As missões eram muito semelhantes a *pueblos* ou vilas, como se pode ver em um levantamento populacional de 1729:

Concepción/Conceição: 5.493 habitantes; Itapuã/Encarnação: 5.829 habitantes; Loreto: 6.933 habitantes; Santa Maria: 6.958 habitantes; Santa Rosa: 5.291; São Lourenço: 6.215 habitantes; São Luís: 5.984 habitantes; São Nicolau: 7.335 habitantes (Historical Relatio [1733] apud Lugon, 1977).

Em outro levantamento, feito mais tarde, em 1753, durante a guerra guaraníca, aparecem outras missões, igualmente populosas: Santo Ângelo: 5.105 habitantes; São Miguel: 6.838 habitantes; Yapeyu/Reis: 6.726 habitantes (Lugon, 1977). O plano urbanístico das reduções seguia um mesmo padrão. As casas unifamiliares eram alinhadas por ruas, estabelecidas em linha retas, em fileiras. Eram construídas por indígenas pedreiros com blocos de arenito ou tijolos de adobe, secados à sombra. Algumas reduções chegaram a ter mais de 70 ruas, como se lê num relatório Guarani (Melià,



Reprodução de uma redução no Paraguai (STEHLE, 1980, p. 49)

2009 apud Suess et al., 2009). Para manter a ordem e a boa convivência em comunidades tão grandes, os Jesuítas colocavam na supervisão de cada rua ou setor de uma liderança tradicional, o tubixá ou cacique, que deveria ser o líder familiar de maior ascendência (Golin, 1985).

As igrejas eram o maior e o mais importante edifício. Ficavam na parte posterior da vila, possuindo um sino para marcar as horas. Estas davam o ritmo das orações e do trabalho. O primeiro toque era feito pelo “porteiro”, às 4 horas da manhã, uma hora antes do sol raiar. No inverno, despertava-se uma hora mais tarde, às 5h. O aguazil-mor, ao som de tambor, passava pelas ruas, chamando os moradores:

Irmãos, o dia começa a raiar! Que Deus os proteja e os ajude! Acordem seus filhos e filhas para que eles venham orar a Deus e louvá-lo, ouvir a santa missa e ir em seguida ao trabalho. Não demorem, não sejam fracos, não se deixem conquistar pela preguiça! Ouçam, já estamos tocando o tambor! (Haubert, 1990, p. 257).

Ao lado da igreja havia espaços comunitários, como a casa das viúvas, a casa dos padres, a escola, a enfermaria e o cemitério. Atrás, ficava o pomar, com hortaliças e árvores frutíferas. À frente da igreja estava a praça central, um grande quadrilátero, cercada de pinheiros, palmeiras e laranjeiras. No centro erguia-se a estátua do padroeiro ou padroeira da missão e nas pontas ficavam grandes

cruzes (curuçá). Nessa praça estava também a fonte de água potável para abastecimento das famílias.

Contígua à praça estava a Casa do Povo, um espaço comunitário com salas para as oficinas de artesanato. Ao redor da praça havia varandas cobertas, no estilo das vilas espanholas, onde se podia trabalhar, sobretudo, nas horas mais quentes. Cada missão contava com 20 a 40 tecelões, que tinham o direito de ficar com dois a três por cento de sua produção. Os tecidos das missões eram muito apreciados, sendo vendidos em Buenos Aires, Corrientes e também na Europa (Haubert, 1990).

Os Jesuítas tentaram introduzir a propriedade privada, destinando a cada família um lote de roça. Era o Abambaé (espaço do homem ou espaço da família), de onde os Guaraní deveriam tirar o sustento. Não havia o direito de herança, podendo esse lote voltar à missão e ser repassado para outra família, quando o antigo proprietário deixava o lugar. Os instrumentos de trabalho, como enxadas e arados, eram também da comunidade. Além da produção da roça, as famílias recebiam uma ração diária de carne e de erva mate (Golin, 1985).

Segundo o relato de alguns Jesuítas, os Guaraní resistiram à introdução do lote individual, pois sua cultura se baseava na propriedade coletiva. Ao verem o fracasso de algumas roças, que “não produziam sequer o milho necessário para o sustento familiar”, os padres procuraram “organizar o trabalho em grupo, reunindo todos os homens de um setor ou bairro, com um censor ou contador”⁶ (Cardiel, 1770 apud

⁶ Talvez seria a figura do alcaide, cujo papel era de supervisionar os trabalhos da missão.

Lugon, 1977). Para abastecer os padres, as viúvas, os doentes e algumas famílias mais pobres, foi criado o Tupambae (espaço de Deus). Eram roças comunitárias, com administração direta dos Jesuítas, se constituíam espaços onde os indígenas deveriam trabalhar alguns dias do mês (Haubert, 1990). A jornada de trabalho era de seis horas e a semana de cinco dias, pois se folgava aos domingos e às quintas-feiras (Golin, 1985).

Como súditos do Rei, o Guaraní adulto, entre 18 e 50 anos, devia pagar um tributo anual, fixado em um peso⁷. Deste imposto eram isentos os caciques, seus primogênitos, os sacristães e os corregedores (Haubert, 1990). O pagamento era feito com a venda da erva mate, a ka’amini, conhecida também como erva do Paraguai ou erva dos Jesuítas. No início, era coletada nos ervais nativos em regiões úmidas e muitas vezes insalubres. Por isso não se trabalhava no local em meses frios e nem na quaresma (março e abril). Como o consumo era grande, havia a necessidade de fazer um bom estoque, pois era utilizada de maneira habitual por toda a comunidade. Isso levou os Jesuítas a aclimatá-la em regiões mais próximas das missões. Entretanto, apresentavam menor qualidade, tendo um valor menor (Haubert, 1990).

No início, toda erva processada era propriedade da missão. Em 1667, uma nova orientação do padre provincial fez com que a produção passasse a ser vendida pelas famílias.

⁷ Tratava-se do peso fuerte, valendo oito reais de prata (Hubert, 1990). Embora esse Hubert (1990) não informe o valor correspondente, afirmou valer mais que o peso hueco, utilizado na região do Rio da Prata, correspondendo a seis reais de prata. Portanto, o imposto do Guaraní era mais pesado que o imposto dos demais colonos.

A inovação não funcionou, pois os Guaraní não conseguiam administrar a venda, dificultando o pagamento do imposto real. Depois de um tempo, retornou-se ao antigo sistema. Houve reclamação por parte dos colonos, alegando existir um monopólio jesuítico desse produto. Por isso, o Rei expediu um decreto, limitando a venda dos Jesuítas para 12 mil arrobas, isto é, 140 toneladas, limite quase nunca atingido (Hau- bert, 1990).

Como parte da região do Tape era formada por campos, os Jesuítas criaram estâncias, que eram fazendas de criação de gado *vacum* e de cavalos para abastecer as reduções com carne e meios de transporte. O gado vinha substituir a caça, sendo por isso indispensável para a sobrevivência desses povoados. Com o aumento da população, houve também uma grande expansão do gado. Para controlá-lo, era registrado em livros e as estâncias tinham sempre uma sede e postos de vigilância, pois os animais costumavam ser roubados e levados para as vilas espanholas (Golin, 1985).

A estrutura administrativa da missão tinha como figura maior o *padre superior*, que era auxiliado por um coadjutor e pelo *cabildo (ta- varoga*, membro casa comunal). Era uma câmara municipal híbrida, absorvendo o caciquismo tradicional e incorporava cargos da administração espanhola. Assim havia o *corregedor*, o chefe civil, uma espécie de prefeito (*porokuitara*, com ordens); o *tenente corregedor* ou *sub-corregedor*, atuando na ausência do titular; o *alcaide ordinário*, líder dos trabalhos comunitários (*ybirayaruçu*, o maior que levava o bastão); o *alcaide da Irmandade*, que organizava os grupos religiosos de jovens (*ybirayaruçu*, o

que levava o bastão) e o secretário (*kuatiapohara*, o que escrevia no papel). Todos os membros do cabildo estavam subordinados ao capitão general da Província, autoridade máxima civil, para referendar tanto esses líderes, como o próprio padre superior da missão (Golin, 1985).

Chamava a atenção o espaço para a língua nativa nas reduções, pois a língua reproduzia as expressões socioculturais da comunidade e o sentimento das pessoas. Como observaram Melià e Temple: “o aprendizado da língua guarani (...) contribuiu para estabelecer relações estreitas [dos jesuítas] com os Guaranis, que não se sentiam marginalizados por não saber e por não falar a língua do espanhol” (Melià; Temple, 2004, p. 195).

Houve uma grande produção de textos considerados profanos, mas infelizmente nem tudo foi conservado e assim não se pode ter a dimensão do volume e conteúdo. Entretanto, vê-se que esses escritos possibilitaram muita autonomia aos indígenas, como se verá mais tarde nas cartas circulando durante a guerra guaraníca. O superior da missão São João, padre Luís Charlet escrevia em 1753: “Eu sei que estes povos [missões] enviam cartas uns aos outros” (Suess et al., 2009, p. 136-137). No mesmo ano registrava: “Os caciques sem o nosso conhecimento e sem nos levar em conta, enviam [cartas] à sua gente e se avisam com seus papéis de dia e de noite” (Suess et al., 2009, p. 136-137).

Comentando essa produção epistolar manuscrita, Melià afirmou:

A história dos guaranis constrói, nesse tempo, a sua própria visão sobre temas essenciais; uma mentalidade que lhes é tão própria, que

os portugueses e os espanhóis não a entenderam. Curiosamente, ela é dirigida aos jesuítas, embora estes, por sua vez, tenham também uma enorme dificuldade em compreendê-la. Não obstante, advinham que seja justa e suspeitem [que] seja acertada. Os guaranis dizem e escrevem que outra colônia é possível. Na sua língua, a história é outra. (Melià apud Suess et al., 2009, p. 138).

As reduções chegaram a ter gráfica, onde eram impressos livros religiosos em castelhano e em Guaraní. Em relação ao poder colonial, os Guaraní missionários podiam ser requisitados pelos governadores para obras comunitárias, como a construção de edifícios e fortificações (Golin, 1985).

A partir dos confrontos com os paulistas, os Jesuítas criaram uma estrutura militar formada por capitães, alferes, tenentes e guerreiros⁸. Poderiam ser requisitados pelo Rei, como ocorreu em 1704, no conflito entre Portugal e Espanha, atingindo o enclave português da Colônia de Sacramento, localizada defronte a Buenos Aires. Nesse conflito, que durou de 1º de novembro de 1704 a 15 de março de 1705, foram mobilizados cerca de quatro mil guerreiros. Graças a um registro em Guaraní por um indígena, é possível acompanhar esse conflito:

No ano de 1704, a 1º de setembro, as pessoas da [missão de] Corpus saíram do seu próprio povoado, indo à guerra. A 12 de setembro, juntaram-se com todos os outros [de vários]

⁸ Os Guaraní Mbyá ainda usam a palavra *xondaro* para designar o guerreiro. Como este vocábulo é um empréstimo linguístico, é provável ser originário das missões (Dooley, 1998), e deve ser deformação da palavra soldado.

povoados no Aguapey Miri, em frente à [missão de] São Carlos (Melià apud Suess et al., 2009, p. 133)9.

Após quatro meses de combate, em março de 1705, os portugueses abandonaram o local: “(...) A 16 de março, segunda feira, os portugueses vão saindo da sua cidade, dirigindo-se ao mar; então os Guaraní vão logo destruir a praça [de guerra] abandonada” (Melià apud Suess et al., 2009, p. 133).

No final do texto há um balanço das perdas, com 84 Guaraní mortos, segundo a região de origem:

Os espanhóis que morreram eram 10. Os índios [das missões] do [rio] Paraná que morreram eram 33. Os índios [das missões] do [rio] Uruguai que morreram eram 37. Os que morreram depois, de ferimentos sofridos, foram contados apenas 14. Outros mais não foram contados (Melià apud Suess et al., 2009, p. 134).

CAPITÃO SEPÉ TIARAJU

Neste contexto surgiu a figura do Capitão Sepé Tiaraju, da missão de São Miguel. Nos textos da época chamavam-no de *capitão*, como o fez o superior da Missão de São Miguel, padre Lourenço Balda. Aparece também como *mestre de campo*, como escreveu Juan de Echevarria, representante espanhol, na fase inicial da guerra guaraníca (Golin, 1985). Mas, segundo esse biógrafo, Sepé foi escolhido corregedor da missão de São Miguel em 1753, dado o fato de o

⁹ Este manuscrito de 52 páginas, em Guaraní, foi traduzido em parte por Bartomeu Melià (Escritos guaraní como fontes documentais da história rio-platense. In: SUESS et al., 2009).

antigo corregedor se posicionar a favor do Tratado de Madri, tendo sido deposto pelos caciques (Golin, 1985).

Joseph Tyarayu ou José Tiaraju ou simplesmente Sepé, como era mais conhecido (certamente uma deformação de José), nasceu na missão de São Luís Gonzaga, em 1722. Órfão, teria sido levado para a missão de São Miguel, segundo um documento do Comitê 250 anos (2006). Assim, tinha cerca de 30 anos na época da guerra. Todavia, a data de nascimento não é historicamente comprovada, ficando difícil precisar sua idade. Na documentação levantada por Golin (1985), encontramos alguns episódios onde Sepé aparece de forma mais explícita.

Após o roubo de gado, quando um tenente indígena e seis Guaraní de São Miguel foram presos pela polícia indígena por terem roubando gado das estâncias de São Luís e São Nicolau, os mesmos seriam levados para a missão de São Tomé, situada na margem direita do rio Uruguai, numa região mais distante, segundo o padre Lourenço Balda, superior de São Miguel. Entretanto, foram conduzidos a São Miguel, ficando expostos às ameaças das lideranças daquelas missões, as quais desejavam matá-los. Para evitar uma tragédia, o padre Balda encarregou o Capitão Sepé levá-los a São Tomé e determinou que o procurador da missão de São Miguel devolvesse os cavalos, éguas e ovelhas roubadas (Golin, 1985).

Nessa mesma época, em outra correspondência, padre Balda pediu ao padre Tadeu Henis, da missão de São Borja, de seis a oito mil cabeças de gado para atender às necessidades da sua missão. E ponderou: “É preciso trazer antes que comecem os frios e cresçam os rios e se aniquilem

os cavalos”. E conclui: “O tenente, de quem se pode confiar V.R. [Vossa Reverendíssima], lhe dirá [de onde trazer os animais], como também o procurador Diego Irepa, (...) como também o capitão Sepé” (Golin, 1985, p. 32). Assim surgiu Sepé com o título de capitão e como pessoa de confiança do superior da missão de São Miguel.

O TRATADO DE MADRI

A trajetória de Sepé está vinculada ao Tratado de Madri e ao conflito que surgiu após sua execução, envolvendo as missões do lado esquerdo do rio Uruguai. Como a presença portuguesa na América do Sul ocorreu de forma pouco definida e arbitrária, sempre havia conflitos. Por isso, a Coroa Portuguesa reivindicava a bacia do Amazonas e parte da bacia do rio Uruguai, enquanto que a Coroa Espanhola reivindicava a bacia do rio da Prata. Por isso, os portugueses fundaram a Colônia de Sacramento próximo ao rio da Prata, em frente a Buenos Aires. Isso provocou periódicos confrontos com os colonos espanhóis de Montevideu, como ocorreu em 1704.

Por isso, as autoridades tentaram algumas negociações, como o Tratado de Utrecht, em 1713, que retirou de Portugal essa vila, deixando os portugueses irritados. Em consequência, veio o 2º Tratado de Utrecht, em 1715, devolvendo a Portugal essa colônia. (Holanda, 1977). Com a morte de Felipe V, da Espanha, em 1748, e a ascensão de Felipe VI, foram retomadas as negociações para definir um novo tratado de limites. Do lado português estava o brasileiro Alexandre de Gusmão, secretário



Desfile na missão dos indígenas Mocovi.
Gravura do manuscrito da obra do jesuíta
Florian Pauke, 1730.
(Capa do livro de HAUBERT, 1990)



de Dom João V, que passou a defender a tese do *uti possidetis*, isto é, o direito de posse. Cada parte deveria ficar com o possuído no momento desse acordo.

Se a Amazônia era considerada uma região portuguesa, a bacia do rio da Prata deveria ser tida como espanhola. Portanto, a Colônia do Sacramento, que era “uma espinha cravada na garganta da América espanhola”, deveria ser cedida à Espanha, mas Portugal via que “o gado [dos jesuítas] no atual Rio Grande era uma parte inalienável, de um todo geográfico”, incluindo as sete missões na margem esquerda do rio Uruguai, como escreveu o historiador Jaime Cortesão (Mendes Jr.; Roncari; Maranhão, 1982, p. 277).

Finalmente foi assinado em Madrid, em 13 de janeiro de 1750, esse importante tratado, cujo artigo 16 estabelecia:

Das povoações ou aldeias que cede Sua Majestade Católica, na margem oriental do [rio] Uruguai, sairão os Missionários com todos os imóveis, e efeitos, levando consigo os índios para aldeias em outras terras de Espanha; e os referidos índios poderão levar também todos os seus bens móveis e semoventes, as Armas, Pólvoras e Munições que tiverem; em cuja forma se entregarão as povoações à Coroa de Portugal, com todas as suas Casas, Igrejas e Edifícios e propriedade e posse do terreno (Golin, 1985, p. 19).

Em julho do mesmo ano falecia Dom João V, assumindo o trono português o filho Dom José I. Com isso, a implantação desse tratado teve um atraso. Em janeiro de 1751, foi assinado um novo acordo prorrogando a sua execução. Entretanto, o novo 1º ministro português, o Marquês de Pombal, percebeu o valor dos bens das missões e decidiu executar sem delongas o acordo. Logo, nomeou Gomes Freire de Andrade, Governador do Rio de Janeiro e Minas, para ser o representante da Coroa Portuguesa. Em fevereiro de 1752, o Governador partiu em direção do Rio Grande para executar o projeto português. Do lado espanhol, foi nomeado o Marquês de Valdelírios.

Como a Companhia de Jesus não era bem vista em várias cortes europeias, o Superior Geral, padre Inácio Visconti, achou por bem acatar esse Tratado, orientando os padres das missões “à ordem estrita de se submeterem ao inevitável e levar os índios à obediência” (Lugon, 1977, p. 287). Por isso, nomeou o padre Altamirano como seu representante para persuadir os missionários a colaborar nessa decisão.

O golpe foi bem grande para os Guarani, que tiveram de deixar as sete missões:

Para os Guaranis das sete reduções condenadas, era a espoliação, a ruína e o infortúnio, a destruição do trabalho de muitas gerações, a deportação de mais de 30 mil pessoas, segundo cifras mais modestas. Se se examinar um mapa, verifica-se que a República Guarani ia ser amputada de metade de seu território, abrangendo as estâncias, os yerbaes, as florestas mais ricas e mais vastas, propriedades das onze reduções das

duas margens do Uruguai (Lugon, 1977, p. 285).

O padre Altamirano chegou à missão de São Tomé em setembro de 1752, e logo seguiu para as missões que deveriam ser evacuadas. Entretanto, os Jesuítas haviam conseguido uma prorrogação do Tratado, alegando necessitar mais tempo para realizar as colheitas. A postura fria e objetiva do padre Altamirano desagradou os Guarani, que o ameaçaram e o obrigaram deixar a região, fazendo-o voltar para Buenos Aires. De lá, ele designou outros três Jesuítas para substituí-lo nessa difícil tarefa, os quais permaneceram pouco tempo, ficando apenas um deles, o padre Agostinho (Lugon, 1977).

Esse fracasso dos padres irritou os representantes coloniais. Em agosto de 1753, decidiram voltar às missões do Uruguai, mas foram barrados no caminho pelo Capitão Sepé, com uma pequena tropa, o qual, em castelhano, teria declarado: “O território que pretendes dispor pertence a Deus e a São Miguel!” (Lugon, 1977, p. 289). A tradição sulista afirma que, antes dessa frase, teria dito: “Alto lá! Esta terra tem dono!” (Comité, 2006, p. 49)

Surpreso, Valdelírios perguntou por que eles não iriam cumprir as ordens do Rei, ao que obteve como resposta: “Só conheço as ordens do padre superior [Provincial] e do cura [superior da missão]” (Lugon, 1977, p. 289). Diante de uma resistência crescente por parte dos indígenas, os emissários voltaram para suas bases: Valdelírios para Buenos Aires e Gomes Freire de Andrade para a Colônia do Sacramento (Lugon, 1977).

Isso deixou também irritado o padre Altamirano, o que o fez escrever uma dura carta aos padres



das missões, exigindo que pressionassem os indígenas. A carta foi recebida pelo superior da redução de São Nicolau em setembro de 1753. Ao saber da mensagem, Miguel Javat, corregedor da vizinha missão de São Luís, foi até o local e confiscou a missiva, queimando-a na praça central, diante de uma multidão de Guarani. Essa atitude fez também os indígenas das missões de São Tomé e de São Luís aderirem à resistência (Lugon, 1977).

Nesse momento passou a circular uma carta, em Guarani, escrita na Missão de São Miguel em julho de 1753, e dirigida aos corregedores das outras seis missões. Foi encontrada na calça de Sepé, no momento de sua morte:

Em primeiro lugar, todos os dias, quando despertamos, devemos manifestar que somos filhos de Deus Nosso Senhor e da Virgem Santíssima, de todo o coração devemos nos entregar a Deus Nosso Senhor e a Virgem Santíssima, a São Miguel e aos Santos Anjos.

(...) E sendo fervorosos em nossas súplicas, nos não de atender aos que nos aborrecem. Quando pretendem falar, temos que nos afastar dessa sua conversação, fugir muito dos castelhanos e muito mais dos portugueses. (...) Lembrai-vos que nos tempos passados mataram a nossos finados avós, mataram muitos mil deles por todas as partes, sem poupar as inocentes criaturas [crianças] e também fizeram escarnio e mofa das santas imagens dos Santos, que em nossas igrejas adornavam os altares a Deus Nosso Senhor. Isso mesmo que fizeram no passado, querem fazê-lo agora conosco e por quanto empenho usam, não nos havemos de entregar a eles.

Se acaso quiserem falar [conosco] não de ser só cinco castelhanos não mais, e que não sejam portugueses. Não queremos a vinda de Gomes Freire, porque ele e os seus são os que por obra do demônio, nos têm dado tanto aborrecimento. Esse Gomes Freire é o autor de tantos distúrbios e o que obra com tanta maldade, enganando seu rei, e por esse motivo não o queremos receber.

Deus Nosso Senhor foi quem nos deu estas terras. (...) Nós em nada temos faltado ao serviço do nosso bom rei, sempre nos temos ocupado, e com toda a vontade, temos cumprido os seus mandatos. E em prova disto, as repetidas vezes devido à sua ordem temos exposto as nossas vidas e derramado nosso sangue como na Colônia [do Sacramento], e isso só por cumprir a sua vontade, sem manifestar outra coisa senão grande gosto em que se cumpram suas ordens, de que são testemunhas o senhor general dom Bruno, e o outro governador que lhe sucedeu. E quando nosso bom rei nos necessitou no Paraguai fomos lá e fomos muitos. E assim temos cumprido as suas ordens.

E com tudo isso nos dizem que deixemos as nossas terras, nossos ervaís, nossas estâncias e, enfim, todo o terreno inteiro. Essa ordem não é de Deus, senão do demônio; nosso rei sempre anda pelo caminho de Deus e não do demônio. Isso é o que sempre ouvimos. (...) Nunca o nosso bom rei tem querido tiranizar-nos, nem prejudicar-nos, atendendo à nossa sorte. E assim não o cremos nunca, quando dizem eles: “Índios, dai vossas terras e quanto tendes aos portugueses”. Não o cremos nunca, não há de ser assim e só se por acaso quiserem comprá-las com o seu

sangue: nós, todos os índios, as havemos de comprar [com nosso sangue].

Vinte povoados nos juntamos já para sair-lhes ao encontro e com grandíssima alegria nos entregaremos [pela morte], antes de entregarmos nossas terras. Por que esse nosso superior maior [o governador] não dá aos portugueses Buenos Aires, Santa Fé, Corrientes e Paraguai e só há de cair essa ordem sobre os pobres índios, aos quais manda que deixem suas casas, suas igrejas e, enfim, tudo quanto tem dado Deus?

(...) Quando quiserem falar conosco, venham cinco castelhanos, e nada se fará contra eles. O padre, que é dos índios e sabe sua língua, há de ser seu intérprete. E então se fará tudo porque deste modo se farão as coisas como Deus manda, ou senão irão para onde o diabo quiser. E não queremos andar e viver por onde vós quereis que andemos e vivamos. Nós jamais pisamos vossas terras para vos matar e empobrecer-vos, como fazeis aos infelizes [índios] e vós o praticais agora e vindes empobrecer-nos, como ignorais o que Deus manda e o que o nosso bom rei tem ordenado acerca de nós (Golin, 1985, p. 87-89)10.

Havia também uma leitura religiosa sobre a existência das missões e a importância de permanecer nelas. Na documentação recolhida por Golin (1977), o padre Juan de Escandón narrou a aparição de São Miguel ao menino Alonso, na missão de São Miguel. Nessa revelação, o arcanjo exortava os Guarani a não abandonarem as reduções (Golin, 1977) Nesse mesmo relato, Escandón citou uma carta de Sepé ao Superior

10 Esta carta está no documento Relazione Breve, de Lugano, segundo Lugon (1977).

Provincial, datada de fevereiro de 1754, escrita em Guarani, a partir da estância de Santo Antônio, onde estava como capataz:

Também aos nossos antepassados, quando já cristãos, veio São Miguel falar-lhes por três vezes, baixando para tanto lá do céu em pessoa e repetindo-lhes o mesmo que antes já havia dito São Tomé11, assegurando-lhes:

“Os padres são os que ensinam a virtude. Os padres são os que têm e ensinam os bons costumes. Cuidai, pois, de não perdê-los, deixando eles se irem de vós, nem os deixeis, vós mesmos.”

Isso o repetiu exatamente três vezes São Miguel ao cacique dom Alonso Tapayu.

E assim procurai vós, meu santo superior, e vós outros, demais padres, para que se acenda e conserve a luz da fé e que ela não se apague dentro de nós. Peço-te isso pelo amor de Deus.

Joseph Tyarayu (Golin, 1985, p. 33-34).

Dividido e pressionado pelo Superior Geral, na pessoa do seu representante, o padre provincial concordou em entregar as sete missões do lado oriental do rio Uruguai, afirmando que os missionários deixariam as demais missões, caso precisasse, para não serem acusados de compactuar com a rebelião (Lugon, 1977). Com essas informações, os comissários da Espanha e de Portugal decidiram retornar à região para iniciar a demarcação das fronteiras, mas foram barrados por um exército de 600 Guarani, comandados

11 São Tomé foi identificado pelos Guarani com Sumé, como um de seus heróis!

por Sepé, às margens do rio Ibicuí. Assim, foram forçados a retornar (Lugon, 1977).

Na mesma ocasião, foi endereçada uma carta ao Governador de Buenos Aires, assinada pelos corregedores das sete missões do lado oriental do rio Uruguai. Entre outras coisas afirmava:

Como poderá a vontade de Deus ser que vós tomeis e arruineis tudo o que nos pertence? Aquilo que possuímos é exclusivamente fruto de nossas fadigas e o nosso rei não nos deu coisa alguma. Não somos apenas os sete povos da margem esquerda [do rio Uruguai], mas doze outras reduções estão decididas a sacrificarem-se conosco, desde que tenteis apoderar-vos de nossas terras.

Senhor Governador, se não queirais ouvir as nossas razões, entregai-nos-emos nas mãos de Deus.

Devemos enviar nossas cartas a todos os países, a fim de que os infiéis fiquem ao corrente de nossa triste situação, De resto, estão muito inquietos com as vossas diligências (Lugon, 1977, p. 290).

O Governador ficou assustado com essa postura, mas soube que havia uma divisão entre os Guarani. A maior parte das reduções da margem direita do rio Uruguai não encampava essa luta, segundo Lugon (1977). O autor explica que as forças coloniais resolveram, então, se articular em abril de 1754, embora não estivessem bem coordenadas. Por sua vez, os Guarani não conseguiram envolver também todas as sete reduções (Lugon, 1977).

Na Espanha, os Jesuítas mais influentes na corte tentavam anular o Tratado, mas sem sucesso. Por mais de um ano houve ataques e

escaramuças entre as forças coloniais e os Guarani, mas nada muito significativo (Golin, 1985). No final de 1755, os comandantes das forças dos dois reinos conseguiram um acordo para o ataque conjunto. Mostraram grande poder, a ponto de o Governador Andonaégui escrever no diário: “[nosso exército] não tinha inveja a nenhum dos da Europa e, na América não se há visto outro igual” (Golin, 1985, p. 71).

O exército português estava composto de 1.606 combatentes, 250 escravos negros, 240 peões que cuidavam de 152 carretas, 3.760 cavalos, 1.816 bois de tração, 271 muare e 2.823 reses para abate. A artilharia possuía 9 canhões e 14 carros com acessórios para os mesmos, além de munições e pólvora. O exército espanhol marchava com 170 dragões, 1.500 soldados de infantaria, 500 peões que conduziam 200 carretas, 7.000 cavalos, 800 mulas e 6 mil reses para o abate (Golin, 1985, p. 72).

Com essa superioridade militar previa-se um verdadeiro massacre. No início de janeiro de 1756 uma vanguarda do exército espanhol encontrou duas mensagens, escritas em Guarani, presas numa árvore em Cerro Yaceguá. Diziam que o Mestre de Campo Christóbal Obando aguardava com seus soldados em Santa Tecla e que o Capitão Joseph [Tiaraju], em Santo Antonio. Reafirmavam, também, que as terras eram uma dádiva de Deus, diante de quem “nos humilhamos e fiamos muito”. Que o Tratado era “obra do demônio” e que “só Deus é dono de nossas vidas” (Golin, 1985, p.72).

No começo de fevereiro, um Guarani, com mais três volantes, se apresentaram ao acampamento de Andonaégui com uma bandeira branca, sendo que um deles se dizia

“secretário do capitão Sepé”. Serviriam como guia ao exército espanhol para um encontro no qual o Capitão não viera devido a “uma caída”. O general lhes respondeu: “Que dissessem a Sepé que não necessitava de guia, senão que viesse ele e toda sua gente a dar a devida obediência e que avisassem os caciques, corregedores e demais autoridades para que fizessem o mesmo”. E concluiu: “Que seriam tratados como rebeldes e passados a cuchillo [a faca]”. (Golin, 1985, p.77). Mas Sepé queria ganhar tempo, esperando a chegada de Nicolau Nheenguiru, com um grande contingente de Guarani.

A MORTE DE SEPÉ TIARAJU

A morte foi uma fatalidade, ocorrendo três dias antes do grande combate. O relato mais completo aparece no diário do brigadeiro português José Custódio de Sá e Faria, o Diário da Expedição e Demarcação da América Meridional e das Campanhas de Missões do Rio Uruguay, redigido entre 1761 e 1762. Seguem as principais passagens, que são retiradas de Golin:

Dia 7 de fevereiro [de 1756]. Pelas 5 horas e ½ da manhã destróçou o nosso exército pela direita. Se marchou pelo mesmo lado para o Campo Guacay. Andaríamos 3 léguas, a rumo noroeste e norte. Paramos junto a um rio que deságua para a parte do rio Grande [Jacuí] (...). Passaram as guardas de campo ao outro lado do rio.

De tarde, vieram inquietar alguns índios [missioneiros] a cavalo. Como andavam alguns peões [dos nossos] avançados, [os Guarani]

tiveram ocasião de matar um peão nosso, índio. Também faltou outro que, se supõe, também morto.

O general espanhol pediu a Sua Excelência [Gomes Freire] 150 homens, que, com os 300 que ele mandava, faziam 450. O governador de Montevideú, dom José Joaquim de Viana, pediu ao seu general [que] o nomeasse para comandar o dito destacamento, ao que, condescendendo e dando-lhe ordem de passar os índios à espada, no caso de resistirem (Golin, 1999).

Embora fossem 17 horas e 30 minutos, Viana consultou o coronel português se deveriam enfrentar aqueles indígenas, o que o coronel concordou. Iriam dois destacamentos, um em cobertura ao outro, conforme relatado no Diário.

Pondo-se os índios em fuga, que seriam como 60 até 70, a nossa tropa os seguiu. (...) Com que, o dito governador de Montevideú havendo visto um mato, que estava imediato, para onde fugiram os índios, meteu pernas ao cavalo, adiantando-se, até que chegou à vanguarda da sua tropa, e, em particular, a um dos índios que lhe parecia ser o que os mandava, ao qual um peão português quebrou uma lança no corpo, e o governador de Montevideú acabou de matar, com um tiro de pistola.

Pelas cartas que se lhe acharam e um livrinho de orações, como [também] por [lhe] conhecer um dos vaqueanos espanhóis, chamado Mariano, se confirmou ser o chefe dos índios, chamado Sepeê (Golin, 1999, p. ?).

Assim, o Governador começou a ser cercado pelos Guarani. Mandou que dessem o alarme, sendo apoiado

por mais 60 homens. “E conservando-se os índios a tenacidade de atacar, a pé e a cavalo, atirando flechas e pedras, mandou dar uma descarga na primeira fileira, com a qual houvessem alguns mortos e feridos, pois imediatamente se calaram os índios” (Golin, 1999).

Concluiu o relato, fazendo um balanço do confronto:

Havendo-se perdido da nossa parte dois mortos e dois feridos; e dos índios se encontraram até o número de oito mortos, sem incluir os que ficariam da mesma sorte mortos e feridos, com a descarga que se lhe deu.

(...) O índio Sepeê, que ficou morto, era entre os seus de grande valor e astúcia, e por isso, comandava aos demais. As cartas que se lhe acharam eram cheias de exortações para continuar em nos fazer dano. E lhe davam os parabéns de ter já morto alguns espanhóis (Golin, 1999, p. 417; 419).

A descrição do acidente que levou à morte de Sepé foi narrada também pelo Jesuíta Bernardo Nusdorffer, superior provincial do Paraguai:

(...) Quis sua má fortuna que José [Sepé], seu cabo [da tropa], tropeçasse em um olho (que há muitos naqueles campos, de tatu) e, caindo do cavalo, se maltratou [machucou] de sorte que [o cavalo] não se pôde levantar mais. Lançaram-se sobre eles os espanhóis; e aí, com um pistolaço que lhe deu o Governador Viana, e lançadas, lhe acabaram [a vida] (Golin, 1999, p. 418).

No “Diário da segunda marcha”, redigido pelo secretário de Gomes

Freire de Andrade, chamado Manoel da Silva Neves, há um importante detalhe, omitido nos textos acima: “Ficando-lhes morto sete [índios] e o grande capitão Sapé [Sepé], maior general que eles tinham, o qual [o] matou o dito governador, e lhe mandou separar a cabeça do corpo depois de morto” (Golin, 1985, p. 84).

Padre Henis, da missão de São Miguel, acrescentava: “[Os Guarani] enterraram o corpo de seu bom e muito arrojado capitão numa selva próxima, com os sagrados cânticos e hinos que se costumam [ter] na igreja” (Golin, 1985, p. 83).

Melhor coordenados, os exércitos coloniais desfêcharam um ataque conjunto três dias depois: os espanhóis, sob o comando de Viana, atacaram pelo Sul, em direção de São Borja e os portugueses entraram pelo Leste, na direção de São Miguel. Os Guarani, com um exército bem menor, usaram a tática de guerrilha. Entrincheiraram-se em pontos estratégicos, com “uma verdadeira fortaleza índia, munida de canhões”, o que fez os exércitos inimigos interromperem as operações por alguns dias.

Com a morte de Sepé, o comando da resistência guarani passou para Nicolau Languiru, corregedor de Concepción, missão da margem direita do rio Uruguai. O combate mais sangrento ocorreu em Cayboaté, a 10 de fevereiro, onde morreram Languiru e cerca de 1.200 Guarani e onde também capturados 127 guerreiros (Lugon, 1977). A resistência Guarani continuou até final de março. Mas, no começo desse mês, os guerreiros de São Miguel voltaram ao local da morte de Sepé. A pedido do Capitão Miguel Moyri, colocaram uma cruz, com um texto redigido em

Latim, Espanhol e Guarani, conforme a tradição missioneira.

O padre português Manuel Aires de Casal, que veio ao Brasil com a Família Real em 1808, em sua obra refere que os comissários responsáveis pela demarcação encontraram essa cruz em 1759. Vê-se que o lugar da batalha de Cayboaté ficou conhecido como Guarini guasú [A Grande Guerra], onde hoje é São Gabriel. Nela estava a seguinte inscrição:

No braço esquerdo: O Ch.to Jesús.to Pa.o tie cr. o

No braço direito: Omnium S.torum

Na haste principal: Año de 1756, a 7 de Febrero pipe omanó C.r J. b. Tiarayu Guarani pipe sábado ramo. A 10 de febrero p.e oico Guarini guasú Martes p.e 9 Taba Uruguai rebe gua 1.500 soldados rebe hae beiaere Mburubichare ta amanô ônga ape. A 4 de Marzo p.e oya pouca ângaco Cruz mtu D. n. Miguel Moyri sold.o repa upe. (Casal, [1817] 1976, p. 63)

Segue a tradução. Nos braços da cruz lia-se O Cristo Jesus, pai dos cristãos e de todos os santos. Na haste vertical estava gravado:

No ano de 1756, sábado, 7 de fevereiro, faleceu o Guarani Cristão José B. Tiarayu. A 10 de fevereiro, terça-feira, chegaram a Guarini Guaçu [à Grande Guerra] 1.500 soldados, com seus comandantes, procedentes de nove povoados do Uruguai, sendo mortas muitas pessoas. No dia 4 de março foi feita essa cruz por ordem do soldado dom Miguel Moyri¹².

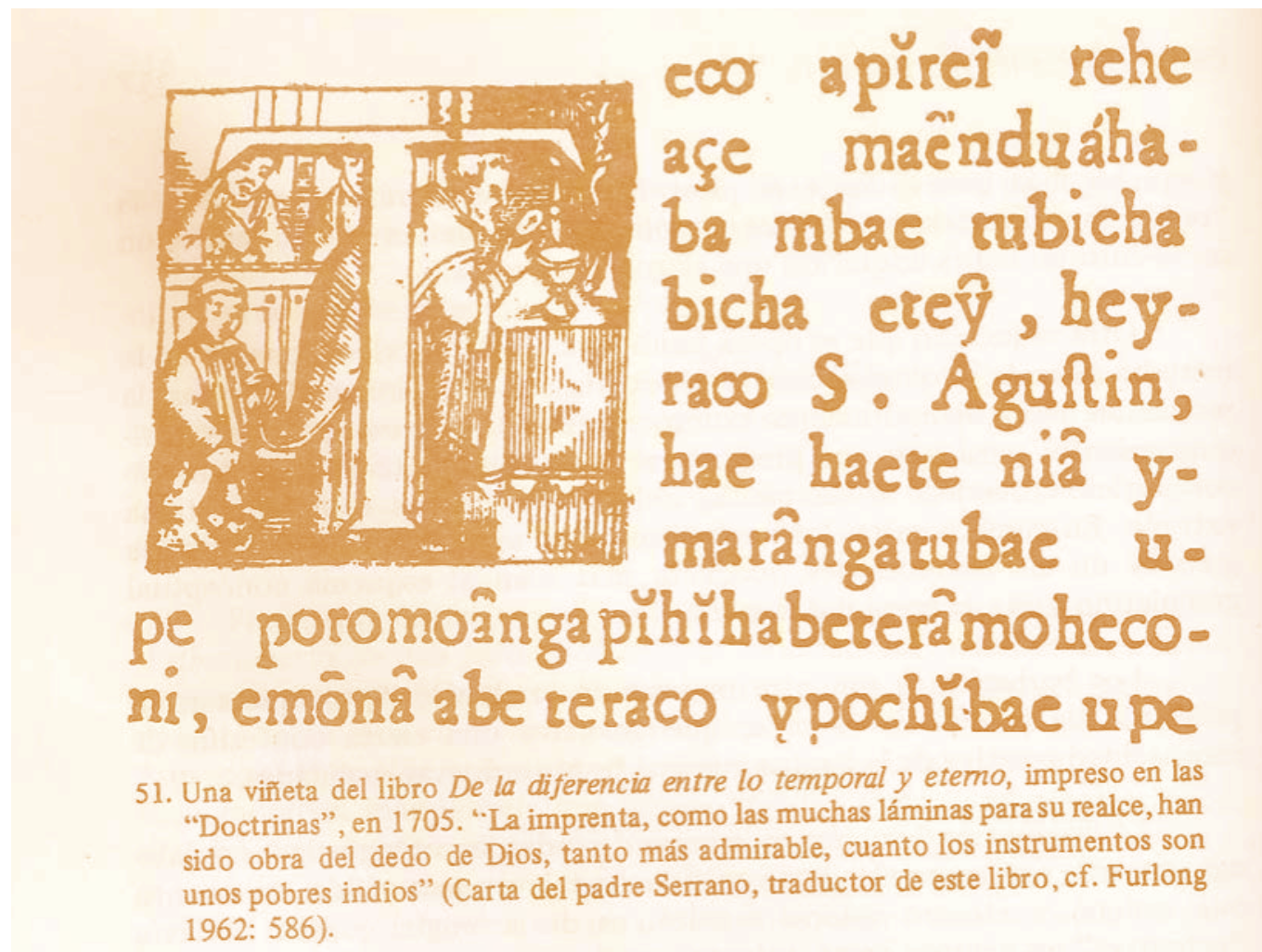
¹² A inscrição Guarani foi traduzida pelo paraguaio Eri Daniel Rojas (2004).

Diante do conflito, os padres das missões ficaram divididos. Dos 14 que viviam no local, 11 seguiram o exemplo do padre Lorenzo Balda, da redução de São Miguel, permanecendo do lado dos Guarani resistentes. Foram assim considerados “traidores da pátria e culpados de crime de lesa-majestade”. O General Ceballos, do exército espanhol, recebeu ordem para prendê-los e mandá-los à força para a Espanha (Lugon, 1977).

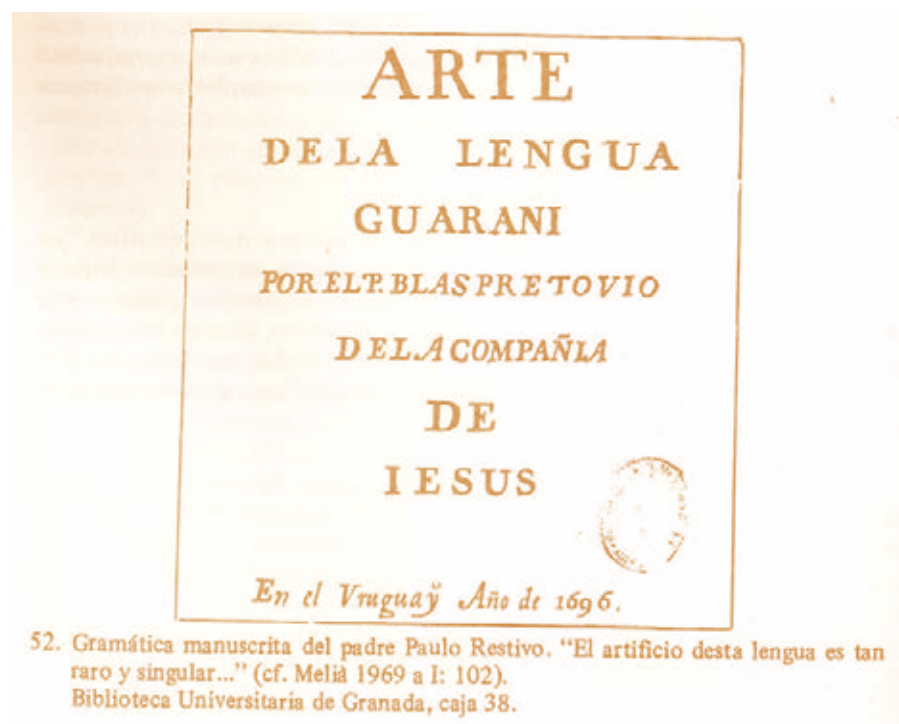
O exército português não se sentiu seguro para invadir em seguida a região, chegando à redução de São Miguel quase três meses depois, em maio. Como registrou o Diário de Sá e Faria, “a missão estava abandonada, a casa dos padres em chamas, e o fogo já atingia a sacristia da monumental igreja. O sacrário encontrava-se quebrado, assim como os relicários, sem as relíquias, contrastando com o artístico altar-mor, todo talhado em madeira, inacabado e sem a pintura dourada” (Golin, 1999, p. 489-493).

SEPÉ TIARAJU E A LUTA PELA TERRA NO BRASIL ATUAL

Esse fim violento transformou Sepé num mártir da resistência missioneira, uma vez que ele deu a vida na defesa de sua terra. Atualmente, Sepé é uma referência na cultura popular gaúcha, como se vê na música de Barbosa Lessa, muito cantada.



Vinheta do livro *De la diferencia entre lo temporal y el eterno*, impresso nas Reduções em 1705.



Gramática do padre Paulo Blas Restivo, impresso em uma das reduções da margem esquerda do rio Uruguai, em 1696.

Louvor a Sepé

Nas missões dos Sete Povos nasceu um dia Sepé,
 Trazendo uma cruz na testa, cicatriz sinal de fé.
 Quando o sol batia nele essa cruz resplandecia,
 Por isso lhe deram o nome, Tiaraju a Luz do dia.

Quando o exército da Espanha e Portugal chegou aqui
 Pra expulsar dos Sete Povos toda a gente Guarani.
 Tiaraju, que era cacique, reuniu seus guerreiros
 E sem medo dos canhões atacou só com lanceiros.

Tiaraju morreu peleando no arroio Caiboaté.
 Mas depois desse combate todos viram São Sepé,
 Que vinha morrer de novo junto à gente Guarani
 Pra embeber seu sangue todo neste chão onde eu nasci.

Mais um valente guerreiro a morrer por seu pago,
 Por isso que no Rio Grande o seu nome é sagrado.
 Tiaraju subiu pro céu, sua cruz está no azul,
 Cai a noite ela rebrilha, ele é o Cruzeiro do Sul.

Tiaraju... Tiaraju... Tiaraju...

(Comitê 250 anos de Sepé Tiaraju, 2006, p. 10).

É visto assim como um símbolo da luta pela terra no Sul do Brasil, como se lê também na carta supostamente escrita por Sepé, em agosto de 2003:

Meus queridos descendentes Sem Terra!

Bravos lutadores pela Reforma Agrária, que caminhais sobre São Gabriel, a fim de garantir a desapropriação das terras que vos são destinadas, permitam que eu vos saúde!

Vós me lembrais a caminhada de 250 anos atrás, que eu mesmo fiz, à frente de 1.500 irmãos guaranis, a fim de garantir as terras que ocupávamos desde sempre.

Vós partistes de todo Rio Grande rumo ao centro do latifúndio. Para recuperar essa terra que nos pertence, que pertence a todo o povo gaúcho, e que nos foi usurpada, por meia dúzia de impostores, que pensam ter o poder de propriedade absoluta sobre a mãe natureza!

Nós, índios, partíamos em direção ao Sul. Num dia de domingo, depois da missa da bênção na catedral de São Miguel, deixamos a cidade, carregando nossos estandartes e os andores com as imagens de nossos santos protetores.

Vejo que vós também carregais os símbolos da luta em favor da Reforma Agrária. Os gritos “Pátria Livre!” e “Reforma Agrária já!”, mantém acesa vossa esperança e vosso entusiasmo, assim como nosso grito “Esta terra é nossa!” porque a recebemos de Deus e do seu Arcanjo São Miguel! Enchia nossa alma de fé e coragem.

Nós íamos combater os exércitos de Espanha e Portugal, as duas maiores potências militares de então, que se haviam juntado na altura de São Gabriel, em sua marcha rumo aos Sete Povos a fim de esbulhar nossas terras.

Com lanças apenas, os enfrentamos com nossa coragem, porque sabíamos que a verdade estava do nosso lado.

Foi numa dessas escaramuças, dos exércitos imperiais, que perdi a vida, lutando. Fui assassinado ao mesmo tempo por Espanha e Portugal. Era 7 de fevereiro de 1756. Três dias depois, a 10 de fevereiro, os 1.500 irmãos Guaranis foram também massacrados, no alto da coxinha do Caiboaté, mas lutaram bravamente, perdendo a vida, mas não se entregaram.

Perdemos a batalha, as terras e a vida, mas não perdemos a causa. Deixamos aos nossos herdeiros, a vocês, a verdade e a lição de lutar sempre pela justiça e igualdade. As terras devem ser para todo o povo, e vocês agora, voltaram para recuperar a justiça!

(...) Depois daquele massacre, se espalhou, como rastilho, por todos os rincões deste estado que eu haveria de retornar. Na vossa pessoa estou voltando. Caminho lado a lado convosco.

Não tenhais medo! O sonho guarani da Terra Sem Males será concretizado por meio de todos os pobres que lutam por terra para plantar, no campo, e por terra e trabalho, na cidade.

E do local em que meu sangue embebeu a terra!... Do alto das coxilhas do Caiboaté!... Amaldiçoo toda ganância! Amaldiçoo todas as cercas que privam as pessoas do pão, do trabalho e da dignidade.

Eu vos abençoo e lhes garanto: Essa terra é nossa, de todo o povo!

Do irmão e amigo e agora vosso protetor, São Sepé Tiaraju, líder do povo Guarani-gaúcho!



COMITÊ 250 ANOS DE SEPÉ TIARAJU.
Sepé Tiaraju e o povo Guarani, p. 49.

Na religiosidade popular tornou-se São Sepé!

Atualmente Sepé Tiaraju faz parte do Panteão da Liberdade e da Democracia Tancredo Neves, inaugurado em 7 de setembro de 1986, em Brasília, e está inscrito como Herói da Pátria – um reconhecimento também do Congresso Nacional.

(Oriá, 2014)

referências bibliográficas

BLANCO, Ricardo Román. La “bandeiras”. Instituciones bélicas americanas. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1966.

BOXER, C.R. Salvador de Sá e a luta pelo Brasil e Angola, 1602-1686. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1973.

CABEZA DE VACA, Alvar Núñez. Naufrágios e comentários. Porto Alegre: L&PM, 1987.

CARVALLO, Casiano N. Mapa Histórico Geográfico de la Provincia de Misiones (1585-1896). 2. ed. Posadas: Inst. Superior del Profesorado Antonio Uiz de Montoya, 1986.

CUNHA, Pedro Otávio Carneiro da. Política e administração de 1640-1763. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de. 4. ed. História Geral da Civilização Brasileira, Época colonial, v. 2, 1977.

CASAL, Manoel Aires de. Corografia Brasílica ou Relação Histórico-Geográfica do Reino do Brasil [1817]. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976.

COMITÊ 250 ANOS DE SEPÉ TIARAJU. Programação 250 anos da morte de Sepé Tiaraju, São Gabriel, 2006.

COMITÊ 250 ANOS DE SEPÉ TIARAJU. Sepé Tiaraju e o povo Guarani. Sepé Tiaraju presente na memória do povo. São Gabriel, 2006.

DOOLEY, Robert A. Vocabulário Guarani-Português. Versão para fins científicos. Porto Velho: Sociedade Internacional de Linguística, 1998.

FRANCO, Francisco de Assis Carvalho. Dicionário de Bandeirantes e sertanistas do Brasil. São Paulo: Comissão do IV Centenário da Cidade de São Paulo, 1954.

GOLIN, Tau. Sepé Tiaraju. Porto Alegre: Tchê!, 1985.

GOLIN, Tau. A Guerra Guaranítica. Passo Fundo: Ed. Universitária de Passo Fundo, 1999.

GUASCH, Antonio. Dictionario Castellano-Guaraní y Guaraní-Castellano. 4. ed. Sevilla: Loyola/Cristo Rey, 1961.

GUILLERMOU, Alain. Santo Inácio de Loyola e a Companhia de Jesus. Rio de Janeiro: Agir, 1973.

HAUBERT, Maxime. Índios y jesuitas en el Paraguay. Encuentro de dos mesianismos. In: Suplemento Antropológico. Asunción: Universidad Católica, v. 22, junio 1987, p. 241-264.

HAUBERT, Maxime. Índios e jesuitas no tempo das missões. São Paulo: Companhia das Letras/Círculo do Livro, 1990.

LEITE, Serafim. História da Companhia de Jesus no Brasil. [1938]. São Paulo: Loyola, tomos IV-VI, 2004.

LUGON, Clovis. A República “comunista” cristã dos Guaranis. 1610-1768. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

MELIÀ, Bartolomeu. Julgamento e crítica sobre a missão. In: DUARTE, A. Padre Roque González. A atualidade de um evangelizador. São Paulo: Loyola, 1978, p. 112-118.

MELIÀ, Bartolomeu. O guarani reduzido. In: HOORNAERT, Eduardo (Org.). Das reduções latino-americanas às lutas indígenas atuais. São Paulo: Paulinas, 1982, p. 228-241.

MELIÀ, Bartolomeu. El Guarani conquistado y reducido. Ensayos de Etnohistoria. 3. ed. Assunção: Biblioteca Paraguaya de Antropologia, v. 5, 1993.

MELIÀ, Bartolomeu. Escritos guarani como fontes documentais da história rio-platense. In: SUESS et al. Conversão dos cativos. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009, p. 129-144.

MELIÀ, Bartolomeu; TEMPLE, Dominique. El don, la venganza y otras formas de economia guarani. Assunção: Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 2004.

MENDES JR., Antônio; RONCARI, Luiz; MARANHÃO, Ricardo. Brasil História. Texto e consulta. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1982, v. 1.

MÉTRAUX, Alfred, La révolution de la hache. Diogène, Paris, v. 25, 1959.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. Conquista Espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape. [1639/1892]. Porto Alegre: Martins Livreiro Ed., 1985.

MONTEIRO, John Manuel. Negros da Terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ORIÁ, Ricardo. Construindo o Panteão dos Heróis Nacionais:

monumento da República, rituais cívicos e o ensino de História. Revista História Hoje, v. 3, n. 6, p. 43-66, 2014.

PREZIA, Benedito. História da Resistência Indígena. 500 anos de luta. 2. reimpr. São Paulo: Expressão Popular, 2019.

PREZIA, Benedito. A morte de Sepé Tiaraju. Porantim. Brasília: Cimi, n. 282, jan./fev. 2006, p. 11.

STEHLE, Emil L. Zeugen des Glaubens in Lateinamerika. Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag, 1980.

SUESS, Paulo et al. Conversão dos cativos. Povos indígenas e missão jesuítica. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2009.

ZENHA, Edmundo. Mamelucos. São Paulo. Edição do autor, 1970.

2

Nação
over

2.1

Fuoc-xó - Victorino Condá:
da infância à liderança dos Kaingang
1805 - 1830

Lúcio Tadeu Mota

RESUMEN

Aquí trazamos la trayectoria de Fuoc-xó, conocido como Victorino Condá, uno de los principales líderes del pueblo Kaingang. Una intensa trayectoria de vida que atravesó y tuvo intersecciones en muchas situaciones históricas ocurridas en las relaciones socioculturales vividas por los Kaingang y los invasores de sus territorios en las primeras siete décadas del siglo XIX. Abordamos sus primeros veinticinco años de vida: desde su nacimiento en los territorios de Goyo-Covó (Río Iguazu) hasta 1830, cuando se consolida como el principal líder entre los Kaingang en los Koran-bang-rê - Campos de Guarapuava. Un camino recorrido en una temporalidad de casi setenta años vividos y en la espacialidad de los territorios Kaingang en el sur de Brasil, desde São Paulo hasta Rio Grande do Sul, complejizado por la diversidad de sujetos sociales e históricos con los que se relacionó. Fue en esta situación histórica de guerra en las fronteras de la ocupación de sus territorios, de procesos múltiples e interconectados, que Fuoc-xó (Victorino Condá) actuó. Al mismo tiempo que tenía que lidiar con las luchas intertribales entre los diversos grupos Kaingang, tenía que construirse como líder guerrero entre ellos, elementos estructurantes de la sociedad Kaingang. En este proceso, se dio cuenta de que estaba en un “mundo más amplio”, más allá de la sociedad Kaingang, donde era necesario comprender las diversas formas de invasión de sus territorios por parte de los no indígenas y buscar alternativas para enfrentarlas. Terminó su vida con la determinación de garantizar un territorio para su pueblo y la comprensión de la importancia de acceder a las tecnologías y conocimientos de la sociedad invasora como herramientas en la lucha por la continuidad de la sociedad Kaingang.

PALABRAS CLAVE

Victorino Condá
Kaingang
Campos de Guarapuava
Etnohistoria indígena
Relaciones socio-culturales

RESUMO

Trazamos aqui a trajetória de Fuoc-xó, conhecido como Victorino Condá, uma das principais lideranças do povo Kaingang. Trata-se de uma trajetória de vida intensa, que atravessou, e teve intersecções, em muitas situações históricas ocorridas nas relações socioculturais vividas pelos Kaingang e pelos invasores de seus territórios nas primeiras sete décadas do século XIX. Abordamos seus primeiros vinte e cinco anos de vida: do nascimento nos territórios do Goyo-Covó (Rio Iguazu) até 1830, quando se consolida como a principal liderança entre os Kaingang nos Koran-bang-rê – Campos de Guarapuava. O sujeito da pesquisa percorreu um caminho numa temporalidade de quase setenta anos vividos, e na espacialidade dos territórios Kaingang no Sul do Brasil, desde São Paulo ao Rio Grande do Sul, perpassando por relações de diversidade de sujeitos sociais e históricos. Nosso recorte enfoca, entretanto, a situação histórica de guerra nas fronteiras da ocupação de seus territórios, de processos múltiplos e interconectados, em que Fuoc-xó agiu. Ao mesmo tempo que tinha que lidar com as lutas intertribais entre os diversos grupos Kaingang, precisou se construir como liderança guerreira entre eles – elemento estruturante da sociedade Kaingang. Nesse processo percebia estar num “mundo mais amplo”, que ia além da sociedade Kaingang, onde era necessário entender as diversas formas de invasão de seus territórios pelos não indígenas, assim como era preciso procurar alternativas para enfrentá-las. Encerrou sua vida com a determinação de garantir um território para seu povo, e a compreensão da importância de acessar as tecnologias e os conhecimentos da sociedade invasora como ferramentas na luta para a continuidade da sociedade Kaingang.

PALAVRAS-CHAVE

Victorino Condá
Kaingang
Campos de Guarapuava
Etno-história indígena
Relações socioculturais

ABSTRACT

We trace here the trajectory of Fuoc-xó, known as Victorino Condá, one of the main leaders of the Kaingang people. An intense life trajectory that crossed paths and had intersections in many historical situations that occurred in the socio-cultural relations experienced by the Kaingang and the invaders of their territories in the first seven decades of the 19th century. We address his first twenty-five years of life: from his birth in the territories of Goyo-Covó (Iguazu River) until 1830, when he consolidated himself as the main leader among the Kaingang in the Koran-bang-rê - Guarapuava Fields. A path traveled in a temporality of almost seventy years lived, and through the Kaingang territories in southern Brazil from São Paulo to Rio Grande do Sul, complicated by the diversity of social and historical subjects with whom he related. It was in this historical situation of war on the borders of the occupation of their territories, of multiple and interconnected processes, that Fuoc-xó (Victorino Condá) acted. At the same time that he had to deal with intertribal fights among the various Kaingang groups, he had to build himself as a warrior leader among them, which are both structuring elements of Kaingang society. In this process, he realized that he was in a “broader world” beyond Kaingang society, where it was necessary to understand the various forms of invasion of their territories by non-indigenous people and seek alternatives to confront them. He ended his life with the determination to guarantee a territory for his people and the understanding of the importance of accessing the technologies and knowledge of the invading society as tools in the struggle for the continuity of the Kaingang society.

KEY WORDS

Victorino Condá
Kaingang
Guarapuava fields
Indigenous ethno-history
Socio-cultural relations

introdução

Em 25 de maio de 1869, Pedro Ribeiro de Souza, então Diretor do Aldeamento Indígena de Palmas, fez uma carta de apresentação para as autoridades das vilas da Província do Paraná, informando que o Cacique Victorino Condá, em “companhia de dezoito mulheres e quatorze índios homens”, seguia viagem de Chapecó para Curitiba para uma audiência com o presidente da província, o senhor Antônio Augusto da Fonseca. Nessa carta, Pedro Ribeiro solicitou que as autoridades das vilas, por onde Victorino Condá e sua comitiva passassem, não o “embarçassem”, isto é, não colocassem obstáculos à sua passagem (Souza, 25/05/1869)¹. O Diretor do aldeamento também escreveu ao Presidente da Província informando-o da viagem do cacique Condá.

Dois meses depois, em 26 de julho de 1869, Condá e seu grupo apresentaram-se ao presidente Antônio Augusto da Fonseca em Curitiba. A principal petição deles era:

(...) um terreno de campo para terem a onde morarem, e terem seos animaes, elles estão morando em terrenos alheios e já têm sido vexados para se retirarem do terreno aonde têm suas cabanas os quaes estão muito desgostosos, e dizem que se V. Exa. não arranjar aqui um pedaço de campo para eles que então se retirão deste Destricto (Souza, 25/05/1869)².

1 Referência do documento manuscrito feita conforme o Catálogo Seletivo de Documentos do Arquivo Público do Paraná. Autor do documento; dia, mês e ano da produção do documento; APP – Arquivo Público do Paraná; Nota AP307.10.322 (Nota se refere ao número da encadernação, o volume e as páginas do documento).

2 APP, Nota AP307.10.323.

Os Kaingang, chefiados pelo cacique Victorino Condá, também queriam: “um ferreiro para compor as ferramentas deles, (...) e pedem um Mestre de primeiras letras para mandarem ensinar seos filhos (...) eles querem muito que seos filhos aprendão” (Souza, 25/05/1869)³. Também apresentaram uma lista de objetos e ferramentas.

As demandas dos Kaingang do Sudoeste da Província eram claras e objetivas: demarcação de um território, acesso às tecnologias de fabricação e reparos dos instrumentos e ferramentas de metal, que seriam viabilizados com a contratação de um ferreiro, e domínio dos conhecimentos da sociedade invasora, por meio de um mestre de primeiras letras.

O presidente Fonseca recomendou ao delegado da Repartição das Terras Públicas e Colonização da Província, que lhes desse alojamentos e alimentação, e autorizou um gasto até o limite de 200 mil réis com os objetos solicitados. E que ele lhes desse conhecimento de que o Presidente da Província tomaria “em consideração” as solicitações e expediria ordens sobre a demanda de terras (Fonseca, 29/07/1869)⁴.

Mas o presidente da província não queria os Kaingang circulando em Curitiba, então, recomendou que o Delegado de Terras providenciasse o regresso dos índios para Palmas “sem demora” (Fonseca, 26/07/1869)⁵. E fez uma reprimenda ao Diretor do Aldeamento de Palmas:

3 APP, Nota AP307.10.323

4 APP, Nota C458.102.386

5 APP, C458.100.379

O resultado de taes viagens são inconvenientes, (...) recomenda a V. Mece que não permita a reprodução delas, devendo sempre que cacecer tomar qualquer providencia a bem dos índios seus subordinados representar por escripto (Fonseca, 26/07/186)⁶.

Nos dias que se seguiram, o presidente Antonio Augusto da Fonseca procurou maiores esclarecimentos sobre a demanda de terras dos Kaingang de Victorino Condá, e por isso solicitou ao Diretor dos Índios em Guarapuava, Francisco Ferreira da Rocha Loures que o informasse

(...) minuciosamente a respeito das reclamações dos índios sob o comando do Cacique Victorino Condá e constante do officio (...) do Diretor dos Índios de Palmas, (...) declarando-se os mesmos índios nunca tiveram terrenos ou se tendo foi eleozurpado (Fonseca, 31/07/1869)⁷.

Condá havia lhe informado que os fazendeiros de Palmas procuravam expulsá-los de suas moradias, em “particular um individuo chamado João Carneiro” (Fonseca, 31/07/1869)⁸.

Nessa mesma data, o presidente Fonseca enviou um ofício ao Ministro da Agricultura do Império, nele descrevendo a visita do grupo chefiado por Victorino Condá, e apresentando suas demandas. Explicou ao Ministro Joaquim Antão Fernandes Leão que, de acordo com Decreto nº 318, de 30 janeiro de 1854⁹, não

6 APP, Nota C458.101.380

7 APP, Nota C458.102.389

8 APP, Nota AP308.11.64-65

9 Esse Decreto “Manda executar a Lei Nº 601

cabia nas atribuições da Província “mandar demarcar terrenos para os índios, pois que só o governo Imperial pode mandar medir as terras devolutas afim de nelas criar-se o aldeamento” (Fonseca, 31/07/1869)¹⁰.

Um mês depois, o Ministro da Agricultura respondeu indicando ao presidente da Província do Paraná que:

(...) nomeasse pessoa habilitada para exercer as funções de Juiz Comissário na Freguesia de Palmas, afim de medir e demarcar o terreno necessário, escolhido entre os que ahi existam devolutos, para o estabelecimento dos indígenas, que acompanham o Capitão Victorino Condá, e outros que desejam agregar-se a eles (Leão, 30/09/1869)¹¹.

Então, o Ministro autorizou a presidência da província a tomar as medidas que fossem necessárias para o estabelecimento e bem-estar do novo aldeamento. Meses depois, em início de julho de 1870, Pedro Ribeiro de Souza escreveu ao presidente Agostinho Ermelino de Leão, comunicando-lhe o falecimento de Victorino Condá, ocorrido em 25 de maio de 1870 na sua aldeia

de 18 de setembro de 1850.” A Repartição Geral das Terras Públicas fora criada pela Lei Nº 601, e sua competência foi definida no Artigo 3º do Decreto Nº 318. No seu Paragrafo 3º, ela define que uma Repartição deveria “Propor ao Governo as terras devolutas, que deverem ser reservadas: 1º para a colonização dos indígenas; 2º para a fundação de Povoações, abertura de estradas, e quaesquer outras servidões, e assento de Estabelecimentos Publicos”. Câmara dos Deputados. Legislação Informatizada - Decreto nº 1.318, de 30 de Janeiro de 1854 - Publicação Original. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1318-30-janeiro-1854-558514-publicacaooriginal-79850-pe.html>. Acesso em: 01 nov. 2023.

10 APP, Nota AP308.11.64-65

11 APP, Nota C270.269

nos Campos de Chapecó (Souza, 03/07/1870)¹².

Na sua última viagem à capital da província, o cacique Victorino Condá tinha conseguido sensibilizar as autoridades para as demandas do seu povo, e elas chegaram ao Ministro da Agricultura do Império no Rio de Janeiro. Ele retornou à sua aldeia, nas margens do rio Chapecó, com as ferramentas e demais objetos solicitados, bem como com a promessa de criação de um Aldeamento e a autorização do Ministério da Agricultura para demarcação de seus territórios. Victorino Condá sabia da importância da demarcação de terras para seu povo, pois, desde criança, observava a expansão da sociedade campeira nos territórios indígenas, dos Koran-bang-rê (Guarapuava), passando pelo rio Goyo-Covó (Iguaçu) até o Goyo-en (Uruguai). Sua última ação deixou definida uma pauta de luta que os seus parentes e aliados conduziram nas décadas seguintes. As ações de Victorino Condá, bem como as de muitas outras lideranças indígenas que atuaram na região no século XIX, contribuíram para preservar parcelas de seus territórios ocupadas até hoje pelos povos indígenas¹³.

12 APP, Nota APP338.15.232-233

13 Ao sul do rio Iguaçu até o rio Uruguai existem hoje as Terras Indígenas: Mangueirinha, Palmas, Toldo Imbu, Xaçecó, Xaçecó – Pinhalzinho, Canhadão, Toldo Pinhal, Aldeia Kondá, Toldo Chimbangue, Toldo Chimbangue II, Arraçai, Aldeia Pirai, Rio dos Pardos, e Pinhal; congregando um total de 11.379 indígenas das etnias Kaingang, Xokleng e Guarani (IBGE 2023). Cada uma com sua história, suas lideranças e suas lutas que remontam ao século XIX quando foi acelerada a invasão dos territórios indígenas no sudoeste da Capitania de São Paulo pelas elites campeiras.



A

trajetória de vida de Fuoc-xó¹⁴ – Victorino Condá – foi intensa, atravessou, e teve intersecções, em muitas situações históricas ocorridas nas relações socioculturais vividas pelos Kaingang e os invasores de seus territórios em sete décadas do século XIX.

Do seu nascimento e sua infância até os seus sete anos, pouco sabemos, a não ser que era filho de Erein (pai) e Guerein (mãe), e com eles deve ter chegado ao Forte da Atalaia em meados de 1812, vindo dos territórios do sudoeste, acompanhando os grupos Kaingang liderados pelo cacique Candoi. Ainda pequeno, sobreviveu a doenças que se alastraram no Forte em fins de 1812, e com a família deve ter retornado aos

14 Na documentação pesquisada, seu nome Kaingang aparece grafado de várias formas: Facxó, no seu registro de batismo (Lima, 1809a, p. 46); Facxö, no registro de seu casamento (Lima, 1809c, p. 12); Facxo, no registro do batismo do seu filho Fanguinbanc (Francisco) (Lima, 1809a, p. 66); Facxio, no registro do batismo do seu filho Gueinpranc (João) (Lima, 1809a, p. 69); Facxió, no registro do batismo de sua filha Theresa (Lima, 1809a, p.73); Facxihó, no registro do batismo de sua filha Durá (Leocadia) (Lima, 1809a, p.73). Fuoc-xó no Relatório do padre Chagas de 1821 (Lima, 1821, p. 14). Também, a grafia do seu nome português aparece de formas diferenciadas: Victorino, Vitorino, Veturino. Adotamos aqui a grafia de Fuoc-xó, como aparece no Relatório do padre Chagas de 1821, por ser a que mais aproxima do Vocabulário da Língua Bugre, que Wilmar D'Angelis (2003, p. 5) atribui ao padre Chagas Lima, doado a Daniel Pedro Müller quando esteve em Guarapuava da década de 1820, e levado por ele ao IHGB para publicação em 1852. Nele, o pinheiro ou pinhão é escrito “fuenc”, e o sufixo “xó” é utilizado como adjetivo de cor preta para frutas. Então, Fuoc-xó poderia ser “pinheiro preto” ou “pinhão preto”. (Anônimo, 1852, p. 74). No Dicionário de Val Floriana, a palavra pinheiro é grafada como “Fuògn” (Val Floriana, 1920, p. 94).

territórios do sudoeste nos primeiros meses de 1813.

Nos territórios denominados de Covó, nas duas margens do rio Goyo-Covó (Rio Iguazu), viveu com sua família sob o comando do cacique Candoi. Ali presenciou as escaramuças entre os Kaingang/Votorons¹⁵ de Candoi com outros grupos, Kaingang, que viviam nos Koran-bang-rê – Campos de Guarapuava, e os grupos Kaingang/Dorins dos Nerinhê – Campos das Laranjeiras. Quando tinha doze anos, em 1817, presenciou a morte do cacique Candoi e de mais trinta guerreiros em combate com os Kaingang/Dorins. Então, teve que fugir e buscar refúgio no Forte da Atalaia em junho de 1817. Sobreviveu à guerra intertribal e com doze anos estava se tornando adulto e aprendendo a ser um guerreiro Kaingang/Votoron.

Em fevereiro de 1820, quando tinha quinze anos, casou-se com Fac-xó e Pá (Rita de Oliveira), viúva do cacique Engraye (Antonio Pahy). Uma vez casado com a viúva da principal liderança Kaingang do aldeamento de Atalaia, ali viveu com ela e as meninas Caven (Margarida) e Lourença por um ano, quando acompanhou um grupo de Kaingang/Votorons de volta para seus territórios tradicionais no Goyo-Covó.

Sua saída de Atalaia está relacionada com a ascensão do cacique

15 Cf. Lima (1821, p. 236). As informações do padre Francisco das Chagas Lima se referem às “hordas”, grupos Kaingang com locais de moradias/territórios definidos e lideranças nominadas. Adotamos a perspectiva de Ricardo Cid Fernandes (2004, p. 107) de que os grupos nominados por Chagas Lima eram “unidades político-territoriais”. Não entraremos nas discussões realizadas nas etnografias sobre os Kaingang que utilizam as nomenclaturas de Camés e Votorões relacionando-as com as metades exogâmicas da sociedade Kaingang (Borba, 1904; Nimuendaju, [1912] 1993; Baldus, 1937; Fernandes, 1941), depois reproduzidas na literatura antropológica atual.

Luiz Tigre Gacom, liderança dos Kaingang/Camé em Guarapuava entre 1818 e 1825.¹⁶ De volta aos seus territórios tradicionais, começou a formar seu grupo e a se constituir como uma liderança. Ampliou seus laços familiares, relacionando-se com outras mulheres, e selou suas amizades com os aliados Kaingang/Camé, que o acompanharam na retirada de Atalaia. Em 1823, os Kaingang/Votorons de Fuoc-xó visitaram o Forte de Atalaia. O grupo já tinha crescido e contava com 121 pessoas.

Em abril de 1825 os Kaingang/Dorins destruíram o aldeamento de Atalaia e mataram o cacique Luiz Tigre Gacom, e suas principais lideranças¹⁷. Foi só então que Fuoc-xó resolveu retornar a Guarapuava.

Entre abril de 1826 e agosto de 1827, batizou seus filhos Fanguenbanc (Francisco) tido com Veinheihê – índia solteira; Gueinpranc (João) com Fuecô (Catarina); sua filha Theresa tida com Venhuhê (Delfina), e sua filha Durá (Leocádia) com Fac-xó e Pá - Rita de Oliveira (Lima, 1809a). Tinha estabelecido um arco de alianças com os clãs familiares de suas esposas, e, aos vinte anos, já era liderança Kaingang em Guarapuava. A partir daí, a documentação passa a nominá-lo como Cacique Victorino Condá.

Com a aldeia de Atalaia destruída, ele e a família passam a morar nos arredores da freguesia de Guarapuava e a prestar serviços a Real Expedição. Em 1827, foi acusado de liderar seu grupo contra Kaingang/Dorins, que estavam hospedados em Guarapuava, onde foram mortos três

16 Para maiores detalhes sobre Luiz Tigre Gacom, ver Cristiano A. Durat (2018).

17 Sobre esse episódio, ver o relato do padre Francisco das Chagas Lima (20/05/1825).

homens adultos, um menor e uma mulher anciã. Foi preso e enviado para São Paulo, de onde fugiu e reapareceu em Guarapuava em 1830. Na lista de moradores da Freguesia de Guarapuava, elaborada por Antônio da Rocha Loures, sua família aparece no cabeçalho da lista, significando que naquele momento ele era a liderança Kaingang em Guarapuava.

Sua trajetória segue com ele liderando os Kaingang em Guarapuava até cerca de 1833. Nos anos seguintes, até 1844, vamos encontrá-lo nos territórios do Goyo-Covó, na região de Palmas. Mas com constantes visitas à freguesia de Guarapuava. Em 1840, ele integrou a comitiva de José Pinto Bandeira, encarregado de resolver os conflitos entre consórcios de fazendeiros na ocupação dos Kreie-bang-rê – Palmas. Em 1842, devido a desavenças com Pedro Siqueira Cortez, ele se afasta de Palmas. Com o retorno de Hermógenes Carneiro Lobo¹⁸ à comandância do destacamento, ele foi nomeado Comandante dos Índios de Palmas. Nos anos seguintes, 1844 e 1845, ficou a serviço de Francisco Ferreira da Rocha Loures na abertura da picada que ligaria Palmas a Cruz Alta no Rio Grande do Sul.

No Rio Grande do Sul, o Cacique Victorino Condá foi contratado pelo governo provincial para agrupar as diversas “hordas” Kaingang na região de Nonohay. No noroeste desta província, ele estabeleceu novas alianças com grupos locais. Permaneceu em Nonohay até 1856, quando retornou aos Campos de Palmas, mais precisamente nos Xá-embtko

18 Sobre a permanência e ações de Condá no período 1839, início da invasão e instalação das fazendas no Kreie-bang-rê – Campos de Palmas – até 1844, ver Souza e Bernaski (2015). Ver também Mota, 2012. Sobre a atuação de Victorino Condá e Estevão Viri em Palmas, ver Malage (2010).

– Campos do Chapecó. Aí vamos encontrá-lo em várias empreitadas: em 1863 na abertura da estrada de Porto União a Palmas; em 1865 foi encarregado da exploração da Estrada de Palmas até Campo Erê.

Instalado nos territórios do Chapecó, Victorino Condá realizou em 1869 sua última grande viagem até Curitiba para levar ao presidente da Província do Paraná as demandas dos seus liderados. Encerrou sua vida com a determinação de garantir um território para seu povo, e a compreensão da importância em acessar as tecnologias (ferreiro) e os conhecimentos dos (mestre escola) dos invasores como ferramentas de continuidade da sociedade Kaingang.

É impossível tratar toda a trajetória de Victorino Condá nesse texto. Primeiro, pela longa vida de quase setenta anos; segundo, pela amplitude dos territórios onde atuou, desde São Paulo até o Rio Grande do Sul; terceiro, pela diversidade de sujeitos sociais e históricos com quem se relacionou; e, por último, pela complexidade da abordagem da história indígena. Isso nos levou a optarmos por abordar seus primeiros vinte e cinco anos: do nascimento nos territórios do Goyo-Covó até 1830, quando de sua consolidação como a principal liderança Kaingang na então Província de São Paulo.

Para compreendermos sua atuação (agency ou protagonismo), não podemos cair na armadilha identitária de isolar os grupos sociais em si mesmos, como nos alerta Eric Hobsbawm (2013). Temos de ter como norte a “supremacia da evidência”, fundamento do historiador, e o universalismo enquanto “condição necessária para o entendimento da história, inclusive a de qualquer

fração específica da humanidade” (Hobsbawm, 2013, p. 378).

Também temos um duplo desafio na construção da história indígena:

Por um lado, cabe ao historiador recuperar o papel histórico de atores nativos na formação das sociedades e culturas do continente, (...). Por outro, e muito mais complexo, faz-se necessário repensar o significado da história a partir da experiência e da memória de populações que não registraram — ou registraram pouco — seu passado através da escrita (Monteiro, 1995, p. 227).

Ademais, é preciso estarmos atentos aos desafios apontados por Monteiro: de reescrever a história inserindo os indígenas enquanto sujeitos sócio-históricos, aplicando metodologias que evidenciam suas ações num passado marcado por fontes que não foram escritas por eles, ou os excluíram de forma deliberada.

Não basta mais caracterizar o índio histórico simplesmente como vítima que assistiu passivamente à sua destruição (...). Importa recuperar o sujeito histórico que agia de acordo com sua leitura do mundo ao seu redor, leitura esta informada tanto pelos códigos culturais da sua sociedade como pela percepção e interpretação dos eventos que se desenrolavam (Monteiro, 1999, p. 248).

Cabe ainda assinalar que a agência, isto é, o protagonismo indígena, atua num “conjunto de relações estabelecidas entre os indígenas e os demais atores e forças sociais que com eles interagem” (Oliveira, 2016, p. 7) em situações históricas específicas.

No caso aqui analisado, trata-se de uma conjuntura de guerras nas fronteiras da ocupação, numa “situação histórica” de expansão das elites campeiras da Província de São Paulo e da 5ª Comarca de Curitiba e Paranaaguá para os territórios dos Kaingang a oeste da Estrada do Viamão.

Somadas a essas indicações, devemos lembrar que a história de povos indígenas, ou a etno-história de populações indígenas, vem sendo tratada por pesquisadores de diversas áreas desde a década de 1950. Na Conferência de História Indígena de Columbus, ocorrida em Ohio, em 1953¹⁹, foram assentadas suas ancoragens metodológicas na estratégia de pesquisa, que pressupõe o uso combinado dos dados advindos de diversas disciplinas como: linguística, dados ambientais, cultura material, dados etnográficos; de documentação histórica; e a incorporação nas análises, das informações geradas pelas tradições orais, seus etnoconhecimentos e os elementos estruturantes da sociedade estudada.

19 Parte dessas reflexões foram e continuam sendo publicadas em diversos periódicos americanos e canadenses, e mais especificamente na Ethnohistory, revista criada em 1953. Sobre os debates iniciais ver os trabalhos publicados na revista Ethnohistory, v. 8, n. 1, em 1961. Os comentários relativos aos papers apresentados foram publicados nesse mesmo ano na Ethnohistory, v. 8, n. 2. O tema foi abordado sob várias perspectivas por pesquisadores de diversas áreas, desde o folclore (Dorson, 1961), pela história (Washburn, 1961), pela antropologia (Voegelin, 1954; Valentine, 1961; Leacock, 1961; Ewers, 1961; Lurie, 1961) e pela arqueologia (Baerreis, 1961). Desde então, foram publicadas várias sínteses sobre a temática, com destaque para Carmack (1972) e Trigger (1982), além de um balanço publicado por Kelly K. Chaves em 2008. No Brasil, ver as sínteses publicadas por Jorge E. de Oliveira (2003), Thiago Cavalcante (2011) e Lúcio T. Mota (2014). Muitos são os pesquisadores que têm tratado da história dos povos indígenas no Brasil nas últimas quatro décadas. Não caberia aqui um balanço desses autores, mas é necessário destacarmos, pela perspectiva antropológica, os trabalhos de João Pacheco de Oliveira Filho e, de um ponto de vista histórico, os trabalhos de John Monteiro.

Acrescenta-se a essa preocupação teórica/metodológica a dificuldade de escrever as ações de um líder indígena utilizando fontes anotadas por não indígenas, que buscam apagar suas atuações. Como lidar com essas fontes? Paul Ricoeur (1988) aponta que os textos e documentos, nossas fontes, trazem proposições de mundo e são significados construídos que buscam nos convencer da assertividade do que propõem. A massa documental que informa a trajetória de Victorino Condá foi escrita pelas autoridades das freguesias, das vilas, e burocratas provinciais que tinham um determinado entendimento de como o mundo deveria ser, como deveria ser construído. Com certeza, esse pensamento era diferente do que pensavam os Kaingang na primeira metade do XIX. Como então encontrar as formas de pensar e de agir dos sujeitos sociais indígenas na documentação escrita pelas autoridades provinciais? Esse é o esforço que a etno-história indígena deve desenvolver: interpretar a documentação enquanto momentos de expressão de mundo, de luta entre sujeitos sociais diferenciados. No caso da vida e das ações de Victorino Condá numa situação histórica de invasão e ocupação dos seus territórios, no momento de guerra na fronteira da ocupação.

Com essas ancoragens, podemos elaborar uma reflexão que não fique aprisionada às universalidades pré-explicativas, como a inevitabilidade do processo histórico (expansão da sociedade campeira), ou estabelecer simplificações históricas que coloquem Victorino Condá como colaboracionista dos invasores, deixando de refletir as situações históricas dinâmicas em que ele atuou.

Para isso, temos que diminuir a escala de análise para elucidar a atuação de Victorino Condá nas relações dos Kaingang com a sociedade envolvente. François Dosse aponta para as possibilidades de variações do “enfoque analítico, pela mudança constante da escala, que permitem chegar a significados diferentes com respeito às figuras biografadas” (Dosse, 2009, p. 359).

Para elucidar os primeiros vinte e cinco anos de vida de Victorino Condá, pesquisamos a documentação existente no Arquivo Público de São Paulo e do Arquivo Público do Paraná, a documentação existente na Biblioteca Nacional, Rio de Janeiro, e no Museu Paranaense. Visitamos o Arquivo da Diocese de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava, onde tivemos acesso aos livros de registro de nascimento, casamentos e óbitos, com anotações desde 1809. Os escritos do padre Francisco das Chagas Lima foram de fundamental importância, tanto os publicados, como os manuscritos. As obras de memorialistas regionais,²⁰ quando devidamente analisadas, nos trouxeram informações importantes para o entendimento da história dessa região do Paraná na perspectiva dos conquistadores. Acrescenta-se a esse corpo documental os etnoconhecimentos preservados nas tradições orais dos Kaingang que vivem nas Terras Indígenas vizinhas aos Campos de Guarapuava, no esclarecimento da toponímia local. A eles, nossos agradecimentos.

20 Dentre muitos historiadores regionais que escreveram sobre a história da Real Expedição de Conquista de Guarapuava destacamos Franco (1943) e Macedo (1951).

UM MENINO DE SETE ANOS CHEGA AO FORTE DA ATALAYA EM AGOSTO DE 1812

Depois de instalada nos territórios indígenas dos Koran-bang-rê em Guarapuava, e rechaçada a investida dos Kaingang contra o Forte da Atalaya, em 29 de agosto de 1810, os soldados e demais componentes da Real Expedição de Conquista de Guarapuava²¹ passaram a ser atacados em emboscadas. Para conter esses ataques, o comandante Diogo Pinto ordenou ao Tenente-Coronel Manoel Antônio Rangel que vasculhasse os Koran-bang-rê, localizasse as aldeias Kaingang, aprisionasse suas lideranças e as levasse para o Forte da Atalaya. A escolta do Tenente Rangel localizou os emãs (aldeias) Kaingang na extremidade oeste dos campos, nas margens do rio Sâgro-ro (Cavernoso). Lá ele capturou a família do cacique Engraye, depois batizado como Antonio José Pahy, e a levou para o forte, lá chegando em 29 de janeiro de 1812. Os filhos de Engraye foram os primeiros a receber o sacramento do batismo do padre Francisco das Chagas Lima, e essa liderança Kaingang iniciou as primeiras tratativas de aliança com os militares sediados na Fortaleza da Atalaya²².

Na sua convivência em Atalaya, Engraye começou a apreender a

língua dos fog (brancos) e a perceber as intenções de catequese do padre Francisco das Chagas Lima, mas também entrou em contato com a comandância militar do forte na pessoa do Tenente-Coronel Diogo Pinto e do seu imediato, o Capitão Antônio da Rocha Loures. Sua participação na vida cotidiana no forte o habilitou a lidar com uma série de utensílios, ferramentas e armamentos utilizados pelas tropas ali acantonadas, bem como o aprendizado da língua portuguesa.

As informações que ele e seus familiares recebiam começaram a ser repassadas para os diversos grupos Kaingang que tinham suas moradias fora de Atalaya, nos “sertões do continente”, como se dizia na época. Então, Engraye passou a ser o elo de ligação entre a Real Expedição e as lideranças Kaingang que estavam fora do Forte, e com isso as convenceu a ali se apresentarem, “por este modo os reduziu a virem-se entregar aos Portugueses” (Lima, 1821, p. 1).

Em início de agosto de 1812, começaram a chegar ao acampamento militar da Atalaya os grupos familiares Kaingang. Conforme a contagem do padre Chagas Lima, foram 28 famílias e um total de 312 pessoas, de “duas Naçoens, hua de Camés, ou Camens, outra de Votorons” (Lima, 1821, p. 3).

Os grupos que o padre Chagas Lima chama de Camés eram os familiares que ocupavam os territórios desde as matas da Serra da Esperança, passando pelos campos da margem direita do Rio Jordão, até o fim deles no Rio Sâgro-ro (Cavernoso). E os denominados Votorons eram os grupos familiares assentados desde a margem esquerda do rio Jordão até o rio Iguazu, conhecidos como Campos do Pinhão, e nos territórios

da margem esquerda do Goyo-Covó (Rio Iguazu) até Palmas.

O menino Fuoc-xó (Victorino Condá), com idade aproximada de sete anos, pode ter chegado com sua família, vinda dos territórios a sudoeste, com os grupos familiares chefiados pelo cacique Candoi, e designados por Chagas Lima como Votorons. As informações que temos da sua família são as de que era, “filho de Erein e de sua mulher Guerein índios selvagens deste continente” (Lima, 1809a, p. 46) Os nomes de seus pais não aparecem em nenhum outro registro da Paróquia de N.S. do Belém de Guarapuava. Eles não receberam os santos óleos do batismo, não foram abençoados em cerimônia de casamento, e não receberam sacramentos de penitência em suas mortes. Também não temos informação de outros filhos desse casal sendo batizados na Capela de Atalaya ou no Oratório da Matriz de N.S. do Belém.

A documentação estudada indica que a família de Fuoc-xó (Victorino Condá), chegou ao Forte de Atalaya em agosto de 1812, e se retirou rapidamente com o alastramento das doenças que assolaram o Forte no segundo semestre de 1812 e primeiros meses de 1813. Nesse período, o padre Chagas Lima registrou a retirada de 229 indígenas para os seus territórios tradicionais. Os Kaingang/Camés, liderados pelo cacique Araicó, dispersaram para o vale do rio Dorin (Rio do Cobre), 17 léguas a Noroeste, enquanto que os Kaingang/Votorons, sob a liderança do cacique Candoi, em direção a Sudoeste do Forte, para além do rio Jordão.

O menino Fuoc-xó (Victorino Condá), nessa sua breve estada com os não indígenas, sobreviveu à “peste

horível, que prostou, em breves dias a maior parte dos índios; dos quais logo entrarão a morrer vários” (Lima, 1821, p. 5) Sua mãe Guerein, também pode ter sobrevivido à “peste” descrita pelo padre Chagas, na Relação de Índios da Freguesia de Guarapuava, a qual foi feita por Antônio da Rocha Loures em 1830. O nome Guerein consta ser de uma mulher de 65 anos, podendo ser a mãe de Fuoc-xó. (Loures, 1830, p. 2), mas não temos informações se seu pai Erein sobreviveu.

A presença do grupo Kaingang do cacique Candoi conecta a história deles com a história da sociedade campeira da 5ª Comarca de Curitiba e Paranaguá, em expansão para novos territórios, com a história da Capitania de São Paulo, e com a história da instalação da Corte Imperial no Rio de Janeiro, a partir de 1808. Essas conexões estão no quadro teórico indicado pela história social inglesa, reafirmada por Eric Hobsbawm, de que: “Não há povo sem história ou que possa ser compreendido sem ela. Sua história, como a nossa, é incompreensível fora de sua inserção em um mundo mais amplo” (Hobsbawm, 2013, p. 241). E, na perspectiva de uma antropologia universalista alinhada ao que defende Eric Wolf, da impossibilidade de tratar as sociedades humanas como sistemas independentes, onde nenhum grupo social, nenhuma comunidade, é uma ilha isolada, eles estão num mundo de “processos múltiplos interconectados”, e esses processos “se mueven simultaneamente en el nivel del sistema general circundante y en el micro-nivel” (Wolf, 2005, p. 15;39).

Foi nessa situação histórica de processos múltiplos e interconectados que Fuoc-xó (Victorino Condá) passou a agir. Ao mesmo tempo

que tinha que lidar com as lutas intertribais e faccionais, um dos elementos estruturantes da sociedade Kaingang, percebia que estava num “mundo mais amplo”, onde compreendia as diversas formas de invasão e ocupação de seus territórios pela elite campeira da Capitania de São Paulo e procurava formas de lidar com elas.

A VIDA ALTERNADA ENTRE O FORTE DA ATALAYA E OS TERRITÓRIOS TRADICIONAIS DO GOYO-COVÓ – 1812 A 1820

Da sua primeira visita, em agosto de 1812, até seu casamento, em fevereiro de 1820, Fuoc-xó (Victorino Condá) deve ter acompanhado os Kaingang/Votorons nas diversas vezes que se apresentaram no Forte da Atalaya. A documentação registra a chegada e/ou retirada deles em vários momentos.

Em junho de 1817, chegou ao Forte da Atalaya uma comitiva de 52 Kaingang/Votorons, sendo a maior parte de mulheres e crianças, e 14 homens. Vinham dos territórios do Goyo-Covó, onde tinham o cacique Candoi como liderança. Relataram ao padre Chagas que tinham sido atacados pelos Kaingang/Cayeres vindos dos Nerinhé – Campos das Laranjeiras. Nesse ataque, foi morto o cacique Candoi e mais 30 homens, bem como foram presas mulheres e crianças, que foram levadas para os Nerinhé. Os Kaingang/Votorons que chegaram a Atalaya eram os que tinham conseguido fugir, isto é, o que tinha restado do grupo de Candoi. Então, quando tinha doze anos, Condá viveu a experiência da

luta faccional intertribal e presenciou a morte do seu cacique e de mais trinta guerreiros em combate. Ele, então, teve que fugir e buscar refúgio no Forte da Atalaia. Assim, com doze anos estava se tornando adulto e aprendendo a ser um guerreiro Kaingang/Votoron.

Com a morte de Candoi, todas as 21 lideranças, chefes de clãs familiares, que tinham se apresentado em Atalaya em 1812, tinham morrido, fosse em combates como Candoi, fosse da “peste horrível” que continuou matando mesmo aqueles que se retiraram para os seus mais longínquos territórios (Lima, 1821, p. 7).

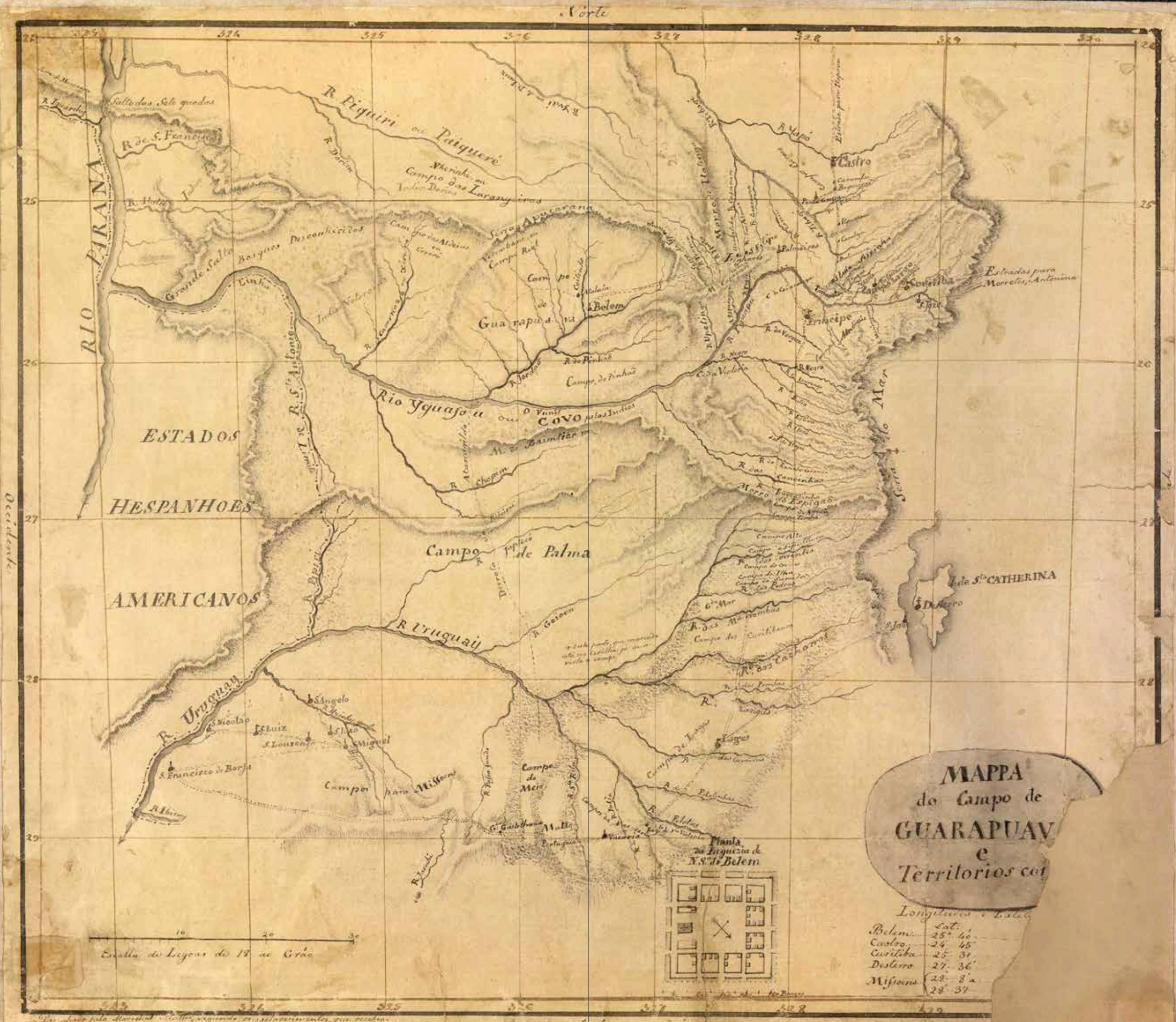
Em 1818, o padre Chagas Lima viajou a São Paulo para tratar, junto às autoridades, a questão das ordens emitidas para retirada da Real Expedição e de todo o trem real (homens e armas etc.) para o Quartel de Linhares, esvaziando assim seu trabalho de catequese junto aos nativos. Nas suas tratativas junto ao clero paulista, e com a influência deste na Corte, conseguiu reverter as ordens e levar de volta para o Forte da Atalaya o destacamento de soldados, parte dos armamentos, e a volta do serviço de catequese. Também conseguiu que a freguesia se tornasse a Paróquia de N.S. do Belém de Guarapuava com ele nomeado seu pároco. Na sua volta, em fevereiro de 1819, para agradar e atrair de volta os indígenas que tinham se afastado,

Mapa do Campo de Guarapuava e áreas adjacentes onde pode se observar os principais territórios Kaingang aqui tratados

Fonte — Mapa do Campo de Guarapuava e territórios (Müller, 1815)

21 Para as motivações e organização da Real Expedição até o desembarque das tropas, suprimentos e armamentos no Porto de Antonina PR, em julho de 1809, ver Mota (2023).

22 Sobre a marcha da Real Expedição de Conquista de Guarapuava desde o embarque das tropas no Porto de Santos SP, em julho de 1809 até a captura e transferência da família do cacique Engraye (Antonio Jose Pahy) para o Forte de Atalaia em janeiro de 1812, ver Mota (2022).



MAPPA
do Campo de
GUARAPUAV
e
Territorios cot

Longitudes e Latitudes

Belém	25° 46'
Castro	24° 45'
Castilha	25° 31'
Desterro	27° 36'
Misiones	28° 31'

Escala de Leguas de 10 de Graos

Nota sobre a latitude e longitude de alguns pontos, que se acham

MLC 23,5,20

trouxe de São Paulo 900 varas²³ de pano de algodão para confecção de vestuários. A notícia de distribuição de brindes espalhou e trouxe à vila de Guarapuava, mais uma vez, os Kaingang/Votoron. Desta vez vieram apenas buscar seus vestuários e não deram espaço para padre Chagas lhes falar de vida civil e religiosa: imediatamente voltaram para seus territórios, levando toda sua gente e mais dois Kaingang/Camés já batizados (Lima, 1821, p.13).

Os caminhos percorridos pelos Kaingang/Votorons, em suas visitas ao Forte de Atalaia, depois nomeado Aldeamento, eram as trilhas seculares por onde eles transitavam no manejo de seus territórios. Incluía os campos abertos com capões de pinheiro (*Araucaria angustifolia*), onde praticavam a caça e a coleta de pinhões, as áreas de mata mais fechada próximas às corredeiras dos rios onde praticavam a agricultura de coivara com o cultivo de milho, feijões e abóboras, e o leito dos rios e riachos nas corredeiras, onde armavam seus paris de pesca e tinham abundância de peixes.

Quando a Real Expedição instalou o Forte da Atalaia, em junho de 1810, entre os rios Coutinho e Lageado, dois desses caminhos passaram a ser utilizados com mais frequência. O primeiro servia aos grupos assentados na margem esquerda do Goyo-Covó (rio Iguaçú), hoje município de Chopinzinho, Mangueirinha e outros, e aos grupos assentados na margem direita do Goyo-Covó (rio Iguaçú), entre os rios Sãgroro (Cavernoso) e Goyo-quimim (Jordão), onde hoje se encontra a cidade de

Candói, homônima do cacique Candói. Para chegar ao Forte de Atalaya, os que vinham do Sul atravessavam o Goyo-Covó nas proximidades de onde se ergue hoje a Usina Hidrelétrica de Segredo, seguiam em direção nordeste pelos campos divisores das águas dos rios Sãgroro (Cavernoso) e Goyo-quimim (Jordão), até um abarracamento criado pelos soldados da Real Expedição chamado de Campo Real, hoje localidade de Lagoa Seca nas margens da BR 277, e dali, em direção a leste até o Forte da Atalaya.

O segundo servia aos Kaingang/Votorons assentados ao sul do Goyo-Covó (rio Iguaçú), hoje municípios de Cel. Domingos Soares, Bituruna, Porto União, Caçador, Gen. Carneiro, Palmas; e aos grupos assentados nos territórios da margem direita do Goyo-Covó (rio Iguaçú) desde o rio Goyo-quimim (Jordão) até as escarpas da Serra da Esperança, nominados na época de Campos do Pinhão, Campos de Águas Bellas. Vindos do Sul atravessavam o Goyo-Covó nas corredeiras onde está hoje a UHE Foz do Areia, seguiam em direção norte pelos Campos do Pinhão, entravam nos Campos de Águas Bellas, atravessavam o Goyo-quimim (rio Jordão) e chegavam ao Forte de Atalaya, e depois de 1819 na Freguesia de Guarapuava.

Esses territórios Kaingang, que margeavam o Goyo-quimim (rio Jordão), foram explorados logo que a Real Expedição de Conquista de Guarapuava subiu a Serra da Esperança e chegou aos campos no dia 17 de junho de 1810. Antes mesmo de se instalarem de forma definitiva no abarracamento de Atalaya, escolhido como local mais apropriado em 2 de julho, o Comandante Diogo Pinto

explorou aqueles campos num percurso de 70 quilômetros.

A 15 de junho marchei do quartel da Esperança para o campo, onde cheguei a 17, dia da Trindade. Apesar de muito frio e gelo, fiz construir a 18 uma abreviada ponte no rio Coitinho e a 19 prossegui pelo campo em cuja derrota fiz uma curta exploração de 9 a 11 legoas (Portugal, 1977 [1811], p. 8).

A segunda exploração ocorreu entre 27 de março e 15 de junho de 1811, feita por uma escolta comandada pelo Tenente Manuel Soares do Valle. Ele seguiu do Forte da Atalaya em direção a oeste, até próximo do rio Sãgroro (Cavernoso), num cemitério Kaingang que denominou “Sepultura do gentio”. Depois, rumou para o sudoeste até o rio Jordão, por onde subiu pela sua margem direita, passou pela confluência do rio Pinhão até a chegar a outro ribeirão menor, o qual denominou de Santa Fé (hoje rio Taguá). Então, percorreu sua margem esquerda até sua cabeceira, encontrou o rio Pinhão, por ele desceu até encontrar novamente o rio Jordão por onde seguiu até chegar às proximidades do Forte de Atalaya. Nesse percurso, o Tenente Manuel S. do Valle delineou em seu mapa os Campos do Pinhão situados nas margens esquerda dos rios Pinhão e Jordão (Valle, 1811). Ele só não conseguiu descrever melhor esses campos porque os percorreu no inverno, como informou o Pe. Chagas Lima.

O Tenente Manuel Soares não viu, se não de longe, o fundo do campo denominado Pinhão, nem dá a menor notícia dos dous serros q se avisão do alto da divisa, onde

parece terminar este, (...) Como o tempo da sua exploração foi chuvoso, e de garoas continuas não pode estender suas visas ao longe, e a final ainda esse fundo está por indagar-se: o q. so se fara qdo formos embarcados, ou tivermos lugar de ir por terra (Lima, 24/06/1811).

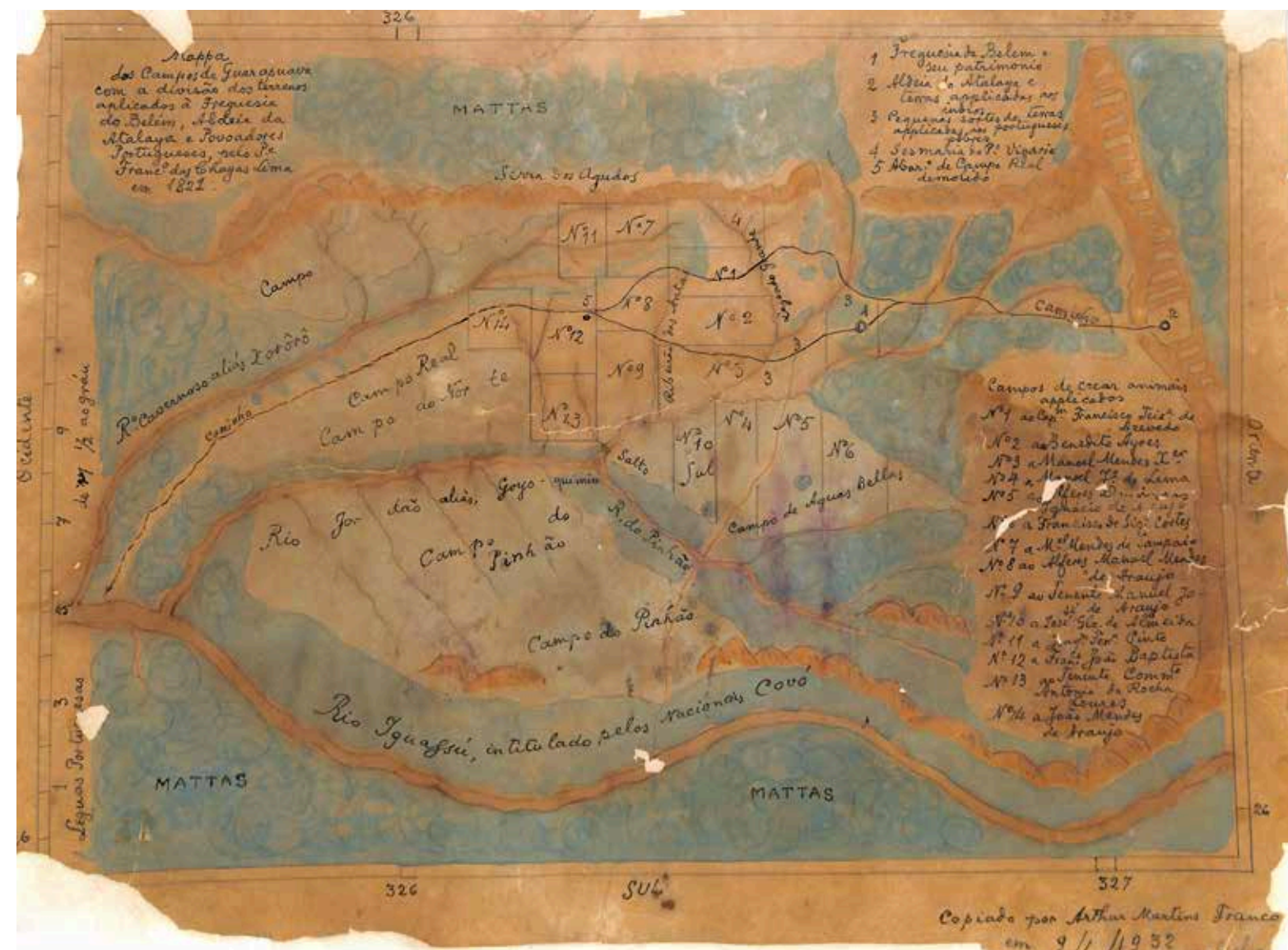
As informações de Diogo Pinto de 1810, as informações e a “Planta” de Manuel Soares do Valle feita um ano depois, e as informações fornecidas pelos Kaingang/Votorons, possibilitou ao padre Chagas Lima

confecionar seu “Mappa dos Campos de Guarapuava”, em 1821, com maiores detalhes, incluindo nela a toponímia Kaingang dos seus territórios.

Se a documentação dos primeiros trinta anos do século XIX registram a presença dos Kaingang assentados e manejando esses territórios lindeiros do médio Rio Iguaçú, entre a confluência do rio Jordão a jusante e o rio D’Areia a montante, os dados arqueológicos confirmam essa presença em termos espaciais e dão profundidade temporal a essa

ocupação. Os ancestrais dos Kaingang, aos quais pertencia o jovem Fuoc-xó (Victorino Condá), ocupavam e manejavam esses territórios há pelo menos mil anos antes do presente.

Os resquícios dessa presença passaram a ser registrados desde a década de 1960, quando ocorreram as primeiras prospecções arqueológicas na região de União da Vitória, e depois, na década de 1980, foram acrescidas com os estudos arqueológicos realizados por ocasião da construção das hidrelétricas da Usina



Mappa dos Campos de Guarapuava com a divisão dos terrenos aplicados à Freguesia do Belém, Aldeia da Atalaya e povoadores portugueses, pelo Pe. Francisco das Chagas Lima em 1821

Fonte — Museu Paranaense. <http://www.pergamum.cultura.pr.gov.br/pergamum-seec/vinculos/0001ca/0001ca57.jpg>. Acesso 26 ago. 2023.

23 Antes da implantação do sistema métrico, a medida vara era utilizada para medidas lineares, e equivalia a cinco palmos, em torno de 1,1 metro.

Gov. Bento Munhoz da Rocha Neto, conhecida como Foz do Areia, e a Usina Hidrelétrica de Salto Segredo. Seguiram-se inúmeros outros estudos realizados para implantação de hidrelétricas menores nos afluentes, e estudos relacionados à construção das linhas de transmissão de energia, e outros empreendimentos.

Nesses últimos 50 anos, a literatura arqueológica consolidou como pertencentes aos Jê do Sul (Kaingang e Xokleng) os vestígios resultantes de casas semisubterrâneas, dos mounds/enterramentos, de praças cerimoniais, bem como de pinturas e gravuras estampadas em paredes rochosas, dos parí – armadilhas de pesca²⁴ nas corredeiras de rios e riachos. Nesses locais, e em outros sítios de habitação, são encontradas vasilhas cerâmicas e/ou fragmentos delas fabricados pelas antepassadas das mulheres Kaingang e classificadas pela arqueologia como Tradição Itararé²⁵.

Esses marcadores da cultura material dos Kaingang são encontrados nas localidades onde estavam os Kaingang nominados de Votoron pelo padre Chagas. Nos territórios manejados pelos grupos liderados pelo cacique Candoi: entre os rios

Sâgroro (Cavernoso), Goyo-quimim (Jordão) e margem direita do Goyo-Covó (rio Iguaçu), onde estão hoje os municípios de Porto Barreiro, Candoi e Foz do Jordão, temos o registro de 41 sítios. Nos campos do Pinhão e Águas Bellas na margem direita do Goyo-Covó (rio Iguaçu), desde o rio Goyo-quimim (Jordão) até as escarpas da Serra da Esperança, nos municípios de Guarapuava, Pinhão e Reserva do Iguaçu, foram registrados 38 sítios. E nos territórios chamados de Goyo-Covó, ao sul do rio Iguaçu, hoje municípios de Chopinzinho, Mangueirinha, Cel. Domingos Soares, Bituruna, Porto Vitória, Palmas, há o registro de 53 sítios.

(Ver TABELA 1 ao lado)

Os dados arqueológicos referenciam 132 sítios nos territórios apontados pela documentação do início do século XIX como de ocupação e manejo dos Kaingang. Dois deles foram datados: um, bem próximo ao Forte da Atalaya, alcança datas em torno de 700 anos AP (antes do presente) e outro na foz do rio Jordão que ultrapassa 900 anos AP.

(Ver TABELA 2 ao lado)

O sítio Eixo da Barragem Fundão 7 é representativo da ocupação Kaingang no médio rio Iguaçu. Está próximo a uma série de corredeiras no rio Jordão, e foi, com certeza, um assentamento utilizado no manejo das armadilhas de pesca, os parí. Essa atividade era realizada a partir do fim do verão e início do outono, em meados de março em diante, quando as águas dos rios começam a baixar e terminava o período da piracema, da desova e reprodução, e

os peixes começavam a descida dos rios e riachos, onde eram facilmente capturados em suas armadilhas – uma época de fartura de proteína animal. Também nessa época começava a coleta de pinhões e a captura de animais nas matas das encostas dos rios.

O sítio, Arroio do Tanque, onde foram identificados fragmentos cerâmicos da Tradição Itararé relacionada aos Kaingang, está próximo (3 quilômetros) de onde foi construído o Forte da Atalaya. Localiza-se em uma área elevada acima de 1.000m de altitude, distante de rios, podendo, provavelmente, ter sido um assentamento utilizado em épocas de coleta de pinhões.

A distribuição dos sítios arqueológicos no médio rio Iguaçu e afluentes, e nos campos mais distantes de cursos d'água, evidenciam a espacialidade da ocupação Kaingang. Já os dados de datação desses sítios, realizados até o momento, mostram a profundidade temporal dessa ocupação, que ultrapassa 900 anos antes do presente. Isso nos leva a crer que os ancestrais de Fuoc-xó tinham conhecimentos da fauna, da flora, do regime climático, e manejavam os usos dos recursos ambientais dos seus territórios propiciando bem viver aos membros da sua sociedade. A riqueza de seus territórios e o conhecimento que tinham dela lhes dava autonomia para permanecer e/ou se afastar do Forte da Atalaya conforme suas conveniências.

24 Sobre essas armadilhas de pesca utilizadas pelos Kaingang, ver Mota (2022).

25 A possível correlação das tradições ceramistas Itararé, Casa de Pedra e Taquara com as populações Jê no sul do Brasil - Kaingang e Xokleng - é apontada, com certa cautela, por alguns pesquisadores do PRONAPA, no caso do Paraná, por Igor Chmyz (Chmyz, 1963; Chmyz, 1964; Chmyz, 1967; Chmyz, 1968). Mas, foi Tom O. Muller Jr, quem propôs em 1978, que: "(...) as Tradições Cerâmicas Itararé e Casa de Pedra são sub-tradições de uma única tradição cerâmica associada com a utilizada pelos povos de fala caingang-xokleng conhecidos historicamente" (Miller, 1971). Desde então, diversos arqueólogos têm relacionado às populações que fabricaram artefatos cerâmicos, definidos como Tradições Itararé, Taquara e Casa de Pedra, com os ancestrais das populações Jê no sul do Brasil.

TABELA 1 — SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS RELACIONADOS AOS KAINGANG NOS MUNICÍPIOS LINDEIROS AO MÉDIO RIO IGUAÇU

MUNICÍPIO	QTDE	REFERÊNCIAS
Porto Barreiro ¹	16	Chmyz, 1981;
Candoi	6	Parellada, 2005
Foz do Jordão ²	19	Chmyz, 1981; Chmyz, 1995; Parellada, 2005; Parellada, 2016
Guarapuava	1	Arqueologista, 2019
Pinhão	25	PARELLADA, 2005; PARELLADA, Et Al. 1988a, B, C; PARELLADA, 1999a
Reserva do Iguaçu	12	Chmyz, 1994; Chmyz, 1995;
Chopinzinho,	6	Chmyz, 1981
Mangueirinha	12	Chmyz, 1994
Cel. Domingos Soares	4	Origem Arqueologia, 2015; SCHWENGBER, V. L. Et Al. 2016
Bituruna,	24	Chmyz, 1968; Chmyz, 1971; Chmyz, 1964; Aroeira, 2015
Porto Vitória,	2	Chmyz, I. 1981
Palmas	5	Chmyz, I. 1994
Total de Sítios Arqueológicos	132	

FONTE — ELABORADA PELO AUTOR

(Foram considerados os sítios arqueológicos cadastrados no CNSA do IPHAN, http://portal.iphan.gov.br/sgpa/cnsa_resultado.php, e os registrados em publicações e relatórios arqueológicos. Por convenção dos arqueólogos, o presente é 1950, assim todas as datações AP – Antes do Presente significam antes de 1950)

1 O município de Porto Barreiro foi criado pela Lei Estadual nº 11.248, em 13 de dezembro de 1995, quando foi desmembrado de Laranjeiras do Sul. Os sítios arqueológicos prospectados na época da construção da UHE de Salto Santiago, no início dos anos de 1980, estão cadastrados no CNSA no município de Laranjeiras do Sul. As coordenadas de localização são por aproximação utilizando os dados de Chmyz, 1981.

2 O município de Foz do Jordão foi criado através da Lei Estadual nº 11.250, de 15 de dezembro de 1995, quando foi desmembrado de Candoi, que se desmembrou de Guarapuava em 27 de agosto de 1990, pela Lei Estadual nº 9.353. Os sítios arqueológicos prospectados na época da construção da UHE de Salto Santiago, no início dos anos de 1980, estão cadastrados no CNSA no município de Guarapuava. As coordenadas em UTM dos dados de I Chmyz (1981), e JC Chmyz (1995), são por aproximação, utilizando croquis presentes nos Relatórios, e as de Parellada (2005), conforme coordenadas apresentadas na publicação.

TABELA 2 — SÍTIOS ARQUEOLÓGICOS RELACIONADOS AOS KAINGANG COM DATAÇÕES

MUNICÍPIO	NOME DO SÍTIO E COORDENADA UTM	NÚMERO CNSA	DATAÇÃO AP	REFERÊNCIA
Guarapuava	Arroio do Tanque 22J 445724 m E 7203974 m S		710 +-30	ARQUEOLOGÍSTICA, 2019, p. 1-5
Foz do Jordão	Eixo da Barragem Fundão 7 22J E:398840 N:7156460		922 +- 33	PARELLADA, 2016: 159

FONTE — ELABORADA PELO AUTOR

O BATISMO DE FUOC-XÓ (VICTORINO), SEU CASAMENTO COM FAC-XÓ E PÁ (RITA DE OLIVEIRA) E O RETORNO AOS CAMPOS DO PINHÃO E ÀS MARGENS DO GOYO-COVÓ

Num sábado pela manhã, dia cinco de fevereiro de 1820, o padre Francisco das Chagas Lima reuniu os presentes na Capela da Aldeia da Atalaya, em Guarapuava, para batizar solenemente um jovem Kaingang chamado de Fuoc-xó. Após receber os “santos óleos”, ele foi nominado de Victorino. Tinha, nessa data, entre quinze e dezesseis anos, era filho de “Erein e sua mulher Guerein, índios selvagens deste continente”, conforme anotou o padre Chagas no seu livro de batismo (Lima, 1809a, p. 46). Naquele sábado foi realizado apenas o batizado de Fuoc-xó, que teve como padrinho o tenente Antônio da Rocha Loures, comandante das forças da Real Expedição acantonadas em Guarapuava.

Nesse mesmo dia, na mesma Capela, o padre Chagas Lima também realizou o casamento de Fuoc-xó (Victorino) com Fac-xó e Pá (Rita de Oliveira). Ela deveria ter em torno de dezoito a vinte anos, era filha de Ionguebú e de sua mulher Üofé. Tinha sido casada com o cacique Engrayê – conhecido pelos guarapuavanos como Antônio Jose Pahy²⁶. Foram testemunhas desse casamento o Tenente Antônio da Rocha Loures e

26 Engrayê foi a principal liderança Kaingang no Forte da Atalaya de 1812 até 1819, quando foi morto em combate, em abril de 1819, por ocasião de sua expedição para aprisionamento de mulheres e crianças aos territórios dos índios chamados de Tac-Taias, a “26 léguas em distância da Atalaya” (170 Km aproximadamente) nas margens do rio Ytatu (Cantú) (Lima, 1821, p.13).

o ajudante de cirurgia Gabriel Jose Mendes (Lima, 1809c).

Quando do seu casamento, Fuoc-xó (Victorino) já estava morando desde 1819 em Atalaya. Lembremos que, em 1818, o padre Chagas Lima tinha viajado para São Paulo para resolver as questões relacionadas à transferência da Real Expedição do Forte de Atalaya para o quartel de Linhares. No seu retorno, trouxe brindes para agradecer e atrair de volta os grupos Kaingang, que tinham se afastado. Nessa visita, o jovem Fuoc-xó acabou por ficar no Aldeamento. Conforme o padre Chagas, ele “(...) se instruiu na Doutrina Christã, passado o tempo de catecumenado, foi batizado, tomando no Baptismo o nome Vitorino, e cazou com a viúva do falecido Cap. Antonio José Pahy, o qual viveu em boa paz hum ano, pouco ou mais” (Lima, 1821, p. 10).

No ano seguinte, em 1821, “vierão ocultamente a Atalaya alguns índios Votorons” e convenceram Fuoc-xó a acompanhá-los para suas aldeias além do rio Jordão. Nas palavras de Chagas Lima, ele “miseravelmente cedeo a sedução” e levou consigo sua mulher legítima Fac-xó e Pá (Rita de Oliveira), mas não levou as filhas dela com Engrayê: as meninas Cavén (Margarida), de sete anos, e Lourença, de três anos, ficaram com o irmão Netxian (Francisco) e a irmã Gatan (Barbara) (Lima, 1821, p. 16)²⁷. E o que deixou o padre Chagas Lima irritado foi que ele levou consigo mais dois índios Kaingang/Camés de nome Herimbanc (Nicolau) e Enderá (Miguel) tendo eles deixado suas mulheres “legítimas” na aldeia da Atalaya. Essa retirada ocorreu em

27 Sobre a trajetória das filhas de Rita Fac-xó com Engrayê (Cacique Pahy) ver Campos e Santos (2016, p. 26).

1821, um ano após seu casamento, e está relacionada com a troca da liderança indígena em Atalaya. Tinha assumido a chefia do aldeamento o cacique Luís Tigre Gacom.

As notícias da evasão e da vida dos três jovens guerreiros Kaingang nos campos do Pinhão chegou ao padre Chagas tempos depois. Eles tinham se associado a outras mulheres, cada um com duas mulheres “pagans, ou mais como bem lhes pareceo” (Lima, 1821, p. 10). O afastamento de Fuoc-xó (Victorino) da aldeia de Atalaya, evidencia seu não alinhamento com a liderança de Gacom, com o qual não tinha parentesco e/ou aliança política. Este cacique inclusive se ofereceu ao padre Chagas para ir “buscar e reduzir” (Lima, 1821, p. 10), isto é, trazê-los de volta para Atalaya.

A VIDA NOS CAMPOS DO PINHÃO E NAS MARGENS DO GOYO-COVÓ — 1821 A 1825

Ao convidar para padrinho de batismo e testemunha de seu casamento o tenente Antônio da Rocha Loures, Fuoc-xó (Victorino) tinha estabelecido alianças externas com os militares da Real Expedição no Forte de Atalaya. Depois de casado e com sua retirada para os seus territórios originários, passou a construir suas alianças internas junto aos Kaingang/Camés do clã de sua esposa Fac-xó e Pá (Rita de Oliveira), e com os Kaingang/Votorons nos Campos do Pinhão e Goyo-Covó através dos clãs de suas novas esposas. Nessa nova fase de sua vida, ele ampliou sua família, “associou a sua mulher legítima, outra pagã de nome

Iagnivé” (Lima, 1821, p. 14). Dessa união não temos informações se teve filhos e o destino dessa jovem não aparece nos documentos da época.

Em 1819, a Real Expedição, soldados e demais moradores não indígenas que viviam no Forte da Atalaya tinham se mudado para a Freguesia de N.S. do Belém de Guarapuava, a aproximadamente dez quilômetros de distância, deixando o antigo Forte como Aldeamento para os Kaingang comandados pelo cacique Luiz Tigre Gacom. Mas os Kaingang/Votorons do Sudoeste continuaram suas visitas aos militares e ao padre Francisco das Chagas Lima, então na recém-criada freguesia de Guarapuava. Assim noticiou Chagas Lima a visita de “36 índios pagaons e semibárbaros daqueles Votorons q dali se ausentarao em 1819 depois q receberão o vestiário q naquele anno se distribuiu” (Lima, 1822, p. 1). O padre diz não saber das intenções dessa visita, mas temia que eles seduzissem os indígenas já batizados a abandonarem o aldeamento e os seguissem para os “certoens”.

Os Kaingang/Votorons visitavam a freguesia de Guarapuava, ganhavam presentes²⁸, batizavam seus filhos menores, iniciavam sua catequização, e, em seguida, abandonavam tudo e voltavam para seus emãs nos Campos do Pinhão ou nas margens do Goyo-Covó, onde suas “ocupações eram a dança e a pesca” (Lima, 1842, p. 49). Isso causava desânimo ao padre Chagas que relatou sua dor de

28 Na sua Memória publicada em 1842, padre Chagas Lima elenca o que seriam esses presentes para quem frequentasse a catequese: “taes como rosários, verônicas, estampas de santos, missangas, fitas, espelhos e outras quinilharias, e, na falta disso assucar e rapaduras, e assim eram diariamente convocados para a igreja ao toque do sino” (Lima, 1842, p. 58).

(...) ter visto em 1823 a horda dos Votorons, composta de 121 indivíduos, entre os quais se contavam 58 babtizados, se desmembrarem da Aldeia da Atalaya, indo acoutar 16 ou 18 léguas em distancia para as partes do Sul, embrenhada nos bosques anexos aos campos que se chamam do Pinhão (Lima, 1826, p. 3).

Mas o contrário também ocorria. Em maio de 1822, os Kaingang/Votorons receberam a visita dos Kaingang/Camés de Guarapuava comandados por Luiz Tigre Gacom, que lhes convidou para engrossar sua escolta que iria atacar os Kaingang/Dorins nos Nerinhé. Estes, sabedores da expedição de Gacom, se retiraram de suas aldeias, e Gacom, não conseguindo encontrá-los, retornou para Atalaya. No caminho de volta foi encontrando vestígios das emboscadas que os Kaingang/Dorins tinham preparado (Lima, 1825, p. 3).

A vingança dos grupos dos Nerinhé aconteceu em novembro de 1822, quando oito ou dez guerreiros Kaingang/Dorins, no meio da noite, entram na Aldeia da Atalaya e foram direto para casa de Doiangrê (Jacinto) e mataram ele e sua mulher a bordoadas. Doiangrê era uma das principais lideranças que apoiavam o cacique Gacom. E em abril de 1825, os Kaingang/Dorins atacaram e destruíram a Aldeia da Atalaya, matando 28 pessoas, dentre eles o cacique Luis Tigre Gacom e suas principais lideranças.

Em fins de 1825 temos notícias da invasão dos Campos do Pinhão por fazendeiros vindos de fora da freguesia de Guarapuava. Era a expansão da elite campeira para uma nova área de pastagens naturais até então ocupada pelos ancestrais de Fuoc-xó

(Victorino). O padre Francisco das Chagas comunicou essa invasão ao Presidente da Província, o Sr. Lucas Monteiro de Barros, em maio de 1825, e solicitou que ele expedisse

(...) ordem expressa, para que todos aquelles moradores ou forasteiros, que entrarão para o Campo do Pinhão, com ordem ou aprovação do comandante, ou sem hua cousa ou outra, dahi se retirarem trazendo seus gados (Lima, 1825, p. 12).

O padre Chagas temia que os ocupantes daqueles campos pudessem fazer “algua acção imprudente que pareça rompimento da paz, (...) com os Votorons que ahi tem seu couto” (Lima, 1825, p. 12). As ordens foram emitidas, mas a invasão continuou. Os Kaingang/Votorons foram se afastando das novas fazendas ali implantadas, e Fuoc-xó (Victorino), com sua família ampliada, retornou à Freguesia de Guarapuava.

Nesse ambiente de lutas faccionais e de luta contra os invasores, o jovem guerreiro Fuoc-xó estava construindo sua liderança e se habilitando na arte da guerra.

O RETORNO À FREGUESIA DE GUARAPUAVA EM 1826

Em início de 1826 Fuoc-xó (Victorino) volta novamente à freguesia de Guarapuava. Ali, no dia 23 de abril, no Oratório da Igreja Matriz, o padre Chagas Lima batizou solenemente e pôs os santos óleos no seu filho Fanguinbanc (Francisco), de dez meses de idade. Esse menino era fruto de seu relacionamento com Venhuhé (Delfina), uma das mulheres que vivia com ele nos campos do Pinhão.

Para padrinho da criança, ele convidou o jovem Francisco Ferreira da Rocha Loures, então solteiro, com dezoito anos de idade, morador da freguesia e filho do Capitão Antônio da Rocha Loures. (Lima, 1809a) Dessa forma, Fuoc-xó renovava sua aliança com a família dos Rocha Loures, a qual detinha o comando militar em Guarapuava naquela época.

No meio do ano de 1826, ele viu chegar à freguesia de N.S. do Belém de Guarapuava vários grupos Kaingang/Dorins vindo dos Nerinhé – Campos da Laranjeiras. Nesse ano, eles fizeram três visitas: em março, maio e julho. Nelas, conversaram com as autoridades locais “oferecendo-se e pedindo” (Lima, 1826, p. 4) para serem admitidos na Freguesia.

Os Kaingang/Dorins queriam ter acesso aos bens da sociedade campeira. Depois de destruírem a Aldeia de Atalaya e matar as lideranças e o cacique Luiz Tigre Gacom, traçaram a estratégia de aproximação. Fuoc-xó (Victorino) deve ter presenciado essas visitas e as conversas trocadas. Ele sabia que as “vontades de aproximação” apresentadas pelos Kaingang/Dorins eram efêmeras e fugazes, porque logo que conseguissem seus brindes eles retornariam aos Nerinhé. Seu grupo, os Kaingang/Votoron, já tinha feito isso várias vezes. Mas ele sabia também que as autoridades de Guarapuava eram ávidas na busca de novos aliados indígenas e utilizavam-se de suas divergências para enfraquecê-los e apossarem-se de seus territórios. A aproximação dos Kaingang dos Nerinhé com as autoridades da Freguesia representava um perigo para os Kaingang aldeados. Ele observou as ações deles e aguardou a oportunidade para agir.

Enquanto isso, continuou a ampliar sua família e a ter novos filhos com novas mulheres²⁹. Quase um ano depois, no dia 5 de março de 1827, ele estava de volta ao Oratório da Igreja Matriz de Nossa Senhora do Belém de Guarapuava para batizar outro menino, de nome Gueinpranc (João). O menino, de um ano de idade, era filho de um relacionamento com outra mulher, chamada Fuecô (Catarina), foi batizado solenemente e recebeu os santos óleos do padre Chagas de Lima. Os padrinhos foram novamente escolhidos com esmero para reforçar sua aliança com o Capitão Antônio da Rocha Loures. Assim, convidou como madrinha a sexta filha do Capitão, Maria Francisca Rocha Loures, e para padrinho o marido dela, João Carvalho de Assunção (Lima, 1809a). O menino Gueinpranc (João) teve uma vida curta, pois faleceu no ano seguinte, em 22 de agosto de 1828, e foi sepultado no cemitério da Freguesia (Lima, 1809c).

Passados três meses, em 16 de junho, ele estava de novo Igreja Matriz de N.S. do Belém, agora para batizar sua filha recém-nascida, de doze dias, que recebeu o nome de Theresa. Essa menina era sua filha com Venhuhê (Delfina), com quem ele já tinha outro filho Fanguinbanc (Francisco). Mas o padre Chagas Lima fez questão de anotar no seu Livro de Batismo que ela era solteira, porque, para ele, Fuoc-xó tinha como mulher legítima apenas a Fac-xó e Pá (Rita de Oliveira), casamento celebrado por ele em fevereiro de 1820. Dessa vez, ele resolveu convidar para madrinha da menina Theresa uma índia de nome

29 Sobre questões de parentesco e política indígena, ver Fernandes (2003).

Iagnan (Genoveva), que era casada com Felix Pereira, e para padrinho convidou Manuel Ribeiro da Silva. Com isso, ele estendia seus laços de compadrio com famílias Kaingang e com moradores não indígenas pobres da Freguesia de N.S. do Belém.

Apesar de ter filhos com Venhuhê e Fuecô, Fuoc-xó continuava casado com Fac-xó e Pá. Com ela, teve uma filha de nome Durá (Leocádia), que foi batizada em 16 de agosto de 1827, quando já tinha 4 anos. Foi um batismo solene, mas em casa particular “por causa de enfermidade” (Lima, 1809a, p. 73). Devido à pressa em batizar a pequena Durá, que estava doente, ela teve um padrinho único, o Diretor da Aldeia, Manuel Antônio Vila Nova.

Assim estava a vida de Fuoc-xó (Victorino Condá) quando do seu retorno dos Campos do Pinhão para a Freguesia de N.S. do Belém de Guarapuava, em 1826. Com idade aproximada de 22 anos, com 4 filhos menores e relacionando-se com três mulheres, ele buscava ampliar suas alianças com as autoridades e moradores indígenas e não indígenas da freguesia, e buscava se firmar como liderança do seu povo que estava aberta com a morte de Luís Tigre Gacom.

OS TRABALHOS NAS ROÇAS REIÚNAS E O ATAQUE AO GRUPO DE KAINGANG/DORINS HOSPEDADO NA FREGUESIA

Com filhos para criar e uma família para sustentar, Fuoc-xó (Victorino) conseguiu uma ajuda com seu padrinho Antônio da Rocha Loures, e passou a trabalhar como assalariado da Real Expedição nas roças

reíunas. Junto com ele estavam mais treze homens dos grupos Kaingang/Camés e Kaingang/Votorons.

No início de outubro de 1827, os Kaingang/Dorins chegaram novamente na Freguesia de Guarapuava. Eram considerados “bárbaros” por ainda não terem sido catequisados e tinham toda a atenção do padre Chagas Lima, que pretendia trazê-los à cristandade. Eles tinham o costume de visitar Guarapuava em busca de bens e utensílios de ferro, e dessa vez vieram num grupo de vinte e duas pessoas: três homens adultos, quatro rapazes menores de 14 anos, dois menores de 7 anos, quatro mulheres mais velhas, uma mais jovem, cinco mocinhas, duas crianças meninas, e uma criança de três anos. Prevendo conflitos com os Kaingang aldeados, o padre Chagas e o cabo Ellias de Araújo, que estava no comando da guarda, resolveram abrigá-los numa casa na Freguesia de Guarapuava, retirada da aldeia.

Apesar desses cuidados, os indígenas aldeados passaram a visitar o grupo de Kaingang/Dorins e: “Com

sobra de malícia se derão de grande amizade com os bravos, repetindo visitas sobre visitas e levando os homens e mulheres a roça reiuna onde estavam os trabalhadores” (Araujo, 1827, p. 1).

Passados alguns dias de fingida amizade, tornados conhecidos os homens Kaingang/Dorins pelos Kaingang/Camés e Votorons, aconteceu o massacre chamado de “destrutivo sucesso” pelas autoridades de Guarapuava.

(...) no dia 8 do corrente mez de Outubro deste presente anno de 1827, pelas honze oras da noite vieram sub-repticiamente pelos contornos desta Freguesia sertos facciosos q dirigindo se a Casa em q estavam apozentados os índios bravos e entrando nela depois de haverem posto de parte as mulheres assassinarão a golpes de fouces e facadas os três homens adultos e um rapaz menor de 14 anos, hua mulher q veio a sair pela porta (...) a matarão com duas facadas fazendo cair no mesmo lugar. (ARAÚJO, 1827, p. 1).

As mulheres atacadas, restabelecidas do susto, correram a dar parte ao vigário Chagas Lima, que se achava enfermo. Este acionou a guarda e correu para a casa onde hospedava os Kaingang/Dorins para dar extrema-unção aos mortos e batizar um dos feridos que ainda vivia, mas que logo morreu.

No dia seguinte, sepultaram os mortos e a guarda da vila, sob o comando do cabo Ellias de Araújo³⁰, que ordenou recolher todos que estavam trabalhando na roça reiuna. Dos 14 trabalhadores, 11 tinham fugido, logo, foram encontrados na roça apenas três homens: Fuoc-xó (Victorino) com sua mulher, Iotain (Manoel) com sua mulher, e um “pagão” de nome Xocang, também com sua mulher. Ficaram sabendo que, naquela noite, tinham fugido da roça

30 Ellias de Araújo tinha patente de cabo e estava no Comando Interino das forças militares da Real Expedição porque, um dia antes desse acontecimento, o Comandante Geral, o Capitão Antonio da Rocha Loures tinha partido de Guarapuava para os Campos Gerais em busca de um vigário para confessar o padre Chagas Lima, que estava adoentado.

TABELA 3 — TRABALHADORES DA ROÇA REIÚNA QUE FUGIRAM APÓS AO ATAQUE

DO RANXO DOS VOTORONS

1. Daniel = Morem, viuvo
2. Teles = Vengrem, cazado
3. Diogo = Xope, cazado
4. Veri seu irmão, soltero ainda pagão
5. Caprá outro irmão menor de 14 anos ainda pagão
6. Manoel Coquinbang outro irmão menor de 14 anos
7. Agostinho – Ia haim, casado

DO RANXO DOS CAMÉS

8. Casemiro – Herefeié cazado
9. Bruno = Ningrem, alcunha Leitinho, cazado
10. Henrique Futuin, cazado
11. Hermenegildo = Bronguia, por alcunha Ferrerinho, cazado

FONTE — ELABORADA PELO AUTOR COM BASE EM ARAÚJO (15/10/1827)

outros 11 indígenas, os quais tinham levado consigo suas foices. A Tabela 3, a seguir, lista os trabalhadores fugidos. De imediato as autoridades da Freguesia de Guarapuava concluíram que os onze fugitivos foram os responsáveis pelo assalto e mortes dos Kaingang/Dorins na noite de 8 de outubro de 1827. E os três que não fugiram, Fuoc-xó, Iotain e Xocang, ficaram presos como cúmplices. O cabo Ellias de Araújo desconfiou que: “(...) se hé q Vitorino Condá não foi o principal motor desta desordem” (Araújo, 1827, p. 3).

Acostumado a lidar com os Kaingang de uma perspectiva militar, o cabo Ellias de Araújo grafou o nome de Fuoc-xó (Victorino) com o nome que ele tinha adotado desde o seu regresso em 1826, o nome Kaingang Condá. Esse parece ser o primeiro documento onde aparece a grafia Victorino Condá. Dois meses antes, o padre Chagas, tinha registrado no seu livro de batismo o nome Kaingang de Vitorino como Fuoc-xó, como vinha fazendo desde 1820, quando o batizou e o casou. O cabo Ellias levantou a suspeita de ser Victorino Condá o principal motivador das mortes dos Kaingang/Dorins, tanto que o manteve preso como suspeito. Isso revela a liderança de Condá entre os Kaingang aldeados em Guarapuava, tanto entre os chamados Votorons, do qual ele fazia parte, como dos Camés, grupo da sua primeira esposa Fac-xó e Pá (Rita de Oliveira). Revelador dessa liderança também é o nome que ele estava utilizando e como ele era tratado pelos guerreiros Kaingang, o que não passou despercebido pelo cabo Ellias de Araújo.

A PRISÃO, O EXÍLIO, A FUGA DE SÃO PAULO E O RETORNO PARA A FREGUESIA DE GUARAPUAVA

As autoridades da Real Expedição oficializaram as ocorrências do ataque e morte dos Kaingang/Dorins às autoridades do governo provincial e enviaram Victorino Condá, seus guerreiros e famílias presos a ferro para São Paulo, “a fim de serem punidos” (Lima, 1842, p. 52).

A situação em Guarapuava após as mortes dos Kaingang/Dorins e a prisão de Victorino Condá e seus guerreiros era de extrema precaução. O soldado Francisco Manoel de Assis França, em uma carta escrita para sua mãe, em 10 de julho de 1828 (França, 1828, s.p.), descreveu a situação de sobressalto que vivia a população da freguesia. Dias antes eles tinham sido atacados por cinco “índios bravos”. Capturaram três deles e chumbaram os outros que escaparam, mas deixaram feridos a flechas dois moradores. A ameaça continuou, relatou o soldado, pois os “índios bravos” tinham “prometido nos matarem todos”, tanto que para se acautelar informou a sua mãe que tinha mudado sua cama para o armazém, uma construção de “pedra e cuberta de telha” não sujeita a incêndios. E assim que começava a escurecer, no toque da “Ave Maria fexo-me e conservo hua arma de fogo carregada” (França, 1828, s.p.).

O perigo de serem atacados pelos grupos Kaingang vindos dos Nerinhé – Campos das Laranjeiras, que estavam em busca de vingança dos seus parentes mortos em outubro de 1827, acentuou-se quando as autoridades da Real Expedição receberam ordens de São Paulo para “remeter todos os índios manços

que aqui se achassem”. (França, 1828, s.p.). Tinham sido “remetidos” para São Paulo capital, no mês de junho de 1828, vinte e cinco “índios e todos cazados e levarão suas mulheres e mains que forão a sima de 60 pessoas” (França, 1828, s.p.). Tinham ficado na freguesia de Guarapuava a metade dos índios aldeados, em torno de vinte homens e suas famílias, mas o soldado França não confiava neles para a defesa da freguesia. Para ele, esses homens eram “traidores”.

Dentre os levados para São Paulo devia estar Victorino Condá e seus companheiros que tinham participado do massacre dos Kaingang/Dorins em outubro de 1827. Provavelmente, o cabo Ellias de Araújo, que comandou a diligência, teve dificuldades para levar os sessenta indígenas para São Paulo. Alguns deles, talvez as lideranças, os chefes de família, tiveram que ir acorrentados. Essa informação foi confirmada pelo Capitão Antonio da Rocha Loures, em janeiro do ano seguinte, quando reclamou que: “As correntes e colares que forao nos índios o sargento não trouxe diz ele que ficara nesta cidade (São Paulo)” (Loures, 1829, s.p.). O Capitão queixou que as correntes que tinham sido trazidas pela Real Expedição em 1810 tinham sido levadas, e que ele não podia estar sem elas em Guarapuava. Em dezembro de 1829, essas “correntes e colares” utilizadas na condução dos Kaingang presos e dirigidos para São Paulo, ainda não tinham sido devolvidas ao armazém da Real Expedição em Guarapuava (Loures, 1829, s.p.).

A escolta com os presos passou pela vila de Itapetininga, onde o cabo Ellias de Araújo solicitou ao Sargento Mor Domingos Afonso Rosa recursos para poder seguir a

viagem. Foram lhe disponibilizados 4\$320 (quatro mil trezentos e vinte reais) para cobrir as despesas com a condução dos indígenas de Guarapuava a capital da província (Rosa, 1829, s.p.). Eles devem ter chegado à capital da província em julho de 1828.

Meses depois, na Sessão Ordinária do Conselho do Governo da Província de São Paulo, realizada em 4 de outubro de 1828, foi lido o discurso do presidente da província Dom Manuel Joaquim Gonçalves de Andrade. Nele há a avaliação que o governo provincial tinha sobre o serviço da catequese e civilização que era realizado em Guarapuava. Para o governo provincial paulista, os indígenas se retiravam para “suas antigas habitações no Sertão” quando era o tempo “próprio de trabalho”, isto é, quando era necessário o trabalho de preparação e cultivo das roças, e só apareciam de novo na vila “para consumirem o produto das colheitas de plantações a que se negavão, e erão feitas pelos jornaleiros pagos pela Fazenda Nacional” (Andrade, 1828, s.p.). Não se sujeitavam, pois, à vida “regular e bem ordenada”, como queriam as autoridades da Real Expedição e como pregava o padre Chagas em seus sermões sobre a catequese e civilização dos indígenas. Na avaliação do Conselho, os nativos só queriam viver à custa do Estado, e, além disso, “princiaram a massacrar cruel, e atraçoadamente a todos os índios bravos, que procuravam o Aldeamento” (Andrade, 1828, s.p.). O presidente da província repercutia as mortes dos Kaingang/Dorins pelo grupo dos Kaingang aldeados. Essa ação dos aldeados contra os “índios bravos”, na sua avaliação, embaraçava ou dificultava a “civilização do

grande número, que ainda existe nas mattas” (Andrade, 1828, s.p.).

Com essa avaliação negativa dos Kaingang aldeados em Guarapuava, ele informou o Conselho do Governo da Província de São Paulo que tinha tomado

(...) a deliberação de remove-los para esta Capital, onde eu os mandei vestir, e engajei alguns com particulares, vencendo um jornal razoável, e os mais enviei para o Cubatão a fim de trabalharem na Estrada, vencendo os homens o mesmo jornal de 360 rs (reais) por dia: arbitrado aos trabalhadores, e as mulheres o de 240 rs (reais), dando lugar para fazerem suas casas (Andrade, 1828, s.p.).

O presidente da província ainda ordenou que se organizasse, em Cubatão, um Aldeamento para os Kaingang trazidos de Guarapuava. No entanto, esse aldeamento deveria ficar sob as ordens do Inspetor da Estrada, porque não queria que se repetisse o que ocorria em Guarapuava, “visto que, quando se lhes proporcionasse arranchamento em outra parte, continuarião na sua vida ociosa, e errante, tendo a Fazenda Nacional de sustentá-los por muito tempo” (Andrade, 1828, s.p.).

O presidente Andrade presumiu que as roupas doadas, os salários pagos no trabalho na estrada de Cubatão a Santos, a concessão de parcelas de terras para fazerem as suas casas, a ordem para criação de um aldeamento e outros “afagos” e tratamentos, conseguiriam manter os Kaingang exilados na quente e úmida baixada santista. No entanto, “nem o melhor tratamento puderão obstar, que tanto os que para ali forão fugissem imediatamente, sendo

apenas apanhados quatro homens, e trez mulheres, que existem no Cubatão” (Andrade, 1828, s.p.). Fugiram tanto os que foram alocados no trabalho na estrada como aqueles que tinham ficado em casas particulares em São Paulo.

Em 3 de janeiro de 1829, o capitão Antônio da Rocha Loures, ao responder ofício do Presidente da Província de São Paulo, de agosto de 1828, informou-o que os “índios que fugirão dessa cidade (São Paulo) já se apresentaram nesta Freguesia (Guarapuava) cinco homeins e três mulheres” (Loures, 1829, s.p.). Explicou que não havia cumprido a ordem de enviá-los de volta presos para a capital porque eles estavam no sertão, e ele esperava que se juntassem a eles os outros fugitivos. Também explicou que não tinha as correntes para prendê-los, elas tinham ficado em São Paulo, “porque sem os ferros eles não vam” (Loures, 1829, s.p.). Em dezembro de 1829, Rocha Loures voltou ao assunto dos índios fugidos de São Paulo, alguns deles “tinham se apresentado” na freguesia de Guarapuava, mas a maior parte “deles logo fugirão p.o matto”, e “tem eles andado rondando varias casas q. estão nas vizinhanças desta freguesia” (Loures, 1829, s.p.).

A saga de Victorino Condá em São Paulo pode ser resumida assim: em junho de 1828, a escolta do cabo Ellias de Araújo partiu de Guarapuava levando consigo os sessenta Kaingang para o degredo em São Paulo. Em 30 de agosto de 1828, o governo de São Paulo enviou ofício ao comandante da Real Expedição, informando a fuga dos indígenas. Em outubro desse mesmo ano, o presidente da província discursou na reunião do Conselho de Governo e confirmou a fuga deles. Em 3

Nome	Estado	Sexo	Idade
Victorino Condá	©	B	25
Rita Taquexo sua mulher	©	B	30
Margarida filha		B	16
Luísa d ^a		B	11
Leocadia d ^a		B	7

Relação dos índios na Freguesia de Guarapuava em 19 de outubro de 1830
Fonte — Loures (1830)

de janeiro de 1829, o Capitão Rocha Loures escreveu ao governo paulista dizendo que os nativos já tinham se apresentado na freguesia de Guarapuava. Em menos de seis meses, tinham sido levados presos para São Paulo, de lá para o litoral, de onde tinham fugido e retornado a Guarapuava.

A fuga de Victorino Condá e os Kaingang exilados em São Paulo encerrou mais uma das tentativas das autoridades provinciais e das elites campeiras de “domesticar” ou “civilizar” os Kaingang. O processo de ocupação dos territórios indígenas pressupunha a transformação deles em cidadãos civilizados e catequizados na religião cristã. O discurso do Bispo e Presidente da Província paulista revela a intencionalidade de impor um sentido e de estabelecer o significado e valores da “ocidentalização do mundo”, da “modernidade”: com o trabalho e a formação moral dos cidadãos. Mas defesa dos seus territórios e de seus modos de

vida e o não querer a vida “regular e bem ordenada” oferecida pelas autoridades da província eram partes estruturantes do modo de pensar o mundo dos Kaingang. O discurso do Bispo/Presidente nos traz pistas e possibilidades, como indica Walter Benjamin, de nos apropriarmos de “reminiscências” da ação dos indígenas “tal como ela relampeja no momento de um perigo (...) fixar uma imagem do passado como ela se apresenta, no momento do perigo, ao sujeito histórico” (Benjamin, 1987, p. 224). Fugir do trabalho na estrada de Cubatão e fugir do trabalho doméstico em casas paulistas era fugir do perigo da morte e voltar para os Koran-bang-rê, para os Campos do Pinhão, para as corredeiras do Goyo-Covó, onde estavam enterrados seus umbigos e onde eram seus territórios tradicionais. Era retornar a vida.

Desde o seu retorno à Freguesia de Guarapuava, após a morte do cacique Luiz Tigre Gacon, em 1825, Victorino Condá vinha consolidando

sua liderança entre os Kaingang/Votorons e Camés em Guarapuava e territórios adjacentes.

Considerando que a formação de uma liderança entre os Kaingang “se constrói nas relações internas à aldeia e se conformam na relação com o mundo não-índio” (Baptista, 2015, p. 28), ele construiu esse caminho agindo de várias formas nas condições sócio-históricas que lhe eram possíveis.

Primeiro, só retornou em 1826, depois da destruição da Aldeia de Atalaya pelos Kaingang/Dorins, com a morte de 28 pessoas, dentre elas as principais lideranças e o cacique Luís Tigre Gacom. Segundo, na Freguesia de Guarapuava batizou seus filhos nascidos nos Campos do Pinhão, convidando para padrinhos o Capitão Rocha Loures e seus filhos Francisco e Maria, e o Diretor da Aldeia, o que reforçava, dessa forma, a sua aliança com a principal autoridade da Real Expedição de Conquista de Guarapuava. Mas ele convidou,

também, para padrinhos de seus filhos, membros de famílias de casamentos mistos entre mulher indígena e homem não indígena, estendo assim suas alianças de compadrio com a população pobre da Freguesia de Guarapuava. Estabeleceu, desse modo, as suas relações com o mundo não indígena na vila de Guarapuava. Terceiro, passou a usar o nome indígena Condá, escolhido por ele para nomeação de sua liderança. A partir daí, não foi mais citado na documentação por Fuoc-xó. E por último, se confirmada a suspeita do cabo Ellias de Araújo de ter sido ele o “principal motor” (Araujo, 1827, s.p.) do ataque contra os Kaingang/Dorins, ele estava executando a vingança que deveriam fazer contra os Kaingang/Dorins pela destruição e mortes na aldeia da Atalaya em abril de 1825. Dessa forma, construía sua liderança de guerreiro internamente entre os Kaingang aldeados em Atalaya.

O ataque contra o grupo Kaingang/Dorin dos Nerinhé ocorreu depois das tentativas de aproximação deles com as autoridades militares e religiosas da Freguesia de Guarapuava. “Este sucesso de tal maneira amedrontou os Dorins que nunca mais voltaram, nem voltarão a aldêa” (Lima, 1842, p. 52). Victorino Condá colocou uma cunha na pretendida aliança com os Kaingang dos Nerinhé, e sinalizou para as autoridades da Freguesia que, se quisessem acordos com os Kaingang, deveriam fazer com ele, com seu grupo, agora formado pelas “hordas” dos Kaingang/Votorons e Camés.

Na “Relação dos Índios” que viviam na Freguesia de Nossa Senhora do Belém de Guarapuava, feita pelo Capitão Antônio da Rocha Loures

em outubro³¹ de 1830, Condá e sua família com Rita Fac-xó³² aparecem no topo da listagem, indicando ser ele a principal liderança dos Kaingang aldeados em Guarapuava naquele momento.

Assim, iniciava-se uma nova etapa na sua vida, uma saga que estenderia num amplo território, que ia desde São Paulo até os territórios além do Goyo-en (Rio Uruguai), a qual duraria mais quarenta anos, até sua morte em 1870.

31 Almir A de Souza (2015, p. 179), data esse documento como sendo de 19 de abril de 1830, no entanto verificando o original e de acordo com GARCIA, 2008, entendemos ser ele de 19 de outubro de 1830.

32 Não são listados na Relação de Rocha Loures as outras mulheres e filhos de Condá por não serem reconhecidos pelas autoridades religiosas que faziam os registros de casamento. Para a Igreja Católica de Guarapuava, a única e legítima mulher de Victorino Condá era Rita de Oliveira.

considerações finais

Nascido nos territórios Kaingang do Goyo-Covó (Rio Iguaçu), a trajetória de vida de Fuoc-xó – conhecido por Victorino Condá – foi intensa, atravessou, e teve intersecções, em muitas situações históricas ocorridas nas relações socioculturais vividas pelos Kaingang e os invasores de seus territórios nas primeiras sete décadas do século XIX.

Ainda menino chegou com seus pais e os Kaingang chefiados pelo cacique Candoi ao Forte da Atalaya. Ali ficou alguns meses e sobreviveu às doenças que ali se alastraram em fins de 1812. Com seu grupo retornou aos territórios do sudoeste nos primeiros meses de 1813. Aos doze anos, em 1817, presenciou a morte do seu cacique Candoi e mais trinta guerreiros num combate contra os Kaingang/Dorins, então teve que fugir e buscar refúgio, novamente, no Forte da Atalaya. Fuoc-xó sobreviveu a guerra intertribal entre os Kaingang/Votorons do Goyo-Covó e os Kaingang/Dorins dos Nerinhé. Com doze anos estava tornando adulto e aprendendo a ser um guerreiro Kaingang/Votoron.

Aos quinze anos, em 1820, casou-se com Fac-xó e Pá (Rita de Oliveira), viúva do cacique Engraye

(Antonio Pahy), morto em combate contra os grupos Kaingang, a oeste do rio Cavernoso. Viveu com Fac-xó e Pá e suas filhas em Atalaya por um ano, quando retornou aos Campos do Pinhão e começou a constituir seu grupo. Lá ficou até 1826, voltou à freguesia de Guarapuava depois da morte do cacique Luiz Tigre Gacom. Ali trabalhou nas roças da Real Expedição até 1827, quando foi acusado da morte de Kaingang/Dorins e foi levado preso para São Paulo. De lá, fugiu e reapareceu em Guarapuava, como a principal liderança Kaingang dos Koran-bang-rê e do Goyo-Covó. Nos anos seguintes estabeleceu-se de novo nos territórios ao sul do rio Iguaçu, onde ficou até 1844. Em seguida, acompanhou seu compadre Francisco Ferreira da Rocha Loures na abertura da picada que ligaria Palmas no PR até Cruz Alta, no Rio Grande do Sul.

Nesse estado, foi contratado pelo governo provincial para agrupar os Kaingang em Nonohay. Lá fez novas alianças, casou suas filhas com lideranças locais e participou de vários eventos nos territórios do noroeste do Rio Grande do Sul. Em 1856, retornou aos Kreie-bang-rê – Campos de Palmas – mais precisamente para as margens do rio Xá-embtko (Rio Chapecó), onde chefiou seu grupo e participou de várias empreitadas para governo da Província do Paraná, até sua morte em 1870.

Procuramos elaborar uma reflexão que não ficasse aprisionada às universalidades pré-explicativas como a inevitabilidade do processo histórico (expansão da sociedade campeira), ou estabelecer simplificações históricas que colocam Victorino Condá como colaboracionista dos invasores, deixando de refletir as situações históricas dinâmicas

em que ele atuou. Ao mesmo tempo que tinha que lidar com as lutas intertribais entre os diversos grupos Kaingang, ele tinha que se construir como liderança guerreira entre eles. Por outro lado, percebia que estava num “mundo mais amplo”, e viu a necessidade de firmar alianças com as autoridades da Real Expedição de Conquista de Guarapuava e relações de compadrio com a população pobre da Freguesia, pois a compreensão desse “mundo” além da sociedade Kaingang possibilitava-o descortinar as diversas formas de invasão e ocupação de seus territórios pelos não indígenas, bem como procurar alternativas para enfrentá-las.

Assim, instalado nos territórios do Chapecó, Victorino Condá realizou, em 1869, sua última grande viagem até Curitiba para levar ao presidente da Província do Paraná às demandas dos seus liderados. Encerrou sua vida com a determinação de garantir um território para seu povo e a compreensão da importância em acessar as tecnologias (ferreiro) e os conhecimentos (mestre escola) dos invasores como ferramentas para a continuidade da sociedade Kaingang. Na sua última ação, deixou definida uma pauta de luta que os seus parentes e aliados conduziram nas décadas seguintes. As ações de Victorino Condá, bem como a de muitas outras lideranças indígenas que atuaram na região no século XIX, contribuíram para preservar parcelas de seus territórios que estão ocupadas até hoje pelos seus descendentes.

fontes

documentação da
biblioteca nacional

MÜLLER, Daniel Pedro. Mappa do Campo de Guarapuav[a], Paraná e territórios cor[...]. [1815]. 1 mapa ms., desenho a aguada, 43 x 49,5cm em f. 45,5 x 51,7cm. Disponível em: http://objdigital.bn.br/objdigital2/acervo_digital/div_cartografia/cart543241/cart543241.jpg . Acesso em: 6 abr. 2020.

documentos manuscritos
do APESP – arquivo público
do estado de são paulo

ARAÚJO, Ellias de. Relação do desastroso successo acontecido na Freguesia de Belém em Guarapuava entre os Índios Aldeados e Bárbaros na noite de 8 de outubro de 1827. Data: 15 de outubro de 1827. APESP, Caixa 192, Ordem 0987, Pasta 1, Documento 79.

LIMA, Francisco das Chagas. Carta ao comandante Diogo Pinto de Azevedo Portugal. Data: 24/06/1811. APESP. Ordem 303, P. 04, Doc 01-50.

LIMA, Francisco das Chagas. Estado actual da conquista de Guarapuava no fim do anno de 1821 descripto por ordem do Ilmo e Exmo Governo Provisório desta Provincia de S. Paulo. APESP. Caixa 303, Folder 43.

LIMA, Francisco das Chagas. Carta a Junta da Real Expedição. Data: 22 de fevereiro de 1822. APESP. Ordem 303, P. 04, Doc 63-64.

LIMA, Francisco das Chagas. Carta ao presidente da Provincia de São Paulo, Lucas Antonio Monteiro de

Barros. Data: 20 de maio de 1825. AESP – Arquivo do Estado de São Paulo: Caixa: 192, Ordem 987.

LIMA, Francisco das Chagas. Informação do Missionário e Vigário Collado na Freguesia de N Snra de Belém nos Campos de Guarapuava. Data: Data: 15 de janeiro de 1826. APESP. Caixa 192, Ordem 0987, P. 1, Doc 66.

LOURES, Antonio da Rocha. Relação dos Índios que se achão existentes na freguesia de Nossa Senhora de Belem nos Campos de Guarapoava aos 19 de dez de 1830. APESP. Caixa 230, Ordem 1025, P 1, Doc 8ª, f 2.

LOURES, Antônio da Rocha. Ofício de 03/01/1829. APESP. Caixa 192, Ordem 0987, P 1, Doc 99, fls 1-3.

LOURES, Antônio da Rocha. Ofício de 06/12/1829. APESP. Caixa 192, Ordem 0987, P 2, Doc 20, fls 1-2.

LOURES, Antônio da Rocha. Ofício de 21/10/1830. APESP. Caixa 230, Ordem 1025, P 1, Doc 8A, fls 1-5.

ROSA, Domingos Afonso. Ofício do Sargento Mor Comandante das Ordenanças de Itapetininga, Domingos Afonso Rosa, ao Presidente da Provincia. Data: 13 de fevereiro de 1829. APESP. Seção manuscritos, Of. Div. Itapetininga (1822-29), Caixa 259, Ordem 1054, Pasta 1, Documento 93,

VALLE, Manuel Suares do. Planta do terreno descoberto em Guarapuaba pella observação de Manuel Suares do Valle, feita desde 27 de Março the 15 de Julho do presente Anno de 1811. APESP.

documentos manuscritos
do APP – arquivo público
do paraná

FONSECA, Antônio Augusto da. Ofício do presidente da província do Paraná ao delegado da Repartição das Terras Públicas e Colonização da província do Paraná Cândido Rodrigues Soares de Meireles – em 29/07/1869. AP 1399, C458.102.386.

FONSECA, Antônio Augusto da. Ofício do presidente da província do Paraná ao delegado da Repartição das Terras Públicas e Colonização da província do Paraná Cândido

Rodrigues Soares de Meireles – em 26/07/1869. AP 1396, C458.100.379.
FONSECA, Antônio Augusto da. Ofício do presidente da província do Paraná ao delegado da Repartição das Terras Públicas e Colonização da província do Paraná Cândido Rodrigues Soares de Meireles – em 26/07/1869. AP 1397, C458.101.380.

FONSECA, Antônio Augusto da. Ofício do presidente da província do Paraná ao Diretor Geral dos Índios da Província do Paraná Francisco Ferreira da Rocha Loures – em 31/07/1869. AP 1401, C458.102.389.

FONSECA, Antônio Augusto da. Ofício do presidente da província do Paraná ao Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas Joaquim Antão Fernandes Leão – em 31/07/1869. AP 1400, AP308.II.64-65.

LEÃO, Joaquim Antão Fernandes. Ofício do Ministro da Agricultura, Comércio e Obras Públicas, ao vice-presidente da província do Paraná Agostinho Ermelino de Leão em 30/09/1869. AP 1412, C270.269.

SOUZA, Pedro Ribeiro de. Ofício do Diretor do Aldeamento de Palmas, enviado a Antônio Augusto da Fonseca - presidente da província do Paraná – em 25/05/1869. AP307.10.322-323

SOUZA, Pedro Ribeiro de. Ofício do Diretor do Aldeamento de Palmas, enviado ao vice-presidente da província do Paraná Agostinho Ermelino de Leão – em 03/07/1870. AP 1485. APP338.15.232-233.

LIMA, Francisco das Chagas. Mappa dos Campos de Guarapuava com a divisão dos terrenos aplicados à Freguesia do Belém, Aldeia da Atalaya e povoadores portugueses, pelo Pe. Franco das Chagas Lima em 1821. Museu Paranaense. <http://www.pergamum.cultura.pr.gov.br/pergamum-seec/vinculos/0001ca/0001ca57.jpg>. Acesso 26/082023

LIMA, Francisco das Chagas. Livro para nelle se lançarem os assentos dos Batismos de população de nascimento. Abarracamento de S. Felipe, 1809a

LIMA, Francisco das Chagas. Livro para assentos de óbitos de pessoas livres acontecidos em a nova Freguesia de Guarapuaba. Abarracamento de S. Felipe. 1809b.

LIMA, Francisco das Chagas. Livro de assentos dos cazamentos feitos em a nova Freguesia de Guarapuaba. S. Felipe. 1809c.

documentação do
museu paranaense

documentos manuscritos
do arquivo da diocese de nossa
senhora de belém de guarapuava

referências bibliográficas

ANDRADE, Manuel Joaquim Gonçalves de. Discurso 01/10/1828. O Farol Paulistano. 18/10/1828. Edição 00157,.

ANONIMO. Vocabulario da Língua Bugre. Revista do Instituto Histórico e Geographico do Brazil. Rio de Janeiro, 1852, vol. 15:60-75.

AROEIRA, Fundação. Relatório Final de Campo do Levantamento do Programa de Prospecção Arqueológica e Educação Patrimonial da Subestação de Energia - Bituruna 138 KV, 2015.

ARQUEOLÓGICA, Consultoria Arqueológica. Relatório final do Programa de Resgate Arqueológico e Educação Patrimonial, do sítio “Arroio do Tanque” e Área de Ocorrência Arqueológica. Distrito de Palmeirinha, Guarapuava / PR. Processo Nº 01508.900116/2017-59. Anexo 01 - Resultado da datação da amostra de carvão, realizada no Laboratório Beta Analytic, pelo método RadiometricPLUS de datação por radiocarbono. Maringá: 2019, p. 1-5.
BAERREIS, David Albert. The Ethnohistory Approach and Archaeology. Ethnohistory, v. 8, n. 1, p. 49-77, 1961.

BALDUS, Herbert. Culto aos mortos entre os Kaingang de Palmas. In: Herbert BALDUS. Ensaios de Etnologia Brasileira. 2ª. ed. São Paulo/ Brasília, Companhia Editora Nacional/INL-MEC (Coleção Brasileira, vol. 101). 1979, p.8-33.

BAPTISTA, Patric Leandro. “Cacique” Kretã: aquele que olha por cima da montanha enxerga mais alto. 2015. Xxf. Dissertação (Mestrado). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2015.

- BENJAMIN, Walter. Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras Escolhidas, vol 1. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- BORBA, Telêmaco Morocines. Observações sobre os indígenas do Estado do Paraná. *Revista do Museu Paulista*, v. 6, p. 53-62, 1904
- CAMPOS, Marilda Alves; DOS SANTOS, Rodrigo. Entre batuques e fandangos: a apresentação de Lourença Juquiá e os conflitos na Vila de Guarapuava (1812 a 1856). *Revista Trilhas da História*, v. 5, n. 10, p. 20-39, 2016.
- CARMACK, Robert M. Ethnohistory: a review of its development definitions, methods, and aims. *Annual Review of Anthropology*, v. 1, p. 227-246, 1972.
- CAVALCANTE, Thiago Leandro Vieira. Etno-história e história indígena: questões sobre conceitos, métodos e relevância da pesquisa. *História*, São Paulo, v. 30, n. 1, p. 349-371, 2011.
- CHAVES, Kelly K. Ethnohistory: from inception to postmodernism and beyond. *The Historian*, v. 70, n. 3, p. 486-513, 2008.
- CHMYZ, I. (coord.) Relatório das pesquisas arqueológicas realizadas na área da Usina Hidrelétrica de Salto Santiago (1979-1980). Florianópolis/ Curitiba: Convênio ELETROSUL- IPHAN, 1981.
- CHMYZ, I. Nota prévia sobre a jazida PR UV A-1 (63). *Kavales: Revista do Museu Paulista*, N.S, v. 14, p. 493-512, 1963.
- CHMYZ, I. O sítio arqueológico PR UV 1 (abrigo sobre rocha Casa de Pedra). *Arqueologia*, v. 3: p. 1-46, 1967.
- CHMYZ, I. Pesquisas arqueológicas no médio e baixo rio Iguaçu. *Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, Belém - PA, v. 15, p. 87-108, 1971
- CHMYZ, I. Relatório das prospecções arqueológicas nos municípios de União da Vitória, Bituruna e Cruz Machado-PR, 1959-1964. Curitiba, Universidade do Paraná, 1964.
- CHMYZ, I. Relatório Final das Pesquisas Arqueológicas realizadas na Área da Usina Hidrelétrica Segredo (1991/94). Curitiba, Universidade do Paraná, 1994.
- CHMYZ, I. Subsídios para o estudo arqueológico do vale do rio Iguaçu. *Revista do Centro de Ensino e Pesquisas Arqueológicas*, Curitiba - PR, v. 1, p. 31-52, 1968.
- CHMYZ, Igor. (Coord.) Relatório das pesquisas arqueológicas realizadas na área da Usina Hidrelétrica Foz do Areia. Curitiba, Convênio Copel-UFPR, 1981.
- CHMYZ, João Carlos Gomes (coorden.). Relatório final das pesquisas arqueológicas realizadas na área da Usina Hidrelétrica de Segredo (1991/94). Curitiba: Convênio COPEL- FUNPAR-UFPR, 1994.
- CHMYZ, João Carlos Gomes. Relatório final das pesquisas arqueológicas realizadas na área de influência de derivação do rio Jordão (1994/95). Curitiba: Convênio COPEL-FUNPAR-UFPR, 1995.
- D'ANGELIS, Wilmar R. O primeiro século de registro da língua Kaingang (1842-1950): valor e uso da documentação etnográfica. 2003. Disponível em: <http://www.portalkaingang.org/Primeiros100anos.pdf> Acesso em: 22 abr. 2016.
- DORSON, Richard Mercer. Ethnohistory and Ethnic Folklore. *Ethnohistory*, v. 8, n. 1, p. 12-30, 1961.
- DOSSE, François. O Desafio Biográfico: escrever uma vida. São Paulo: Edusp, 2009.
- DURAT, Cristiano Augusto. Um personagem "incomum" na Freguesia de Nossa Senhora de Belém de Guarapuava: Luiz Tigre Gacom, capitão dos índios. *Critica Histórica*, Ano IX, n. 17, p. 177-202, 2018.
- EWERS, John Canfield. Symposium on the Concept of Ethnohistory – Comment. *Ethnohistory*, v. 8, n. 3, p. 262-270, 1961.
- FERNANDES, Loureiro. Os Kaingangs de Palmas. *Arquivos do Museu Paraense*, v. 1, p. 161-229. 1941.
- FERNANDES, Ricardo Cid. Política e Parentesco entre os Kaingang: uma análise etnológica. 2003. 288f. Tese (Doutorado em...) Universidade de São Paulo, São Paulo, 2003.
- FERNANDES, Ricardo Cid. Uma contribuição da antropologia política para a análise do faccionalismo Kaingang. In: NOELLI, FS; TOMMASINO, K; MOTA, LT. *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, p. 83-143, 2004.
- FRANÇA, Francisco Manoel de Assis. Carta de um praça acantonado na freguesia de Nossa Senhora do Belém de Guarapuava. *Boletim do Instituto Histórico Geográfico Etnográfico Paranaense*, v. 5, ano, fascículos 3-4, p. 69-71, 1981.
- FRANCO, Arthur Martins. Diogo Pinto e a Conquista de Guarapuava. Curitiba: Tip. João Haupt, 1943.
- GARCIA, Rosicleide Rodrigues. Estudo paleográfico e codicológico dos documentos de Capivari do século XIX. *Filologia e Linguística Portuguesa*, São Paulo: USP, n. 10-11, p. 173-187, 2008.
- HOBBSAWM, Eric. Sobre história. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo 2023. Índigenas. <https://censo2022.ibge.gov.br/panorama/indicadores.html?localidade=BR> Acessado em: 21 ago. 2023.
- LEACOCK, Eleanor. Symposium on the Concept of Ethnohistory – Comment. *Ethnohistory*, v. 8, n. 3, p. 256-261, 1961.
- LIMA, Francisco das Chagas. Memória do descobrimento e colônia de Guarapuava. *Rev. Inst. Hist. Geogr. Bras*, v. 4, n. 13, p. 43-64, 1842.
- LURIE, Nancy. Oestreich. Ethnohistory: An Ethnological Point of View. *Ethnohistory*, v. 8, n. 1, p. 78-92, 1961.
- MACEDO, Francisco R. Azevedo de. Conquista pacífica de Guarapuava. Curitiba: Ed. Gerpa, 1951.
- MALAGE, Katia Graciela Jacques Menezes. Condá e Viri: Chefias indígenas em Palmas-Pr, década de 1840. 2010. 137f. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2010.
- MILLER, Eurico Tom. Pesquisas arqueológicas efetuadas no planalto meridional Rio Grande do Sul. PRONAPA 4. *Publicações Avulsas do Museu Paraense Emílio Goeldi*, 15: 37-60. 1971.
- MONTEIRO, John Manuel. Armas e armadilhas: história e resistência dos índios. A outra margem do ocidente. São Paulo: Companhia das Letras, p. 237-249, 1999.
- MONTEIRO, John Manuel. O desafio da história indígena. In: Aracy Lopes da Silva; Luís D. B. Grupioni (org.). *A temática indígena na escola: novos subsídios para professores de 1.º e 2.º graus*. Brasília: MEC; MARI; UNESCO, 1995..
- MOTA, Lucio Tadeu. A capitania insurrecta: a declaração de guerra contra os Jê do Sul pela Corte Joana e a preparação da Real Expedição para a conquista dos seus territórios nos Koran-bang-rê–Campos de Guarapuava (1774-1810). *Revista de História Regional*, v. 28, p. 1-35, 2023.
- MOTA, Lúcio Tadeu. A Real Expedição de Conquista de Guarapuava e os Kaingang dos Koran-Bang-Rê. In: Vania Maria Losada Moreira. (Org.). *Povos indígenas, independência e muitas histórias: repensando o Brasil no século XIX*. 1ed. Curitiba: CRV, 2022, v. 1, p. 223-252
- MOTA, Lucio Tadeu. Etno-história: uma metodologia para abordagem transdisciplinar da história de povos indígenas. *Patrimônio e Memória*, v. 10, n. 2, p. 5-16, 2014.
- MOTA, Lúcio Tadeu. Os territórios Kaingang entre os rios Goio-Covó (Iguaçu) e Goioaint (Uruguai) no Paraná e Santa Catarina no século XIX. In: Ana Lucia Vulfe Notzold; Helena Alpini Rosa; Sandor Fernando Bringmann. (Org.). *Etnohistória, História Indígena e Educação*. 1ed. Porto Alegre: Pallotti, 2012, v. 1, p. 229-254.
- MOTA, Lúcio Tadeu. Pari - armadilhas de pesca utilizadas pelos Kaingang no vale do Rio Piquiri. In: Jorge Eremites de Oliveira, Juliano Bitencourt Campos, Pedro Paulo Abreu Funari. (Org.). *Arqueologia: temáticas e perspectivas teórico-metodológicas de pesquisa*, v. 1, p. 61-91, 2022.
- NIMUENDAJU, Curt. Notas sobre a organização religiosa e social dos índios Kaingang. [1912] In: GONÇALVES, M. A. *Etnografia e indigenismo: sobre os Kaingang, os Ofaié-Xavante e os índios do Pará*. Campinas: Editora da UNICAMP. 1993.
- OLIVEIRA, J. P. O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa. 2016.
- OLIVEIRA, Jorge Eremites de. Sobre os conceitos e as relações entre história indígena e etnohistória. *Prosa, Campo Grande*, v. 3, n. 1, p. 39-47, 2003.
- ORIGEM ARQUEOLOGIA. Relatório Final do Programa de Diagnóstico e Prospecções Arqueológicas para

PCH Foz do Estrela Município de Coronel Domingos Soares, Paraná. São Paulo, 2015.

PARELLADA, C.I. Paisagens transformadas: a arqueologia de povos Jê no Paraná, sul do Brasil. R. Museu Arq. Etn., v. 27, p. 158-167, 2016.

PARELLADA, C.I. (coorden.) Relatório final do programa de salvamento arqueológico da UHE Salto Caxias-PR. Curitiba, Convênio COPEL-FUNPAR. Museu Paranaense, 2001.

PARELLADA, C.I. (coord.) II Relatório técnico do programa de salvamento arqueológico da UHE Salto Caxias-PR, 1º semestre 1997. Documento interno, Convênio COPEL-FUNPAR- Museu Paranaense, 1998a.

PARELLADA, C.I. (coord.) III Relatório técnico do programa de salvamento arqueológico da UHE Salto Caxias-PR, 2º semestre 1997. Documento interno, Convênio COPEL-FUNPAR- Museu Paranaense, 1998b.

PARELLADA, C.I. (coord.) IV Relatório técnico do programa de salvamento arqueológico da UHE Salto Caxias-PR, 1º semestre 1998. Documento interno, Convênio COPEL-FUNPAR- Museu Paranaense, 1999a.

PARELLADA, C.I. (coorden.). Relatório preliminar do programa de salvamento arqueológico das linhas de transmissão de 525kV da UHE Salto Caxias à UHE Salto Santiago. Curitiba, Convênio COPEL- FUNPAR- Museu Paranaense, 1998c.

PARELLADA, C. I. Relatório Anual de Atividades do Programa de Salvamento Arqueológico das Usinas Hidrelétricas Santa Clara e Fundação

Vale do Rio Jordão. Curitiba: IGPlan. 2005.

PORTUGAL, Diogo Pinto de Azevedo. Resposta as indagações do Ilmo. Sr. Dr. Ouvidor e Corregedor José Medeiros Gomes. Boletim do Instituto Histórico, Geográfico e Etnográfico Paranaense, v. 32, p. 5-10, 1977 [1811].

RICOEUR, Paul. Interpretação e ideologias. Rio de Janeiro: F. Alves, 1988.

SCHWENGBER, V. L. et al. Diagnóstico arqueológico interventivo e educação patrimonial na área de implantação da LT 138 kV PCH Foz do Estrela - MV14 da LT 138 kV SE Foz do Areia - SE Palmas. Relatório de Pesquisa, 2016.

SOUZA, Almir Antonio de; BERNASKI, Joice. O capitão comandante dos índios – Vitorino Condá, nos campos de Palmas, no Iranin e no Chapeco: os Kaingang e as terras indígenas do planalto meridional no Século XIX (1839-1844). Revista Cadernos do Ceom, v. 28, n. 42, p. 97-104, 2015.

TRIGGER, Bruce G. Ethnohistory: problems and prospects. Ethnohistory, v. 29, n. 1, p. 1-19, winter, 1982.

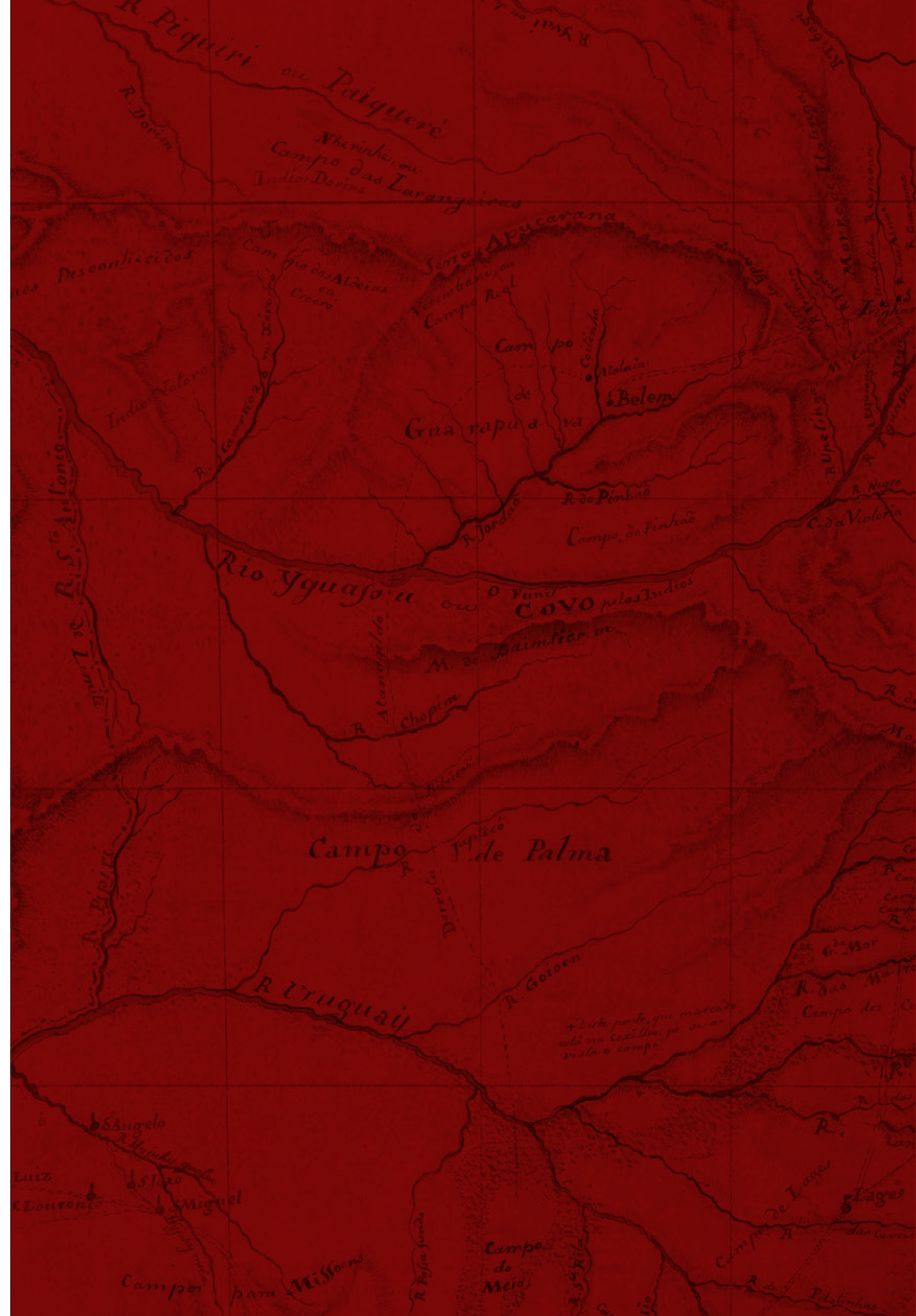
VAL FLORIANA, Mansueto Barcata de. Dicionarios Kainjgang-Portuguez e Portuguez-Kainjgang. Revista do Museu Paulista, São Paulo, v. 12, p. 1-392, 1920.

VALENTINE, Charles A. Symposium on the Concept of Ethnohistory – Comment. Ethnohistory, v. 8, n. 3, p. 271-280, 1961.

VOEGELIN, Erminie Wheeler. An Ethnohistorian's View point. Ethnohistory, v. 1, n. 2, p. 166-171, 1954.

WASHBURN, Wilcomb. Ethnohistory: History "In the Round". Ethnohistory, v. 8, n 1. p. 31-48, 1961.

WOLF, Eric R. Europa y la gente sin historia. México: Fondo de Cultura Económica, 2005.



2.2

Cacique Doble:
uma liderança indígena
em destaque na província de
São Pedro do Rio Grande,
século XIX

Soraia Dornelles

RESUMEN

Este artículo busca reflexionar sobre los líderes indígenas del siglo XIX a partir de la trayectoria del cacique Kaingang Doble. Su biografía nos permite comprender cómo las comunidades indígenas y sus líderes experimentaron la política indígena, los procesos de avance de la frontera económica y la colonización extranjera, pero también brinda la oportunidad de observar cómo las cuestiones internas de los pueblos indígenas también impulsaron las políticas y los conflictos locales.

PALABRAS CLAVE

Kaingang
Política indígena
Pueblos indígenas en el Brasil imperial

RESUMO

Este artigo procura tecer reflexões sobre as lideranças indígenas no século XIX a partir da trajetória do cacique Kaingang Doble. Sua biografia permite compreender como a política indigenista, os processos de avanço da fronteira econômica e a colonização estrangeira eram vivenciados por comunidades indígenas e suas lideranças, mas também oportuniza um olhar sobre como questões internas aos povos indígenas também movimentavam as políticas e conflitos locais.

PALAVRAS-CHAVE

Kaingang
Política indígena
Indígenas no Brasil imperial

ABSTRACT

This article seeks to reflect on indigenous leaders in the 19th century based on the trajectory of Chief Kaingang Doble. His biography allows us to understand how indigenous politics, the processes of advancing the economic frontier and foreign colonization were experienced by indigenous communities and their leaders, but it also provides an opportunity to look at how issues internal to indigenous peoples also drove local policies and conflicts.

KEY WORDS

*Kaingang
Indigenous politics
Indigenous people in imperial Brazil*

Doble —
dobro
dual
de dois lados
dobrado
dúplice
simulado
artificial
nada sincero

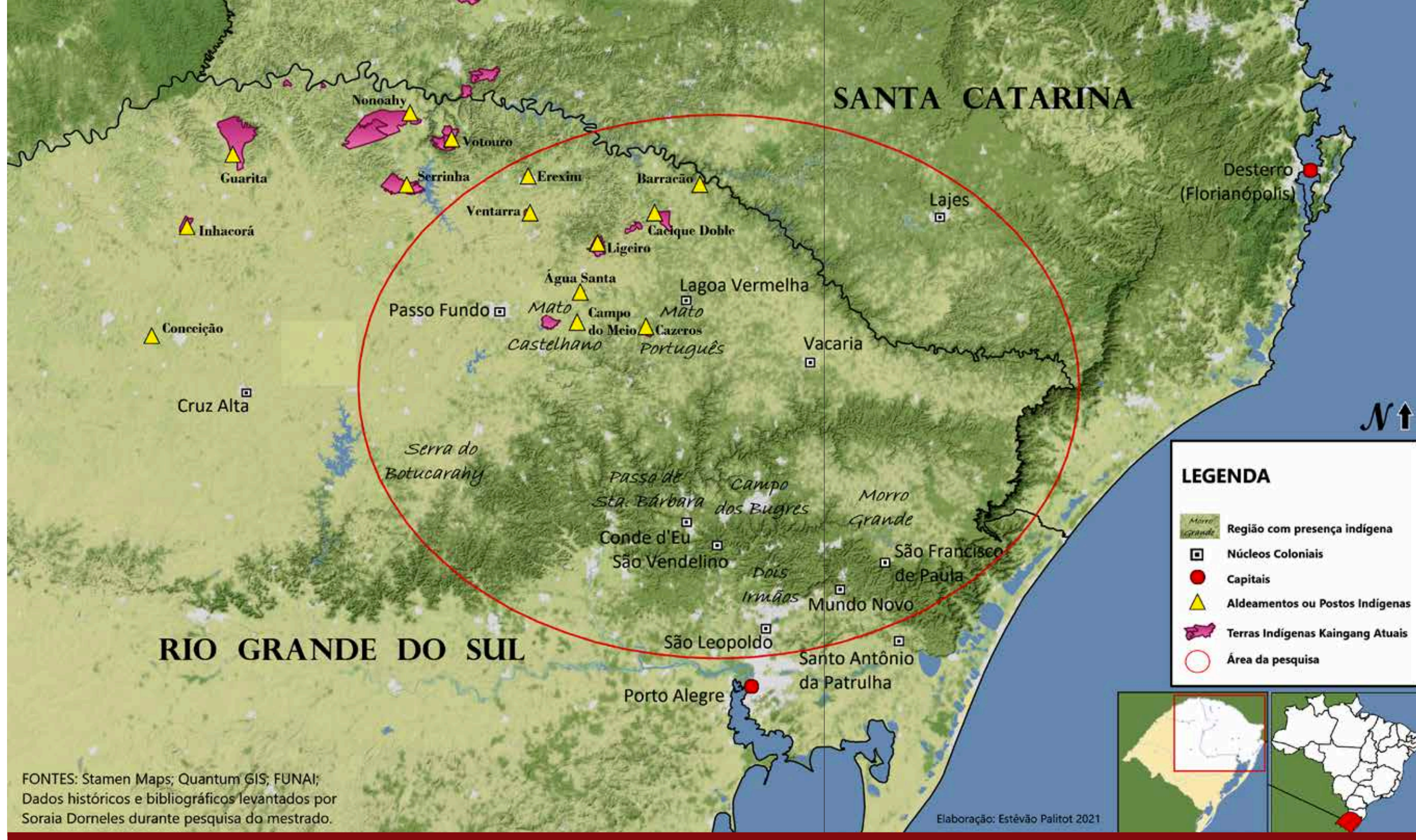
Diccionario de la lengua española
da Real Academia Española

introdução

A questão sobre como se consolidaram as lideranças indígenas no contexto imperial ainda permanece um campo insuficientemente explorado, pois “tornar-se” liderança não se tratava de um movimento autônomo ou, quando muito, regulado por fatores exclusivamente internos a um grupo social. O avanço do projeto nacional que incorporava territórios e suas populações para fins de exploração econômica impôs desafios aos povos indígenas, que experimentaram modificações históricas em suas formas políticas.

Assim, quando os Coroados, como eram chamados os Kaingang na Província do Rio Grande de São Pedro, no século XIX, buscavam os aldeamentos, encontravam naquela instituição a proteção necessária

contra a violência que vigorava nas matas – um alibi perfeito para desvincularem-se das correrias que praticavam, criando “para si um espaço de jogo para maneiras de utilizar a ordem imposta do lugar. Nesse sentido, o desempenho da liderança Kaingang, o cacique Doble, perante o seu grupo, as autoridades e outros membros da sociedade sul-riograndense no século XIX é exemplar de como nessas relações estiveram em jogo estruturas de expectativa, em que a negociação e a improvisação, especialmente do lado indígena, tornaram-se práticas da ordem cotidiana. Sua vida e morte, como veremos a seguir, compartilham também os percalços sofridos pelos Kaingang naquele contexto.



NOVOS CONTEXTOS HISTÓRICOS, NOVAS RELAÇÕES ENTRE AS LIDERANÇAS KAINGANG

Na Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, no início do século XIX, os Campos de Palmas, Nonoai, Vacaria e de Cima da Serra e os Vales dos rios dos Sinos e Caí eram territórios onde vivia o povo Kaingang (Becker, 1995; Laroque, 2000; Dornelles, 2021). Naquele tempo, esse povo era chamado pelos não indígenas de Coroados ou Bugres, nomes que atualmente são considerados ofensivos pelos Kaingang. Nas áreas de campos já haviam se instalado algumas fazendas por luso-brasileiros, as quais serviam como entrepostos para as tropas de gados que

seguiam para o norte do Império. Já os vales dos rios dos Sinos e Caí passaram a ser alvo das políticas de colonização a partir do ano de 1824, atraindo imigrantes de origem germânica. O governo central buscava promover o povoamento de territórios considerados “desabitados”, e destinou assentamentos em áreas de ocupação tradicional Kaingang para esse projeto.

Os Kaingang costumavam atacar as comitivas de tropeiros e, com a instalação das colônias com imigrantes europeus, os conflitos entre colonizadores e indígenas se ampliaram e ficaram mais complexos (Dornelles, 2021). Essas ações indígenas eram chamadas de assaltos ou “correrias” pelas autoridades e moradores dessas regiões. Nessas investidas, os indígenas costumavam roubar

a produção das roças de milho no tempo da colheita, procuravam arrecadar tecidos, objetos de metal, principalmente o ferro, e capturavam mulheres e crianças. Por outro lado, as retaliações realizadas pelos colonos, apoiadas pelo governo provincial, também envolviam práticas violentas, com a destruição das casas, roubo de objetos fabricados pelos indígenas e a captura de crianças. Nos dois casos, muitas pessoas morreram e ficaram feridas (Dornelles 2023).

No ano de 1845, o governo imperial publicou o Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos indígenas. Para os povos considerados selvagens – fosse por terem pouco ou nenhum contato com a sociedade nacional, fosse por resistirem a tal aproximação

– seriam criados aldeamentos com o objetivo de fazer com que os indígenas “se integrassem” à população nacional, até o ponto em que não mais se pudesse diferenciá-los e, com isso, fosse possível tomar suas terras para o Estado. A civilização e a catequese seriam responsabilidades de administradores leigos e padres capuchinhos, visando também à incorporação dessa população como mão de obra (Melo, 2009; Cunha, 1992).

Na província de São Pedro, entre os anos de 1848 e 1850, foram criados três aldeamentos para concentrar os Kaingang: Guarita, Nonoai e Campo do Meio, que ficavam na porção norte do que hoje é o estado do Rio Grande do Sul e onde até hoje existem terras indígenas e aldeias do Povo Kaingang, como podemos ver no mapa abaixo.

Assim, os aldeamentos deveriam garantir a expansão da colonização, diminuindo os conflitos. As lideranças indígenas negociaram a sua participação na formação dos aldeamentos através do trato permanente com oficiais do governo, com o qual garantiam os suprimentos de metais, armas, vestuário, alimentos, que passaram a valorizar, mas também os territórios que esses aldeamentos deveriam ocupar. Algumas lideranças Kaingang optaram por não aderirem ao sistema de aldeamentos, e daí surgiram novas disputas entre os próprios indígenas e com o governo provincial (Dornelles, 2021; Francisco, 2013). Entretanto, a política oficial de aldeamentos não conseguiu acabar com o problema dos ataques dos indígenas às colônias, pois não foi capaz de considerar que não existia uma unidade entre os indígenas na província.

É nesse contexto de transformações e tensão que emerge a figura do Cacique Doble, cujo nome Kaingang era Yu-tohaê¹. Sua trajetória é vislumbrada através de documentos oficiais, relatos de viajantes e dos escritos permeados de empenho etnográfico e histórico de Pierre François Alphonse Mabilde.

Alphonse Mabilde emigrou da Bélgica depois de complicações políticas e exilou-se no Brasil, tendo chegado à província de São Pedro em meados de 1833. Produziu um amplo levantamento hidrográfico como funcionário do Império. A partir de 1834, passou a coletar autonomamente dados sobre os indígenas Kaingang. Seus textos podem ser apreciados em três publicações: duas no Anuário do Rio Grande do Sul, nos anos de 1897 e 1899, e uma organizada por suas bisnetas, os *Apontamentos sobre os indígenas selvagens da Nação Coroados dos matos da Província do Rio Grande do Sul: 1836-1866*, além de uma coletânea de cartas (D'Angelis, 2006)².

Em seus *Apontamentos*, Alphonse Mabilde, imigrante, engenheiro e agrimensor, informa que Doble rompeu com Braga, liderança indígena a qual era subordinado (Mabilde, 1983). Embora nenhum outro documento trate de tal ruptura, a história faz parte das memórias

indígenas, principalmente, dos membros atuais das famílias de ambas as lideranças³.

As primeiras informações sobre o cacique Braga surgem por volta de 1848, quando as tentativas de aldear os Kaingang incidiram sobre seus domínios. Conforme Mabilde, o alcance dessa liderança se estendia das matas compreendidas entre os campos do Passo Fundo e da Vacaria até o Mato Castelhano (Ver Mapa da Figura 1). Segundo os cálculos do agrimensor, em 1837, o grupo deveria conter 1.430 indivíduos, mas, com a ruptura, restaram-lhe ainda 750 subordinados (Mabilde, 1983). Entre os anos de 1949 e 1950, esse grupo esteve envolvido em guerras com os grupos subordinados aos caciques Nonoi, Cundá e Nicofê, devido a correrias praticadas por seu antigo subordinado Doble. Em 1850, ao ser contactado pelo engenheiro Mabilde, o cacique Braga decidiu aldear-se com os seus 304 seguidores nos campos do Meio (Mabilde, 1983; Becker, 1995; Laroque, 2000).

Braga foi o principal interlocutor de Mabilde em seus trabalhos como agrimensor, o que fez com que o engenheiro nutrisse admiração pelo indígena e até mesmo tomasse suas dores, especialmente aquelas que tinha o cacique em relação ao seu ex-subordinado, Doble. Yu-tohaê dispunha de prestígio diante de seu superior e outros chefes também subordinados a Braga. Por essa razão, instituiu-se, clandestinamente, em cacique principal. “Prometeu, aos demais chefes e os indígenas de sua tribo, usurpar e tomar para eles as matas de pinheiros onde se alojavam o cacique principal Braga e suas demais tribos subordinadas” (Mabilde, 1983, p. 159-160). Essa promessa foi suficiente para lhe fazer ganhar legitimidade, visto que a distribuição das matas de pinherais era ponto fundamental nas disputas entre os Kaingang (Dornelles, 2021).

Após a realização de uma correria nos Campos de Vacaria, o cacique Braga organizou uma festa para a qual chamou todos os seus subordinados, como era de costume. Segundo Mabilde, com o convite, Doble pode premeditar seu plano de usurpação do poder. Entretanto, “a desconfiança própria e natural dos coroados”, e a esperteza que, segundo Mabilde, era aguçada no cacique Braga, fez com que os planos de Doble não se

concretizassem. Conforme narrou o engenheiro, no dia da festa, a chegada de Doble e seus homens desarmados, o que fugia ao costume, levou Braga a suspeitar da traição, aumentada pela retirada das mulheres antes do final do evento. Uma confusão entre dois participantes da festa serviu como falso sinal para o início da briga, que resultou na ruptura do grupo (Mabilde, 1983).

Mabilde informa que o novo grupo dissidente, encaixado por Doble, nessa ocasião, perdeu aproximadamente a metade dos seus homens e, a partir dali, o seu grupo e o de Braga tornaram-se inimigos. Os subordinados de Braga perseguiram os traidores sem descanso, fato que fez com que os perseguidos não voltassem a possuir um acampamento permanente (Mabilde, 1983). Quando o cacique Braga aceitou aldear-se, em 1850, contava com 19 das antigas 23 aldeias subordinadas que havia comandado em períodos anteriores. Naquele momento, os 304 indígenas sob a liderança de Braga aldearam-se nos fundos dos campos de Vacaria, em caráter provisório, na estância do Sr. Manoel de Vargas e, depois de dois meses, partiram definitivamente para o Campo do Meio. Segundo o relatório do presidente da província de 1850, os agentes do governo tinham a intenção de levá-los dali para a picada do Pontão, entretanto, nunca o fizeram devido ao conflito entre os grupos inimigos (Mabilde, 1983).

Segundo Mabilde (1983), Doble tinha as mesmas intenções de Braga, isto é, atacar os inimigos, entretanto, sabia que não possuía gente suficiente para realizar o plano. E ainda dizia sobre o ex-chefe: “(...) que tinha muito medo do cacique Braga porque, dizia ele, era muito mau e cruel e não perdoava a ninguém” (Mabilde, 1983, p.166). Entre o grupo de dissidentes de Doble, secretamente existiam membros fiéis a Braga, mas que tiveram que continuar com o novo grupo. Estes, por conta da permanência entre os subordinados de Doble, aldearam-se em Vacaria e no Pontão, e depois fugiram e reencontraram seu antigo superior, tendo sido importantes informantes de Braga a respeito do que se passava naqueles lugares. “Contavam a este o tratamento que recebiam nos aldeamentos, e a vida sossegada que aí levavam influía no ânimo daquele cacique, conforme ele mesmo, mais tarde, em 1850, me disse” (Mabilde, 1983, p.164).

O último encontro do agrimensor Mabilde com o cacique Braga ocorreu em 1850, quando este parecia ter tido “sua animosidade e ódio” contra os brancos aumentados, justamente porque seu grande inimigo havia angariado “conceito entre nossa gente” e também porque

permanecia nas matas com suas tribos, enquanto ele estava aldeado. Sempre foi uma condição do cacique Braga “de nunca estarem nas imediações do lugar onde estivesse vivendo o seu traidor Yu-toahê, cacique Doble. Nunca quiseram voltar à antiga amizade, não obstante os empenhos que fazia, mais tarde, o cacique Doble para reconciliar-se com o cacique Braga” (Mabilde, 1983, p. 164).

A opção de romper com Braga significava, entre outras coisas, multiplicar o número de inimigos, quer dizer, além dos novos adversários, recém-adquiridos, o novo cacique mantinha-se inimigo dos antigos desafetos de Braga – ou seja, os grupos de Nonoi: os chefes Condá e Nicofê – e também os Xokleng, chamados no período de Botocudos, tidos como tradicionais inimigos dos Kaingang (Cunha, Laroque, 2000; Veiga, 2007). Assim, acossado por Braga, bem como pelos já antigos inimigos, o cacique Doble encontrou no aldeamento uma forma de preservar a si e seus companheiros, “o que fez contra a vontade, porém forçado pelas circunstâncias. Apresentaram-se, sempre em pequenos grupos, mansamente, aos moradores de Vacaria, Campo do Meio e Passo Fundo, indo para os lugares que lhes foram indicados pelo governo provincial” (Mabilde, 1983, p. 164).

Como pudemos observar na narrativa sobre a ruptura entre Braga e Doble, havia sido quebrado um protocolo durante a festa de comemoração de uma bem-sucedida correria, o que denunciou ao primeiro as intenções do subordinado em tomar-lhe o poder. Entretanto, não parece ser baseado somente nos costumes que Doble tenha empreendido este plano: o novo cacique demonstrava ter percebido que havia vantagens em correr os riscos das perseguições pelo antigo chefe e, em troca das antigas relações, forjar novas alianças com outros líderes importantes, os não indígenas. Esta atitude de Doble, portanto, não esteve isolada da conjuntura de ampliação dos contatos com colonos luso-brasileiro dos campos, muito menos das colônias de imigrantes germânicos. As novas necessidades dos Kaingang, como o ferro, exigiram a renovação das práticas voltadas para obtê-lo, isto é, as correrias e assaltos, bem como as negociações com o governo.

A prática de Doble parece ter sido, preferencialmente, manter a impressão de que o aldeamento de sua comunidade era permanentemente iminente. Com isto, podia sempre receber os benefícios oferecidos pelos não indígenas em troca da promessa de aldear-se, bem como manter certas práticas costumeiras. A ordem estabelecida era cumprida e burlada ao mesmo tempo: aceitar

1 Conforme o intelectual Kaingang Danilo Braga, aluno do curso de Doutorado do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, o significado do nome Yu-toahê é “ele é guerreiro”; “ele é corajoso”; “ele é forte”. Também procurei esta expressão em vocabulários da língua Kaingang produzidos no século XIX, como os elaborados por Visconde de Taunay [1888] (1931) e Telêmaco Borba [1886] (1904), entretanto, não encontrei nenhuma referência à palavra toahê ou outras que significassem guerreiro, corajoso ou forte.

2 Utilizamos o livro como referência por não haver diferença entre as notas publicadas no Anuário e as reeditadas no livro de 1983. Dora-vante, nos referiremos ao livro apenas por Apontamentos.

3 Conforme Becker (1995, p.129), no ano de 1972, foram contactados alguns descendentes do cacique Braga no Posto Indígena de Cacique Doble e, segundo esta informação, ainda era perceptível alguma forma de ressentimento entre aqueles, embora vivessem harmoniosamente ali. O mestre e doutorando em História Danilo Braga, descendente destas famílias, também realça a permanência dessa narrativa nas expressões orais das comunidades Kaingang do presente (Braga, 2015).

a condição de aldeado era fundamental para praticar os assaltos às colônias, livrando-se das suspeitas e das consequências punitivas, como um possível extermínio. Dada a evidente desvantagem na correlação de forças entre os indígenas e os não indígenas, era preciso agir de acordo com as novas regras sociais e, a partir disso, construir outras formas de impor sua maneira de ser, mesmo que diluída no sistema imposto.

Se considerarmos a inexistência de dados sobre a atuação do cacique Braga depois de seu aldeamento e a compararmos com a superatuação de Doble posteriormente a 1850, perceberemos que a ruptura entre ambos (re)configurou o estatuto de poder de cada um. O anteriormente destacado cacique Braga, líder de grande número de indivíduos saía da cena política e, em seu lugar, Doble passava a ser centro das relações entre os Kaingang e o poder provincial. Este estado de coisas esteve latente no momento mesmo em que se deu a mudança, como pudemos observar no depoimento pleno de ressentimentos dado por Braga ao engenheiro Mabilde, ao perceber, ele próprio, o prestígio do inimigo entre os brancos.

MANTER-SE “CONSTANTEMENTE NECESSÁRIO”: ESTRATÉGIAS DE LIDERANÇA INDÍGENA NO SÉCULO XIX

A capacidade de negociação de Doble foi vista, muitas vezes, como colaboracionista (Prezia, 1998; Laroque, 2000). Seu jogo de cintura permitia que ele pudesse relacionar-se com os membros do governo provincial, os fazendeiros pecuaristas e ervateiros, a comunidade alemã e com os grupos indígenas aldeados e os que permaneciam nas matas. É preciso ter em vista que as ações de Doble se moveram conforme as circunstâncias e oportunidades que foram se revelando vantajosas naquele contexto, mas também a partir de lógicas próprias, provenientes dos referenciais Kaingang no século XIX.

Como vimos, desde a ruptura entre os caciques Braga e Doble, por volta de 1837, o último se manteve em permanente movimento nos territórios de ocupação tradicional daqueles indígenas. Entretanto, a precisão de seu paradeiro só se materializou com o início do processo de aldeamento na segunda metade da década de 1840. Os aldeamentos assinalaram o envolvimento dos indígenas na abertura de estradas e a retaliação de suas

terras para posterior colonização destas pelas empresas de imigração. Os aldeamentos também deveriam garantir a incorporação desse contingente indígena na produção provincial através do projeto de catequização religiosa.

Muitos fazendeiros da região também empreendiam expedições às matas na busca de “toldos de índios” para que, posteriormente, fossem aldeados. A região do planalto meridional era caracterizada pela presença de campos, bosques e matas de pinheiros que, além de serem os locais prediletos de habitação para os Kaingang, tratava-se de “um excelente local para invernações de gado e o estabelecimento de fazendas pelos colonizadores” (Francisco, 2006, p. 95-96). Assim, interesses particulares também influenciaram na reconfiguração dos espaços indígenas naquele momento, pois visavam a ocupação de territórios por eles dominados.

Entre esses fazendeiros esteve Manoel de Quadros, morador do Campo do Meio, que em abril de 1848 contactou, de uma só vez, os caciques “Nicafe, Chico, Maneco, e Doble, todos com suas hordas”, e fez com que acampassem em sua propriedade. O próprio Joaquim Fagundes dos Reis, subdelegado de polícia do distrito de Passo Fundo, em certa ocasião fora ver os indígenas que, segundo ele, respeitavam a Manoel de Quadros como um dos seus. Naquele momento, Doble e os demais receberam roupas e ferramentas com o objetivo de que se encaminhassem para o aldeamento de Pontão⁴. Doble teria dito, entretanto, que preferia dirigir-se para o Campo do Meio, onde se apresentou com “uns 90 índios” sob seu comando (Pérez apud Laroque, 2000, p. 136). Em outra correspondência, encontramos que:

Um Bugre que a eles serve de intérprete assegurou-me que não tardaria a chegar ali um Cacique de nome Braga com doze Casais que vem aldearem-se com as que ali estão (...) e aqueles Caciques Nicofé, Chico, Maneco, queriam ir a Porto Alegre ver a Cidade em companhia de Quadros. Este homem é pobre e tem feito despesas superiores a suas forças, a fim de atrair os Bugres; seus serviços prestados com risco de vida a prol da Catequese V. S. melhor saberá avaliar⁵.

⁴ Correspondência de 10/05/1848 – Correspondência de José Joaquim de Andrade Neves ao Presidente da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul. AHRs. Diretoria Geral dos Índios, Maço 3.

⁵ Correspondência de 19/05/1848 - Correspondência ao Presidente da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul. AHRs. Diretoria Geral dos Índios, Maço 2.



Uma imagem Fundo do SPI, Indígenas que existem na serra da Forquilha, município de Lagôa Vermelha, Tribu Corôaodos⁶. Curitiba: CRV, 2021.

Como resposta a esse pedido, o Diretor Geral dos Índios, José Joaquim de Andrade Neves, concedeu uma gratificação a Manoel de Quadros, desde que continuasse em seu intento com a civilização dos Coroados⁶. No ano de 1849, muitos indígenas ainda se dirigiam para as terras do agora identificado como “pardo”, Manoel de Quadros, “a quem muito estimam, e o denominam seu Capitão”. O Diretor recomendava que se gratificasse a esse homem, visto que era muito desfavorecido e, assim, por pouca coisa seria capaz de colocar à disposição do governo⁷.

Entre 1848 e 1850, o governo trabalhou na implantação de três aldeamentos entre os Kaingang: aldeamento da Guarita, fundado com os índios do cacique Fongue; aldeamento Nonoai, o qual deveria concentrar índios do cacique Nonoai. E por último, o aldeamento do Pontão,

⁶ Correspondência de 08/07/1848 - Correspondência de José Joaquim de Andrade Neves ao Presidente da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul. AHRs. Diretoria Geral dos Índios, Maço 3.

⁷ Correspondência de 1º de janeiro de 1848 do Diretor Geral dos Índios, AHRs, Diretoria Geral dos Índios, Maço 3.

no Campo do Meio, fundado nas terras do cacique Braga (Becker, 1995). Os aldeamentos deveriam garantir a expansão da frente colonizadora, evitando que as novas levadas enfrentassem os percalços observados nas experiências anteriores. Enquanto o governo provincial se preocupava em efetivar os aldeamentos, os indígenas pareciam ocupar-se de suas próprias questões. O cacique Doble apresentou-se em diversas aldeias, e em cada uma delas procurou estabelecer alianças e impor seus interesses.

Conforme as correspondências oficiais, há notícias de Doble nos anos de 1848, na fazenda acima referida, do Sr. Manoel José de Quadros, bem como em 1849, no Campo do Meio. Em 1849, Doble também esteve em Nonoai e em Guarita⁸. Nessas negociações, os conflitos internos foram peça fundamental para a aceitação ou não, por parte das lideranças indígenas, das propostas

⁸ Correspondência 10/05/1848 - Correspondência de José Joaquim de Andrade Neves ao Presidente da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul. AHRs. Diretoria Geral dos Índios, Maço 3. Correspondência 19/07/1851 - Correspondência ao Presidente da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul. Diretoria Geral dos Índios. AHRs, Maço 2.

de se aldearem em determinado lugar, principalmente, quando tentavam, como era previsto pela lei, a formação de aldeamentos únicos. Assim, o governo e seus agentes precisaram negociar de forma circunstancial, de modo que o processo de aldeamento foi distinto para cada grupo Kaingang. Aline Francisco (2006) destaca que, por volta de 1850, podemos observar um certo tipo de especialização dos aldeamentos: o grupo do cacique Fongue, da aldeia de Guarita, estava envolvido na produção de erva mate; por outro lado, os grupos aldeados em Nonoai tinham como atividade principal a abertura de estradas.

Quanto ao grupo de Doble, a partir do ano de 1850 podemos ter mais clareza quanto às suas práticas. O aldeamento de seu principal inimigo e perseguidor, Braga, teve grande relação com tal aumento de prestígio que Doble passou a possuir entre os governantes e os colonos. Sua participação na resolução, por assim dizer, de alguns casos de ataques de índios a particulares, é expressiva disto. Vejamos alguns desses episódios.

O assalto à família do tropeiro João Mariano Pimentel, nos Campos de Vacaria, em agosto de 1851, demonstra como o cacique Doble, neste período, já era acionado pelos não indígenas como liderança de referência entre os Kaingang. Enquanto Pimentel encontrava-se em uma viagem a Uruguaiana, com fins de contratar tropas para leva-las às feiras de Sorocaba, os indígenas invadiram a propriedade e, como de costume, mataram os homens, levaram as ferramentas e raptaram as mulheres (Dornelles, 2021). Os responsáveis por esse assalto tinham sido os indígenas chefiados pelo cacique Nicuó ou João Grande, como era também conhecido, e por um escravo fugido que havia se juntado ao grupo (Mabilde, 1983). Como não havia ainda uma força policial no recém-criado município de Vacaria, foram chamados os homens da região para perseguir os indígenas e resgatar as prisioneiras. Para o comando da expedição, chamou-se o cacique Doble, acompanhado de subordinados seus, e do Coronel José Luiz Teixeira da Guarda Nacional. Segundo uma correspondência de Mabilde ao governo provincial de 1853, Doble havia aceitado a tarefa porque era inimigo do cacique Nicuó, por outro lado, fora chamado por ser capaz de ler nas matas os vestígios dos perseguidos. “Após alguns dias de angustiada expectativa, chegaram, enfim, às proximidades do paradeiro dos selvagens (...). Batidos ali após o encontro, os bugres fugiram deixando

os prisioneiros”⁹. Corridos da encosta do rio das Antas, os mesmos indígenas praticaram um novo assalto, agora na colônia alemã, o qual resultou, novamente, na participação de Doble na captura do grupo subordinado ao cacique Nicuó, em 1853.

A essa altura, o problema dos assaltos dos indígenas às colônias alemãs tratava-se de uma questão de segurança pública, a qual o governo provincial deveria resolver. Entretanto, as medidas que vinham tomando as autoridades haviam dado grande prova de sua ineficácia, conforme identificava o relatório do vice-presidente da província em outubro de 1852: “Os Índios recebem as roupas, e ferramentas e voltam às matas; batidos, e perseguidos depois da agressão, reaparecem mais hostis em outros lugares, não sendo possível colocar guardas em todos aqueles [lugares], por onde eles fazem os seus assaltos”¹⁰.

Neste mesmo relatório houve a defesa dos aldeamentos como a solução mais eficaz para o problema indígena, “para evitar a luta desumana do cidadão contra o selvagem”, tendo em vista integrá-lo a sociedade¹¹. Embora sejam escassos os dados sobre as práticas reais a respeito do que fizeram os colonos para resolver o “problema indígena”, os documentos oficiais e alguns poucos dados particulares indicam que houve, com certeza, a prática da perseguição daquelas populações (Mabilde, 1983). Mas todas as vezes que o governo provincial ou particulares se aplicavam ao intento de criar novos aldeamentos para reunir e civilizar os Kaingang, os moradores das colônias vizinhas viam crescer as chances de novos ataques, pois, a essa altura, já se percebia que, muitas vezes, eram os indígenas aldeados e não os ditos bravios das matas que praticavam tais atos.

Com o resgate da família alemã do Mundo Novo pelo cacique Doble, o governo provincial pagou a ele uma gratificação pelo serviço prestado além de pretender “aldear aquele fiel chefe e sua horda nas matas do Pontão”, conforme o relatório do presidente daquele mesmo

9 Correspondência 1º/03/1850 - Correspondência do Tem. Cel. Engº Pierre François Alphonse Booth Mabilde ao Presidente da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul. Biblioteca da PUCRS. Coleção Júlio Petersen.

10 Relatório 1º/10/ 1852 – Relatório do Vice-presidente da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, Luiz Alves Leite de Oliveira Bello na abertura da Assembléia Legislativa Provincial. Porto Alegre: Typographia do Mercantil, 1852, p.15.

11 Ibidem, p.16-17.

ano¹². Entretanto, por uma “feliz coincidência”, Doble e o Capitão Fongue, seu primo, encontravam-se em Porto Alegre e acertaram pessoalmente com a presidência sua mudança para os campos de Nonoai. Essa disposição de duas importantes lideranças em se aldear em Nonoai corroborava a intenção de reunir os Kaingang em um mesmo local, como já se havia tentado três anos antes.

Conforme o relatório do ano seguinte: “Chegando a Nonoai o referido diretor mandou próprios a Vacaria chamar o Cacique Doble, para que em cumprimento da promessa que me havia feito fosse reunir-se com sua tribo ao aldeamento geral”¹³. Contudo, Doble não teria aceitado esta proposta e somente depois de um encontro com o Cacique Fongue, seu primo, da aldeia da Guarita, teria sido por ele convencido a esta mudança, “mas era acompanhado com má vontade e repugnância, sendo presumível que saudassem de novo àqueles lugares, pelos quais manifestam particular afeição”¹⁴. Entretanto, em 1854, durante a prometida mudança do Pontão para Nonoai, o grupo de Doble sofreu um ataque do grupo inimigo chefiado por Pedro Nicofé, “de cujo encontro resultou ficarem alguns feridos, e perderem tudo quanto haviam recebido desta Presidência como presente”¹⁵, fato que fez com que Doble mudasse de ideia. No mesmo relatório foram apresentadas as motivações de tal incidente:

Desconfiado por esse ato de traição, e supondo que nascia de Pedro Nicofé como vingança pela morte de João Grande, a quem mesmo Doble resgatando a família alemã do Mundo Novo tinha derrotado, desandou caminho e voltou novamente para os matos do Pontão, que lhe são caros. Em vão tentaram os mensageiros do Diretor Oliveira persuadi-lo de tornar ao Nonohay, prometeu

12 Relatório 06/10/ 1853 – Relatório do Presidente da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul, João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu na abertura da Assembléia Legislativa Provincial. Porto Alegre: Typographia do Mercantil, 1853, p.26.

13 Relatório 02/10/ 1854 – Relatório do Presidente da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul, João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu na abertura da Assembléia Legislativa Provincial. Porto Alegre: Typographia do Mercantil, 1854, p.30.

14 Correspondência 12/12/1853. AHRs. Lata 300, Maço 2; Relatório 06/10/ 1853 – Relatório do Presidente da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul, João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu na abertura da Assembléia Legislativa Provincial. Porto Alegre: Typographia do Mercantil, 1853, p.26.

15 Relatório 02/10/ 1854 – Relatório do Presidente da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul, João Lins Vieira Cansansão de Sinimbu na abertura da Assembléia Legislativa Provincial. Porto Alegre: Typographia do Mercantil, 1854, p.30.

fazê-lo mais tarde, mas segundo as últimas notícias que tenho de Felipe José de Souza, da Vacaria, ainda por ali se conserva errante com a sua tribo, mas inofensivo¹⁶.

Depois deste evento, o cacique Doble continuou sendo cortejado pelo governo provincial para se dirigir ao aldeamento de Nonoai, conforme os relatórios dos presidentes da província de 1854 e 1855, não tendo nunca acatado este pedido. Assim como Doble, outros indígenas também dificultam a concretização do aldeamento único em Nonoai e, em 1856, o governo provincial percebeu ser praticamente impossível tal intento, constatando as rivalidades internas como um fator explicativo para isso.

Segundo um ofício do Ministério do Império ao presidente da Província de Santa Catarina, em março de 1855, Doble encontrava-se em Lages e que “já um pouco domesticado, mostra intenções pacíficas” (Cunha, 1992, p.235-236). Ele estava acompanhado de aproximadamente 100 indígenas, que, num primeiro momento, foram tidos como um estorvo à vila, mas devido à disponibilidade de Doble em auxiliá-los na perseguição aos Xokleng, passaram a ser percebidos como de boa utilidade (Souza et al., 2021). Na província de Santa Catarina, Doble se empenhou de modo similar ao que realizou em São Pedro: conseguiu das autoridades a confiança necessária para deles receber suplementos e ferramentas, de modo a iniciar o trabalho na roça em troca de sua suposta intenção de se aldear.

Apenas dois meses depois de ser localizado em Lages, Doble retornou aos campos de Vacaria. Conforme Mabilde, em maio de 1855, um grupo atacou o rancho de um falqueador, que revidou aquela afronta perseguindo os indígenas juntamente a outros quatro camaradas. “Saíram do rancho, no momento em que os selvagens pretendiam atear fogo nele e, atirando de espingarda, mataram um e feriram vários dos que rodeavam o rancho, obrigando-os a fugir para a mata que distava dali umas cento e cinquenta braças” (Mabilde, 1983, p. 168). Como o agrimensor trabalhava nas proximidades, à altura do arroio Forromeco, foi chamado para ajudar os moradores que ficaram em alarde. Eles montaram uma expedição e passaram a seguir pistas dos indígenas nas matas. Para a grande surpresa de Mabilde

16 ibidem, p. 31.

(...) avistamos, sentados de cócoras, ao redor de um pequeno fogo, vinte selvagens, inclusive o cacique Doble que os capitaneava. Estavam todos nus como no seu primitivo estado selvático. Apenas sete daqueles indígenas – como aquele que tinha sido morto ao pé do rancho – tinham o cabelo tonsurado em forma de coroa, como usam no estado selvagem. Os outros treze, como o cacique Doble, tinham o cabelo comprido, como usam depois de aldeados (Mabilde, 1983, p.167-169).

O excerto é riquíssimo, pois permite perceber a violência que permeava as relações entre indígenas e não indígenas, embora a intenção do interlocutor não fosse essa. Além de identificar o assassinato de indígenas, a fonte também deixa ver as mudanças nas formas de construção dos corpos destes diante das experiências tutelares, como era o caso dos aldeamentos do Oitocentos: os cortes de cabelos serviram para identificar a passagem pelos aldeamentos¹⁷. O mesmo se pode pressupor quanto à nudez ao retornarem às matas, embora possamos conjecturar que a dificuldade que o uso de roupas traria à mobilidade e agilidade exigida nas correrias ou possíveis fugas pudesse explicar essa opção. Um exemplo disso observamos na prática de despír os prisioneiros feitos logo que eram capturados¹⁸.

Quando reconheceu o Capitão Doble, como era conhecido àquela altura, Mabilde externou sua frustração diante da impossibilidade de capturá-lo e denunciar sua postura às autoridades:

Meu empenho era de aprisionar, ao menos, o cacique Doble e conduzi-lo preso e no estado em que andava na mata, até Porto Alegre, levando-o até a presença do Presidente da Província onde, um mês antes, este cacique tinha estado, fardado com galões de capitão. Este seria o único meio de desenganar as autoridades a que, por várias vezes, dei conhecimento das correrias que o perverso cacique Doble praticava, depois de aldeado,

17 Como informou Reinald Hensel ([1867] 1928), que os contatou da aldeia de Caseros, “Antigamente os coroados tinham uma grande tonsura, agora fazem nas crianças pequenas, que já nascem com cabelo na cabeça, só uma vez tal tonsura e então deixam crescer de novo e para sempre o cabelo”. Este é mais um exemplo das modificações que observamos entre a vida nas aldeias e as praticadas anteriormente pelos indígenas. Infelizmente, não sabemos como e nem porque essa prática foi alterada por aquela sociedade, mas tratou-se da formação de uma nova forma de viver e utilizar o seu corpo em um novo contexto.

18 Para detalhes sobre o tratamento dado aos prisioneiros das correrias ver Dornelles, S. Os Kaingang e a colonização...

circunstância esta que lhes parecia impossível, pela confiança que aquele cacique lhes inspirava.

Esta era a quarta vez que encontrávamos desta maneira, todos nus, indígenas que, pelo cabelo comprido, se reconhecia serem aldeados, misturados e acompanhados de indígenas ainda selvagens, com cabelo tonsurado em forma de coroa. Em três destas correrias, encontramos o cacique Doble chefiando a correria (Mabilde, 1983, p.170-171, grifos nossos).

As autoridades provinciais não compartilhavam da visão de Mabilde sobre o cacique Doble. Nos relatórios provinciais foram tecidos comentários positivos sobre ele e demonstrando satisfação por sua atuação como intermediário entre o governo e os Kaingang. Conforme o relatório do presidente da Província de 1856, o cacique Doble e seus seguidores viviam “inofensivos e pacificamente” em Pontão. Inclusive, insistia que não mais se tentasse levá-los para Nonoai, mas, sim, que se criasse um aldeamento ali mesmo, o que foi concretizado por ordem do presidente em dezembro daquele mesmo ano¹⁹. Para o novo aldeamento foi designado um diretor que tinha arranchado os indígenas em sua propriedade e pedia ao governo provincial “algumas ferramentas e roupas para eles, e o diretor geral insta pela presença de missionários naquele lugar”, mas, mesmo assim, não foi possível reuni-los na aldeia²⁰. É interessante ressaltar que neste documento o autor refere-se a Doble como Capitão e não mais somente como cacique.

Em 1858, houve uma tentativa de formação de um aldeamento exclusivo para os indígenas que acompanhavam Doble, chamado de Santa Isabel. Em uma correspondência do diretor do aldeamento de Pontão, encontramos os trâmites das negociações com a liderança, para quem fora prometida “a patente de Capitão com vencimento de que for aldeado”²¹. Em agosto daquele ano, seguiram para o local indicado para o aldeamento – as terras da entrada da Picada do Mato Português –,

19 Relatório 15/12/ 1856 – Relatório do Presidente da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul, Jerônimo Francisco Coelho na abertura da Assembléia Legislativa Provincial. Porto Alegre: Typographia do Mercantil, 1856, p.140.

20 Relatório 11/10/ 1857 – Relatório do Vice-presidente da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul, o Comendador Patrício Correa da Câmara na abertura da Assembléia Legislativa Provincial. Porto Alegre: Typographia do Mercantil, 1857, p.26.

21 Correspondência 10/06/1858. – Correspondência de Alberto Marques de Almeida ao Presidente da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. AHRS. Diretoria do Aldeamento de Pontão, Maço 2.

o diretor nomeado e mais 182 indígenas chefiados por Doble, “ficando uma porção da tribo do Cacique Chico, no lugar denominado Campo do Meio, para concluir a colheita de suas roças”. Ainda conforme este relatório, o aldeamento contava com 29 ranchos “e um grande galpão coberto de palha”, onde os indígenas se dedicavam ao trabalho na lavoura de forma eficiente. O governo providenciava para aquele mesmo ano o envio de um religioso para catequese²².

Ainda no final de 1858, houve rumores de que fazendeiros da região tentavam “seduzir os índios” do aldeamento, para que dali saíssem. O diretor de Santa Isabel afirmava

(...) ter interrogado o Cacique Doble e este negado [que tivesse] recebido munições de alguém para abandonar a aldeia. Um atestado do Pe. Thiago Villarubia do Campo [afirmava] que o descontentamento dos índios provinha da má escolha do terreno para o aldeamento, [a] preferirem o das imediações da estrada velha do Mato Português²³.

Entrementes a tantas benesses, nem assim foi possível acomodar Doble e sua gente naquele aldeamento. Nos anos seguintes, muitos problemas foram evidenciados nas correspondências do aldeamento, como a falta de mantimentos a que os indígenas associavam à má escolha das terras. Esta situação não pôde ser resolvida e o aldeamento foi extinto em 1861.

Já em 1862, Doble apresentou-se ao diretor da Colônia Militar de Caseros²⁴. Esta colônia havia sido fundada na freguesia de Lagoa Vermelha, em 1859, por um decreto imperial, com a intenção de alocar ali os soldados alemães que haviam lutado na guerra contra Rosas (Giron, 2004)²⁵. O diretor, o padre Antonio de Moraes Branco,

22 Relatório de 1858 – Documentos anexos ao Relatório do Presidente da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul, Ângelo Moniz da Silva Ferraz, apresentado à Assembléia Legislativa Provincial na 1ª sessão da 8ª legislatura. Porto Alegre: Typographia do Correio do Sul, 1858, p. 29.

23 Relatório de 1858 – Documentos anexos ao Relatório do Presidente da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul, Ângelo Moniz da Silva Ferraz, apresentado à Assembléia Legislativa Provincial na 1ª sessão da 8ª legislatura. Porto Alegre: Typographia do Correio do Sul, 1858, p. 29.

24 Relatório de 1862 – Relatório apresentado pelo Presidente da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul – Desembargador Francisco de Assis Pereira Rocha, na 1ª sessão da 10ª legislatura da Assembléia Provincial. Porto Alegre: Typographia do Jornal da Ordem, 1862, p. 38-40.

25 Entre 1851 e 1853, o Brasil interveio na chamada “Guerra Grande” onde grupos de estancieiros capitaneados pelo caudilho de nome

informava que “Os índios se mostraram mui satisfeitos por verem-me seu diretor, ainda mais o Cacique Doble, que sendo há amar muito meu campo e suas [?] sempre depositou em mim muita confiança”²⁶. Disse, ainda, que Doble havia se comprometido em trazer para ali os índios do “Capitão Chico, que vive com alguns índios no Campo do Meio” e que, por isso ausentara-se do aldeamento por alguns dias²⁷. Os indígenas que ali viviam “estavam satisfeitos e começam a aplicar-se ao serviço da lavoura”²⁸, conforme era de desejo das autoridades.

O período em que Doble esteve aldeado em Caseros permite que obtenhamos alguns detalhes sobre sua vida particular. Em outubro de 1862, uma lista anexa à correspondência do diretor do aldeamento mostra Doble apresentando 64 anos de idade, possuindo quatro esposas cujos nomes eram Francisca (58), Maria (28), Cantalícia (22) e Luisa (19), denotando, desta maneira, a manutenção do costume do chefe principal ser o único do grupo a ter mais de uma esposa, visto que é o único assim identificado. Aparecem, ainda, nove filhos seus, um deles já casado e com filhos próprios, e os outros com idades entre oito meses e 19 anos. Estes dados são de grande importância, pois nos permitem apreciar uma pequena parte da vida particular desta importante liderança: para além de sua atuação política devemos tentar compreender que o Capitão Doble era um indivíduo que possuía família, afetividades, desejos e paixões que o motivaram em um outro âmbito de sua experiência. Era “um índio alto, simpático e elegante, já montava bem a cavalo e fazia montado, parte das suas excursões” (Jacques, [1912] 1979, p.101). Era, portanto, alguém que podia

Lavallega, e por, posteriormente, Manuel Oribe que visava integrar o Uruguai às demais províncias litorâneas da Banda Oriental, principalmente Buenos Aires. Somente com esta intervenção militar brasileira conseguiu-se a derrota dos partidários dessa integração com a Argentina, além disso, auxiliou-se o caudilho argentino Urquiza em sua luta contra Juan Manuel de Rosas (Prado, 2010: 93).

26 Correspondência 20/08/1862 – Correspondência do Pe. Antônio de Moraes Branco ao Presidente da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. AHRS. Diretoria do Aldeamento na Colônia Militar de Caseros, Maço 2.

27 Correspondência 20/08/1862 – Correspondência do Pe. Antônio de Moraes Branco ao Presidente da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. AHRS. Diretoria do Aldeamento na Colônia Militar de Caseros, Maço 2.

28 Correspondência 20/08/1862 – Correspondência do Pe. Antônio de Moraes Branco ao Presidente da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. AHRS. Diretoria do Aldeamento na Colônia Militar de Caseros, Maço 2.

ser encontrado nu pelas matas e, ao mesmo tempo, “fardado com galões de capitão” em Porto Alegre (Mabilde, 1983, p. 171).

É bastante significativo o fato de que, neste mesmo documento, entre os 114 indivíduos listados no aldeamento, encontramos Maria (51), “viúva do Braga”, e seus dois filhos, bem como o Braguinha e sua família. Ora, sem dúvidas a referência ao nome Braga nos faz remeter aos desafetos entre as lideranças Kaingang, e como os ódios e a perseguição pareciam ser as únicas formas de relação possível entre eles a partir dos relatos produzidos por seus contemporâneos. De outra feita, podemos inferir que, quase trinta anos após o ocorrido, havia algum espaço para a negociação e conciliação entre aquelas famílias. A fonte não é capaz de nos dizer se havia alguma forma de hostilidade entre estes indivíduos, mas o fato de estarem sobre a mesma terra nos indica alguma forma de convivência consentida pelas partes.

Em 1863, o zoólogo Reinhold Friedrich Hensel esteve na província do Rio Grande como representante da Academia de Ciência de Berlim, tendo permanecido na região até 1866. Em maio de 1865, passou uma semana entre os indígenas da Colônia Militar de Caseros e, a partir desta experiência, escreveu um artigo que foi publicado, posteriormente, pela revista do Museu e Arquivo Público do Rio Grande do Sul em 1928 (Becker, 1995)²⁹. O viajante relatou que os indígenas haviam se afastado um pouco da colônia devido a uma epidemia de varíola, que lhes custou muitas vidas, não sem antes “queimarem as tendas dos mortos” (Hensel, [1928] 1957, p. 68-69).

Hensel (1957, p.68-69) também constatou que a permanência de indígenas “selvagens” nas encostas dos rios Taquari e Caí não explicavam a totalidade dos assaltos às colônias, pois, “não é inverossímil atribuir-se alguns desses saques aos índios civilizados, notavelmente os de Caseros que de vez em quando desaparecem de suas colônias sem que na ocasião do seu regresso se saiba com certeza onde entrementes haviam permanecido”. O autor também aventa que os espólios poderiam ser fruto de ação de escravos fugidos das fazendas.

Mesmo depois do aldeamento na Colônia Militar de Caseros, temos notícias sobre outros atos praticados por Doble enquanto dizia estar caçando nas matas. Mabilde recebeu, em 19 de junho de 1862, uma carta de Manoel

Luiz da Silva Pedroso, um companheiro nas excursões pelo interior da província, que havia há poucos dias encontrado com o cacique Doble nas matas. Assim como Mabilde, Pedroso estava “bem ao par de sua má índole” (Mabilde, 1983, p. 173), consciente de que, mesmo aldeado, Doble praticava correrias pelo sertão, visto que ambos já o tinham flagrado em seu comportamento duplo.

Os observadores contemporâneos, como Pedroso e Mabilde, presumiam que as saídas para caçadas dos indígenas tratavam-se de desculpas que encobriam o real motivo daquelas ausências nos aldeamentos: as correrias. A estratégia indígena da dissimulação era tão eficaz que as autoridades não davam crédito aos informantes que lhes tentavam alertar sobre essa prática. Como o fez o Sr. Pedroso que, em 1862, em uma viagem a Porto Alegre, procurou o Presidente da Província por motivos pessoais e aproveitou a oportunidade para alertá-lo sobre o cacique:

Mas sua Ex.^a tomou o negócio como caçoador, e não quis acreditar que aquele malvado era o chefe de todos aqueles desacatos e autor de todas aquelas desgraças que por aqui, como pelos matos de lá, causam aqueles bugres. Citei mesmo as vezes que andei com V. S. no mato, e que presenciei duas vezes encontrarmos com os bugres em correria, capitaneados pelo Doble, e assim mesmo custou ao presidente acreditar-me; porque sempre me dizia que lhe parecia impossível o Doble enganar assim as pessoas que tão bem o tratavam; e eu então lembrei-me que se sua Ex.^a andasse no mato, como V. S. e nós temos andado, que há mais tempo que se teria desenganado com aquele malvado e fingido (Mabilde, 1983, p.174-175, grifos nossos).

Visto as colocações de Mabilde sobre o tema das correrias, podemos compreender melhor sua opinião sobre a ineficiência do projeto de aldeamentos. Para ele, um dos erros foi fundá-los distante da população branca, onde o controle sobre o seu retorno às matas seria mais difícil. Outro problema observado estava na tentativa de lhes impor a agricultura, totalmente distante do modo de vida dos indígenas, “acostumados a uma vida ociosa, um trabalho penoso que, de momento, excede às suas forças (Mabilde, 1983, p. 179). O engenheiro acreditava que a empresa do aldeamento dos Coroados havia sido prematura e que:

Se não fosse a traição do cacique Doble, motivando uma guerra de vingança e extermínio, poderíamos estar certos de que, até hoje, ele e aqueles indígenas não se teriam apresentado e nem se teriam aldeado tão mansamente, porque os coroados, pela sua volubilidade ou natural inconstância, costumam a sujeitar-se à civilização (Mabilde, 1983, p. 179).

O que o autor identificava era uma grande permanência dos modos de viver dos Kaingang, mesmo depois de aldeados, o que provava que a grande distância entre essa forma de compreender o mundo e a maneira civilizada dos brancos tinha feito do aldeamento um projeto fadado ao fracasso. Também Reinold Hensel falava que a empresa realizada nos aldeamentos tinha sido pouco eficaz, pelo que constatava em 1865, em Monte Caseros. Dizia ele que mesmo com o batismo, os Kaingang mantinham suas crenças anteriores sem aceitar os ensinamentos cristãos (Hensel, 1957, p. 73).

Em 1864, Hensel estava em Porto Alegre, quando encontrou pessoalmente os indígenas da Colônia Militar de Monte Caseros. O cacique Doble angariava, naquele momento, a patente militar de brigadeiro, pelos serviços que tinha prestado ao governo da província. Estava acompanhado por subordinados seus, bem como por cerca “trinta coroados selvagens” por ele capturados que garantiriam o pagamento de uma “recompensa especial” por parte do governo. Nossa testemunha ocular ainda diz:

Este cacique era um homem muito inteligente e especialmente esperto, ao qual seria muito fácil tirar do mato todos os coroados selvagens, e só o índio domado está aqui apto a apoderar-se do selvagem; porém, ele pelo mínimo serviço exigia alto pagamento e relativamente não se apurava muito na captura dos seus colegas de tribo ainda selvagens, a fim de não haver baixa no preço do artigo; assim ele se mantinha constantemente indispensável (Hensel, 1957, p. 161, grifos nossos).

Em 29 de março de 1864, o diretor do Aldeamento de Caseros, o Pe. Antonio de Moraes Branco, informava ao presidente da província o falecimento do cacique Doble, “vítima de uma epidemia de bexiga”³⁰. Naquele ano de

1864, as epidemias de bexiga haviam vitimado muitas pessoas, não apenas indígenas, mas, sem dúvidas, estes mostravam-se mais vulneráveis. O relatório do presidente da província apontava surtos em Cruz Alta e São Borja, além dos aldeamentos de Santa Isabel e Nonoi³¹. Também uma filha de Doble, “a linda Isabella”, teria sofrido dos males desta doença e “ficava muito acanhada e triste, todas as vezes que notava ser ela objeto de observação, e só quando ela ouvia dizer que se contara ao estrangeiro também a respeito da sua anterior beleza, deslizava um sorriso saudosos sobre seus traços desfigurados” (Hensel, 1957, p. 73-74).

Conforme Hensel (1957, p. 68-69), durante a visita que Doble tinha realizado a Porto Alegre “eles foram infeccionados pelo veneno da varíola. Entretanto, a epidemia só se manifestou quando haviam regressado à sua colônia e assim causou grande devastação entre eles”. Laroque (2000, p.141; 2008, p. 108) afirma que a recompensa recebida pela captura dos 30 indígenas selvagens que Doble entregara às autoridades na capital em 1864 teria sido “roupas sujas dos soldados que tinham morrido de varíola”. Esta informação não se encontra confirmada nas fontes pesquisadas até o momento. Entretanto, ela contém em si a pressuposição de que Doble teria sido descoberto em suas artimanhas de atuação dupla e que, talvez, o governo tenha encontrado uma forma de puni-lo pelo engano sustentado por tanto tempo. O certo é que o cacique Doble morreu como tantos outros indígenas, vítima da varíola:

Assim foi o cacique Yu-toahê (Doble) sepultado no aldeamento onde permanecia, com o seu arco e flechas ao lado, um seu pote de ferro que ali acharam e um chifre de boi – para beber água – como diziam os outros coroados. O cacique Yu-toahê (Doble) não foi o primeiro daqueles indígenas coroados que, depois de aldeados, morreu e foi sepultado com arco e flecha a seu lado, panela e chifre de boi (Mabilde, 1983, p.116).

29 Também publicou Die Coroados der Brasilianischen Provinz Rio Grande do Sul In Zeitschrift für Ethnologie, Berlin, 1869. O texto original publicado na Revista do Museu e do Arquivo Público do Rio Grande do Sul chamava-se Die Schädel der Coroados (Becker, 1995, p. 328).

30 Correspondência 29/03/1864 – Correspondência do Pe. Antônio de Moraes Branco ao Presidente da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul. AHRS. Diretoria do Aldeamento na Colônia Militar de Caseros, Maço 2.

31 Relatório de 1865 – Relatório com que o Bacharel João Marcelino de Souza Gonzaga entregou a administração da Província de S. Pedro do Rio Grande do Sul ao Sr. Visconde da Boa-Vista. Rio de Janeiro: Typographia Universal de Laemmert, 1965, p.5.

Três imagens de Colares do Acervo do Museu Júlio de Castilhos (Porto Alegre), Coleção Etnográfica.

São colares kaingang adquiridos por doação ou compra no final do século XIX e início do XX.

Eles mesclam materiais de uso “tradicional” e objetos dos “brancos”, tema abordado no artigo e em outros textos que produzi.



1



2



3

MJC CE Colar — 1

https://acervos.museujulio.rs.gov.br/colecao-etnologica/colar-29/?order=DESC&orderby=meta_value&metakey=42&perpage=12&pos=12&source_list=collection&ref=%2Fcolecao-etnologica%2F

MJC CE Colar — 2

https://acervos.museujulio.rs.gov.br/colecao-etnologica/colar-28/?order=DESC&orderby=meta_value&metakey=42&perpage=12&pos=21&source_list=collection&ref=%2Fcolecao-etnologica%2F

MJC CE Colar — 3

https://acervos.museujulio.rs.gov.br/colecao-etnologica/colar-27/?order=DESC&orderby=meta_value&metakey=42&perpage=12&pos=27&source_list=collection&ref=%2Fcolecao-etnologica%2F

considerações finais

A transmutação do cacique subordinado Yu-toahê em Brigadeiro Doble era fruto da atuação desta liderança entre os Kaingang e os mais distintos membros da sociedade do sul do Brasil. Doble não foi o único chefe indígena a adquirir patentes militares naquele período, pois muitos outros se tornaram capitães, majores ou coronéis, refletindo a característica hierarquização militar da sociedade sul-riograndense (Francisco, 2006, p. 158). Tanto o governo provincial quanto os indígenas eram cientes da importância de que estas nomeações obtinham em momentos cruciais de negociação sobre terras, participações militares ou a ida para aldeamentos.

A atuação de Doble, ora como um aliado do Estado, quando dava conta de capturar indígenas que haviam praticado correrias ou quando conduzia grupos selvagens aos aldeamentos, ora como um líder arredio, à revelia das autoridades, que comandava e praticava,

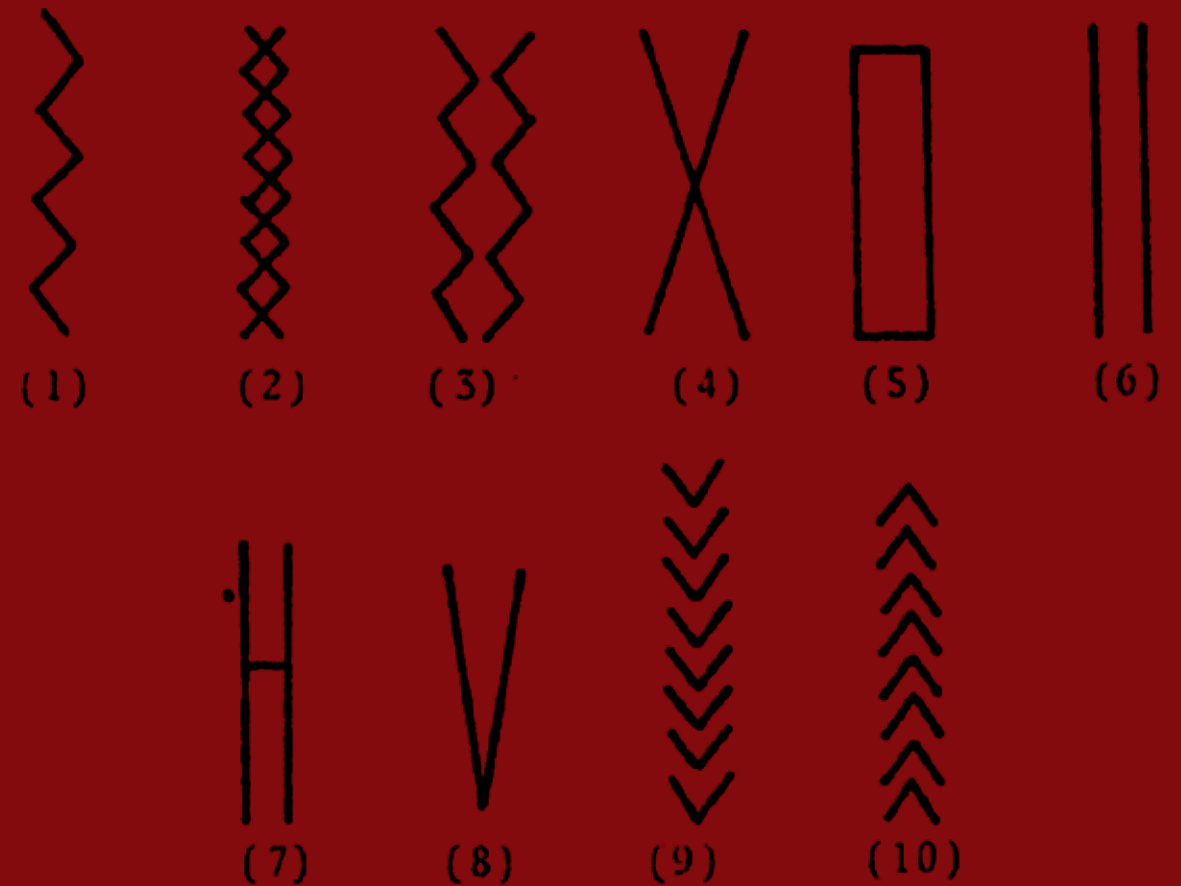
ele mesmo, os assaltos, pode ser compreendida como uma busca da manutenção da autonomia sobre territórios e modos de ser e viver. Embora algumas lideranças estivessem dispostas a concessões e transformações, coerentes com suas leituras dos novos contextos políticos, econômicos e culturais experimentados no século XIX, havia a consciência da necessidade de manter certo “controle cultural” para angariar autonomia, afinal, era sob a categoria social “índio” que se apoiava os direitos coletivos.

A trajetória do cacique Doble possibilita compreender as estratégias de mudança surtidas nos modos de organização indígena a partir dos contatos efetuados no século XIX. Primeiro, destacamos que as sociedades indígenas não eram blocos homogêneos engessados por categorias étnicas, dadas as diferenças internas desses povos. A manipulação dessas diferenças por autoridades e outros atores sociais foi uma prática que remonta ao início da colonização e que permanecia importante no Império. Em segundo lugar, havia grande articulação entre os grupos que permaneciam nas florestas e os que passaram a habitar os aldeamentos, mostrando a fluidez destes espaços. Os indígenas souberam utilizar as perspectivas do Estado sobre os comportamentos de civilizados e selvagens para empreender ações de resistência.

Lideranças indígenas de todo o Império buscaram estabelecer contato direto com as autoridades, indo à corte ou às capitais provinciais, como vimos na experiência de Doble, colocando em segundo plano a hierarquia prevista pelo regulamento de 1845, que os submetia aos diretores de aldeamentos e juizes de órfãos. Por essa estratégia não circunscreviam sua esfera de negociação aos aldeamentos e seus diretores e párocos (Dornelles, 2021, 2017; Freire; Silva, 2017).

A documentação analisada aponta que Doble mesclou demandas particulares e coletivas em suas negociações. Se o cacique Doble pode ser considerado um “colaboracionista” por tratar diretamente com as autoridades provinciais e, ter com elas, feito acordos e ter ganhado reconhecimento, faltou mencionar que o Brigadeiro também angariou benefícios para os indígenas que liderava e deles também recebeu os louros, tendo seus descendentes se beneficiado de suas ações.

Marcas encontradas em flechas e pinheiros indicando a qual chefe pertenciam os mesmos. (Mabilde, [1897-99] 1983: 146).



referências bibliográficas

BECKER, Ítala Irene Basile. O índio kaingáng no Rio Grande do Sul. São Leopoldo: UNISINOS, 1995.

BORBA, Telêmaco. Observações sobre os indígenas do estado do Paraná. Revista do Museu Paulista, São Paulo, Typographia do Diário Oficial, volume VI, 1904.

BORBA, Telêmaco. Actualidade Indígena. Curitiba: Typ. e Lytog. a vapor Imprensa Paranaense, 1908.

BRAGA, Danilo. A História dos Kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: Do silêncio, à reação, a reconquista e a volta para casa (1940-2002). Porto Alegre: PPGHIST, 2015.

CUNHA, Lauro Pereira da. Índios Xokleng e colonos no Litoral Norte do Rio Grande do Sul (séc.XIX). Porto Alegre: Evangraf, 2012.

CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). História dos Índios no Brasil. São Paulo: Editora Companhia das Letras/ Secretaria Municipal de Cultura, 1992.

D'ANGELIS, Wilmar da Rocha. Mabilde e seus “apontamentos” sobre os coroados selvagens: Tentando separar informação de mistificação e preconceitos. 25ª Reunião Brasileira De Antropologia, 2006. Disponível em: www.ifch.unicamp.br/ihb/texto/GT48Wilmar.pdf. Acesso em: 26 ago. 2008.

DICCIONÁRIO de la lengua española. Real Academia Española. Disponível em: <https://dle.rae.es/doble?m=form> Acesso em 21/02/2024.

DORNELLES, Soraia Sales. Lia-se nos jornais sob o título correria de índios. In: LOZADA, Ana de Melo (Org.). Entendendo os indígenas no império do Brasil. Rio de Janeiro: Jaguatirica: FAPERJ, 2023, p. 245-268.

DORNELLES, Soraia Sales. Os Kaingang e a colonização alemã e italiana no Rio Grande do Sul (séculos XIX e XX). Curitiba: CRV, 2021.

DORNELLES, Soraia Sales. O capitão terena José Pedro de Souza e sua reivindicação perante o Estado brasileiro. A participação voluntária indígena na Guerra do Paraguai. Acervo, Rio de Janeiro, v.34, n.2, p.1-18, maio/ago. 2021.

DORNELLES, Soraia Sales. A questão indígena e o Império: índios, terra, trabalho e violência na província paulista, 1845-1891. 2017. Tese (Doutorado em História). Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2017.

FRANCISCO, Aline Ramos. Selvagens e intrusos em seu próprio território: a expropriação do território Jê no sul do Brasil (1808-1875). 2006. 127f. Dissertação (Mestrado em História) Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2006.

GIRON, Loraine; BERGAMASCHI, Heloisa. Terra e homens: colônias e colonos no Brasil. Caxias do Sul: Educs, 2004.

HENSEL, Reinaldo. Os Coroados da Província brasileira do Rio Grande do Sul. Revista do Museu e Arquivo

Público do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, n. 20, p.65-80, junho de 1928.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Lideranças kaingang no Brasil meridional (1808-1889). Pesquisas, v. 56, p. 27-29, 2000.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Kaingang e Missões Religiosas: situações de alianças e guerra. Revista Tellus, Mato Grosso do Sul, n. 16, p. 50-62, 2009.

LAROQUE, Luís Fernando da Silva. Os Kaingaugues: momentos de historicidades indígenas. In: KERN, Arno et al. (Org). Povos Indígenas. Passo Fundo: Méritos, 2009, p. 81-120.

MABILDE, Coronel Affonso P. T. Apontamentos sobre os indígenas selvagens da nação “Coroados” que habitam os sertões do Rio Grande do sul. Anuario do Estado do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1897.

MABILDE, Coronel Affonso P. T. Registro de Correspondência do Coronel Affonso Mabilde, engenheiro da colônias, em São Leopoldo, de 10 de julho de 1845 a 27 de julho de 1857. Rio Grande do Sul: Biblioteca PUCRS, Acervo Júlio Petersen. [Datilografado]

MELO, Patrícia de. Política Indigenista no Brasil Imperial. In: GRINBERG, Keila; SALLES, Ricardo (Orgs.). O Brasil Imperial (1808-1889). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v.1, 2009, p. 175-206.

SOUZA, Almir Antonio de; LINO, Jaisson Teixeira.; ARAÚJO, Fábio. A Fronteira Sul e as andanças do Cacique Doble entre o Rio Grando do Sul e Santa Catarina (1852-1854). Memória Americana. Cuadernos de Etnohistoria, v. 29, n. 2, p.129-147, 2021.

TAUNAY, Alfredo d'Escagnolle. Entre os nossos índios: Chanés, Terenas, Kinikinaus, Guanás, Laianas, Guatós, Guaycurús, Caingangs. São Paulo: Editora Melhoramentos, 1931.

VEIGA, Juracilda. A guerra como elemento constitutivo da socialidade dos Jê meridionais. In: Línguas e culturas Macro-Jê. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2007, p. 109-125.

2.3

Protagonismo da família indígena
Peixoto na política e na economia,
Cabo Frio (RJ) – Século XIX

Marcelo Sant'Ana Lemos e Luiz Guilherme Scaldaferrri Moreira

RESUMEN

El artículo retrata el protagonismo político, económico y social de la familia indígena Peixoto, que vivía en la parroquia de Aldeia de São Pedro (Cabo Frio, RJ). Uno de sus miembros, el Dr. José Peixoto Ypiranga dos Guarany (1824-1873), fue el primer y único abogado indígena formado en el Imperio. La familia participó intensamente en la vida política y económica de la región, interviniendo para enfrentar los desafíos planteados por las plagas agrícolas, mostrándose así articulada con los avances técnicos en la agricultura. De hecho, Joaquim Peixoto, padre del bachiller, era miembro de la Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional (SAIN). De esta manera, este estudio busca mostrar cómo la familia indígena Peixoto supo navegar en la burocracia estatal y las élites locales, aprovechando sus conocimientos para emprender mayores vuelos económicos y transformarse en grandes cafetaleros, dueños de esclavos, pero, al mismo tiempo, al mismo tiempo, preservar su identidad indígena, en una sociedad que apuntaba a la integración subordinada de los pueblos indígenas e incluso a su eliminación.

PALABRAS CLAVE

Protagonismo indígena
Economía
Siglo XIX
Cabo Frio (RJ)

RESUMO

O artigo retrata o protagonismo político, econômico e social da família indígena Peixoto, que viveu na freguesia da Aldeia de São Pedro (Cabo Frio, RJ). Um de seus membros, dr. José Peixoto Ypiranga dos Guarany (1824-1873), foi o primeiro e único advogado indígena formado no Império. A família participou intensamente da vida política e econômica da região, interferindo no enfrentamento dos desafios impostos pelas pragas da agricultura, mostrando-se, pois, articulada com os avanços técnicos da lavoura. Inclusive, Joaquim Peixoto, pai do bacharel, foi sócio da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional (SAIN). Desse modo, este estudo busca mostrar como a família indígena Peixoto soube transitar na burocracia estatal e nas elites locais, aproveitando-se de seu conhecimento para alçar voos econômicos maiores e se transformar em grandes cafeicultores, escravocratas, mas, ao mesmo tempo, preservando sua identidade indígena, numa sociedade que visava à integração subordinada dos povos indígenas e mesmo ao seu apagamento.

PALAVRAS-CHAVE

Protagonismo indígena
Economia
Século XIX
Cabo Frio (RJ)

ABSTRACT

The article portrays the political, economic and social protagonism of the Peixoto indigenous family, who lived in the parish of Aldeia de São Pedro (Cabo Frio, RJ). One of its members, Dr. José Peixoto Ypiranga dos Guarany (1824-1873), was the first and only indigenous lawyer trained in the Empire. The family participated intensely in the political and economic life of the region, intervening in facing the challenges posed by agricultural pests, thus showing itself to be articulated with the technical advances in farming. In fact, Joaquim Peixoto, father of the bachelor, was a member of the Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional (SAIN). In this way, this study seeks to show how the Peixoto indigenous family knew how to navigate the state bureaucracy and local elites, taking advantage of their knowledge to take greater economic flights and transform themselves into large coffee growers, slave owners, but, at the same time, preserving their indigenous identity, in a society that aimed at the subordinate integration of indigenous peoples and even their erasure.

KEY WORDS

*Indigenous Protagonism
Economy
19th Century
Cabo Frio (RJ)*



Este texto aborda o protagonismo político, econômico e social da família indígena Peixoto, que viveu na freguesia da Aldeia de São Pedro (Cabo Frio, RJ). Um de seus membros, dr. José Peixoto Ypiranga dos Guarany's (1824-1873), foi o primeiro e único advogado indígena formado no Império. A família atuou intensamente na política e na economia do município de Cabo Frio, que englobava, na ocasião, o Aldeamento de São Pedro (atual cidade de São Pedro da Aldeia-RJ).

introdução

Esse texto aborda o protagonismo político, econômico e social da família indígena Peixoto, que viveu na freguesia da Aldeia de São Pedro (Cabo Frio, RJ). Um de seus membros, dr. José Peixoto Ypiranga dos Guaranys (1824-1873), foi o primeiro e único advogado indígena formado no Império. A família atuou intensamente na política e na economia do município de Cabo Frio, que englobava, na ocasião, o Aldeamento de São Pedro (atual cidade de São Pedro da Aldeia-RJ)¹. Este estudo se configura por reflexões que começaram a ser feitas, sem o caráter conclusivo, sobre o material que foi levantado nos jornais pesquisados na Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional, nas atas da Câmara do Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Cabo Frio, nos Registros Paroquiais de Terras do acervo do Arquivo Público Estadual (APERJ), e do inventário de José Peixoto Ypiranga dos Guaranys, sob a guarda do Museu da Justiça. A particularidade da família ora enfocada se dá não só pelo fato de

¹ O aldeamento de São Pedro foi erguido em 1617 e, inicialmente, ficou sob a administração dos jesuítas. Criado no contexto da luta contra os franceses, que resultaria na fundação da cidade do Rio de Janeiro (1565) e na de 4 outros aldeamentos ao redor da baía de Guanabara (São Lourenço, 1568; São Barnabé, 1584; Nossa Senhora da Guia, 1620; e São Francisco Xavier de Itaguaí, 1627). Os aldeamentos tinham a função de ajudar na proteção militar da capitania e no fornecimento de trabalhadores. O referido aldeamento foi extinto em 1876. Seu território originou, a grosso modo, o município de São Pedro da Aldeia (1892), emancipado de Cabo Frio.

ter entre seus membros o primeiro e único bacharel indígena em Direito do Império, o dr. José Peixoto Ypiranga dos Guaranys, mas também por ela pertencer à elite local, com uma atuação política, econômica e intelectual de peso na região. Estes atores históricos não só elaboraram propostas econômicas para as situações de crise locais, mas estiveram atentos também aos progressos técnicos da agricultura, colaborando com informações históricas sobre o aldeamento e seus habitantes. Além disso, foram proprietários de terras, cafeicultores e escravocratas, o que destoava completamente da situação majoritária dos indígenas daquela localidade.

Nesse sentido, buscamos investigar o protagonismo político e econômico do dr. Ypiranga dos Guaranys em um primeiro momento; o do seu pai, Joaquim Rodrigues Peixoto, na segunda parte; e, por fim, refletir sobre a origem da riqueza dessa família indígena, forjada dentro do aldeamento de São Pedro, onde a maioria (senão todos) dos indígenas era analfabeta, pobre e vítima de constantes esbulhos territoriais e patrimoniais.

É instigante, do ponto de vista da pesquisa acadêmica, observar

como essa família soube atuar nos meandros da política e da economia imperial, entendendo e utilizando dos trâmites burocráticos a favor da acumulação de capitais, mas sem deixar de perder sua identidade indígena, o que contrastava com a visão de mundo que tinham, de poder contribuir para “civilizar” os parentes indígenas do aldeamento e integrá-los de forma subordinada à sociedade imperial, cristã e ocidental.

A ATUAÇÃO DO DR. JOSÉ PEIXOTO YPIRANGA DOS GUARANYS NA POLÍTICA ECONÔMICA

A ligação da família Peixoto, em especial do nosso personagem central, não se dava apenas no campo da política stricto sensu. Ela também ocorria na própria economia e na política econômica. Em termos econômicos, o pai do bacharel, Joaquim Rodrigues Peixoto, possuía cabedais acima da média dos aldeados de São Pedro. É possível acreditar que isso tenha origem nas atividades agrícolas que eram desenvolvidas nas propriedades da família, bem como no comércio de cabotagem, pois a família tinha a posse da lancha Caramuru (com capacidade de 22 toneladas), que atuou na rota marítima Cabo Frio - Rio de Janeiro, pelo menos entre 1834 a 1840. Essa embarcação era utilizada para enviar à capital do Império produtos como café, farinha, milho, feijão, peixes, garrafas vazias e barricas (Moreira; Lemos, 2022).

Muitas dessas mercadorias eram produzidas nas propriedades fundiárias da família, que ficavam na Caveira, na freguesia da aldeia de São Pedro. Nos registros, a família também aparece constantemente como uma das maiores produtoras de café da cidade nos anos de 1850. O tio/sogro do bacharel, Miguel Rodrigues da Cunha, por exemplo, foi arrolado como um dos principais cafeicultores da região, com uma safra acima de 4 mil arrobas¹.

Para além da importância política propriamente dita, o dr. Ypiranga dos Guaranyes também foi chamado pelas autoridades municipais, provinciais e imperiais para participar do desenvolvimento da política econômica em alguns momentos cruciais². Um deles ocorreu na década de 1870, quando o vereador dr. Ypiranga dos Guaranyes tornou-se o representante da Câmara de Cabo Frio, junto à administração provincial, que procurava soluções para os problemas enfrentados pela economia – debate que era feito em uma conjuntura econômica que apresentava uma das modificações estruturais mais profundas da história do Brasil. Em termos nacionais, se discutia o fim da escravidão, o que levaria à aprovação

da Lei do Ventre Livre (1871). Em termos provinciais, até como reflexo das mudanças que ocorriam, se debatia a perda da “preeminência nacional” da província, o que acarretaria na diminuição do status político e econômico do Rio de Janeiro no cenário nacional (Gouvêa, 2008).

Nesse contexto, a administração provincial enviou uma portaria para à Câmara de Cabo Frio. O documento foi recebido no dia 22 de novembro de 1870 e lido na sessão do dia 01 de dezembro. Nele constavam os seguintes questionamentos:

1º qual o estado atual da lavoura deste município, inclusive a indústria de criação?

2º qual a produção de gêneros denominados coloniais e quais de consumo e o valor dos mesmos nos mercados da província?

3º qual a relação entre os braços livres e os braços escravos empregados na lavoura?

4º finalmente, quais as causas da decadência da lavoura e medidas a adotar-se para seu desenvolvimento, meios de cultura que convém introduzir e providências a tomar para essa introdução?

Para responder à demanda, a Câmara criou uma comissão na qual deixava claro a importância do “sr. Vereador Dr. Guaranyes”, que deveria produzir “um parecer, [para] pautar-lhe essas informações”, que teriam que ser dadas até o dia 10 de janeiro de 1871³.

O dr. Ypiranga dos Guaranyes produziu um minucioso relatório com informações, o qual foi lido na sessão do dia 9 de janeiro. Nele constam informações riquíssimas no campo da economia, que mostram uma visão ampla, como a crítica que faz aos juros bancários. Em relação ao estado da lavoura, afirmava que era “desolador”. Os cafeicultores, que “há três ou quatro anos colhiam 4 a 5 mil arrobas, hoje colhem 400 a 500 arrobas”. Enfrentavam o problema da formiga, que era “mais devastadora que a borboletinha”. As bananeiras também sofriam. Se antes duravam “15 a 20 anos, dando cachos e sem interrupção, hoje só dá um cacho, o segundo já é fraco,

e no terceiro cai sem tora em consequência das baratas que se ocupam nas distribuições de caixas vazias”. Elas também sofriam com a praga da cochonilha. O arroz havia desaparecido. O algodão não podia competir com o que se produzia em “São Paulo, Minas e Maranhão”. A mandioca, que parecia ser “isenta” por ser natural da “América”, também dava “mostras de enfraquecimento”. A criação de animais, por sua vez, enfrentava problemas por ser feita “em campo aberto e molhado”, ou seja, em áreas pantanosas e brejos⁴.

Quanto ao valor dos produtos, em seu documento, o dr. Ypiranga dos Guaranyes sublinhava que os “principais gêneros de consumo (...) são: milho, farinha e feijão”, os quais eram vendidos pelos seguintes valores: “milho à 4 mil réis o saco, a farinha idem e o feijão oito mil réis” – valores considerados baixos⁵.

Em relação ao trabalho empregado na lavoura, o advogado destacava que havia um braço livre para 40 escravos. A “lavoura livre é exercida apenas por aqueles que não têm escravos, metendo-se que a existência de um só escravo em qualquer casa da roça importa, acarreta todo o apreço, todo o serviço da casa sobre o mesmo escravo, inclusive a roça, tendo o senhor por feitor”⁶. E, por fim, seu relatório apontava que o problema enfrentado pelos lavradores não era exclusivo das pragas, mas também da necessidade de recorrer aos empréstimos bancários e de particulares, cujos juros eram muito altos⁷.

O texto também se queixava da “falta de transporte do interior pela lagoa de Araruama rumo ao Forte da Barra [de São Mateus]” e do preço do frete de cada saca embarcada para lá, que era de 1:150\$000 réis, o que era considerado alto⁸. O documento descrevia, portanto, todo o desafiador cenário de produção e comércio da região em que atuava a família Peixoto.

4 AHCMCF. ACF. Livro 8, p. 328.

5 AHCMCF. ACF. Livro 8, p. 328.

6 AHCMCF. ACF. Livro 8, p. 328.

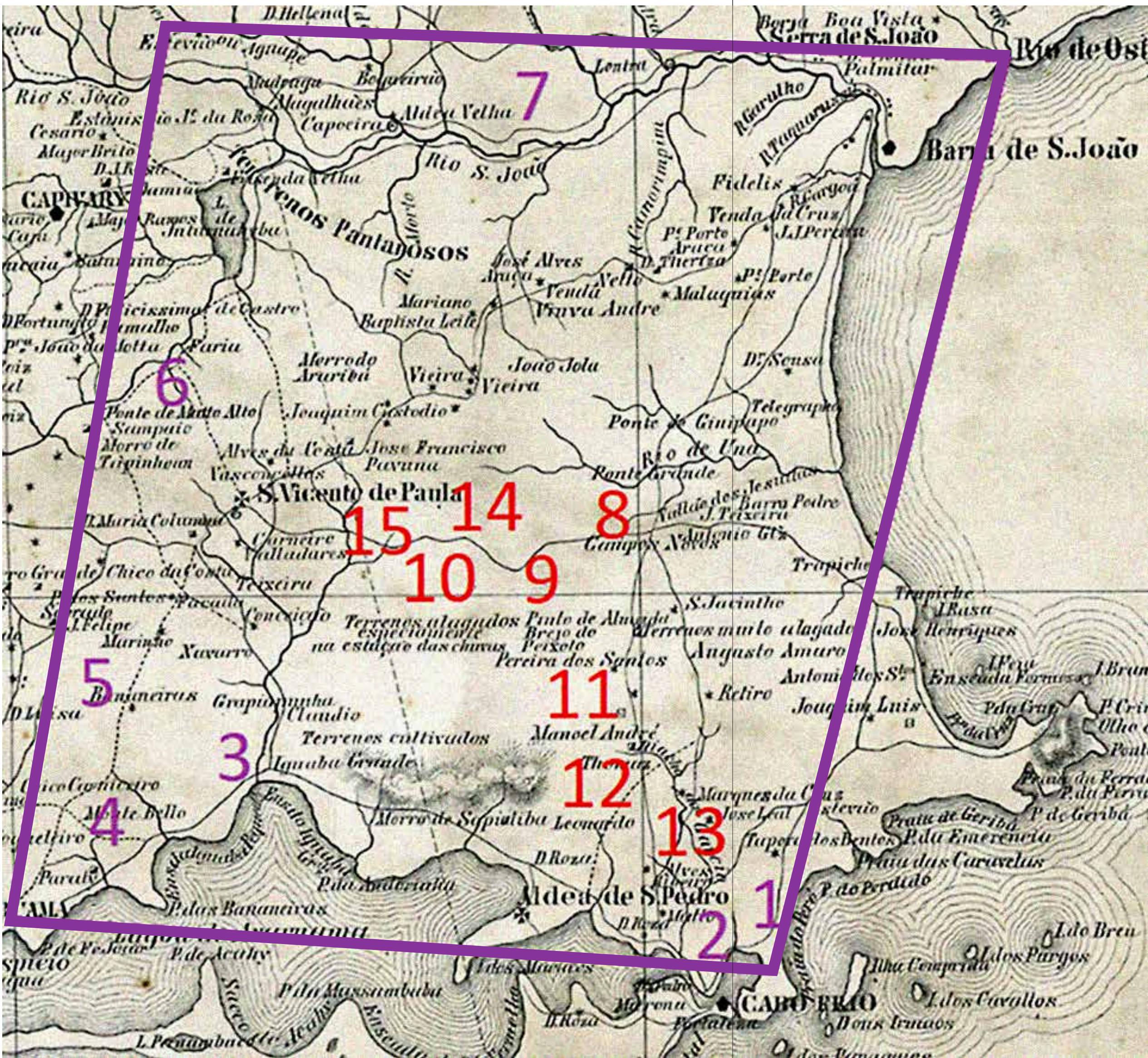
7 AHCMCF. ACF. Livro 8, p. 328.

8 AHCMCF. ACF. Livro 8, p. 328.

1 Hemeroteca Digital da Biblioteca Nacional (HD). Almanak, ed. 8, 1851.

2 Entre os anos de 1840 e 1870, a família Peixoto (bacharel, pai e tio/sogro) sempre ocupou a Câmara de Vereadores de Cabo Frio, seja como vereadores ou suplentes que se tornariam um vereador, chegando, em alguns casos, a ser o presidente da Casa, cargo que era ocupado pelo vereador mais votado no quadriênio.

3 Arquivo Histórico da Câmara Municipal de Cabo Frio (AHCMCF). Atas da Câmara Municipal de Cabo Frio (ACF). Livro 8, p. 319.



Detalhe da Carta corográfica da província do Rio de Janeiro, mandada organizar por decreto da Assembléa Provincial de 30 de outubro de 1857 e pelo presidente da mesma província o Exmo. Snr. Cons^o Antônio Nicolau Tolentino¹

LIMITES DA SESMARIA DOS ÍNDIOS

- 1 – Marco da Sesmaria de São Bento (Tapera dos Bentos)
- 2 – Praia do Baixo (atual Baixo Grande)
- 3 – Iguaba Grande
- 4 – Paraty
- 5 – Sesmaria do Padre Antonio Gonçalves Marinho
- 6 – Margem do Rio Alto
- 7 – Rio São João

LOCALIDADES CITADAS NAS TERRAS REGISTRADAS PELA FAMÍLIA PEIXOTO

- 8 – Campos Novos
- 9 – Brejo do Peixoto/ Pai Domingos
- 10 – Terrenos Alagados especialmente na estação das chuvas / Caveira
- 11– Manoel André
- 12 – Leonardo
- 13 – Alves Ribeiro
- 14 – Pântano do Trimumum
- 15 – Itai

¹ Arquivo Nacional. Carta corográfica da província do RJa, mandada organizar por decreto da Assembléa Provincial de 30/10/1857 e pelo presidente da mesma província o Exmo. Snr. Cons^o Antônio Nicolau Tolentino. Ref. BR AN,RIO F4.o. MAP.618.

A ATUAÇÃO DE JOAQUIM RODRIGUES PEIXOTO NA POLÍTICA ECONÔMICA

A participação do dr. Ypiranga dos Guarany's no campo da política econômica não era, entretanto, uma novidade para a família. O seu pai, Joaquim Rodrigues Peixoto também havia contribuído como vereador, além de ter atuado em uma instituição privada. Segundo o periódico mensal “O Auxiliador da Indústria Nacional”, Joaquim foi membro da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional (SAIN) entre, pelo menos, 1852 e 1855, isto é, desde quando apareceu morando na aldeia de São Pedro e como sócio correspondente em 1852⁹.

A SAIN foi fundada em 1827, na cidade do Rio de Janeiro. Seu principal objetivo era “promover, por todos os meios ao seu alcance, o melhoramento e a prosperidade da indústria no Império do Brasil” (Urbinati; Lamarão, s/d). Constituiu-se de um órgão consultivo do Governo Imperial, examinando e emitindo pareceres a respeito de questões ligadas à economia, os quais eram encaminhados ao Ministério do Império. Devido à interferência de alguns de seus sócios, em 1838, foi fundado o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB)¹⁰. Logo, essa instituição se apresentava como muito importante não apenas para o Império, mas igualmente para a trajetória intelectual do próprio bacharel¹¹. Os relatórios da SAIN eram publicados no periódico mensal “O Auxiliador da Indústria Nacional”. Seus membros acreditavam na forte vocação da agricultura do Brasil e, por isso, davam grande destaque à indústria da agricultura – ainda, segundo a classificação que adotavam, existiriam as indústrias da manufatura e do comércio (Urbinati; Lamarão, s/d).

Outra contribuição de Joaquim Rodrigues Peixoto se deu nos anos de 1860, novamente na esfera pública. Na oportunidade, quando exercia a vereança, foi chamado

pela municipalidade a responder sobre uma portaria do governo provincial de 27 de maio de 1861. O documento, lido na sessão da Câmara no dia 9 de setembro, pedia informações as diversas localidades sobre “a praga, que ultimamente se tem manifestado nos cafezais”. A Casa deliberou que se “ouvisse os diferentes lavradores do termo”¹². Na sessão seguinte, no dia 13 de setembro, decidiu-se que “na Aldeia [de São Pedro], Joaquim Rodrigues Peixoto, João Francisco de Moura, Miguel Rodrigues da Cunha, Miguel José dos Santos, Antonio José Alvares, Manoel José Gomes Pereira de Macedo, Manoel Teixeira de Melo” fossem ouvidos a respeito¹³. Com isso, podemos observar que a presença de Joaquim e de seu irmão, Miguel, como cafeicultores era destacada.

Não há registros do que foi relatado, infelizmente. Mas é certo que os fazendeiros produziram uma resposta que foi lida na sessão do dia 7 de janeiro de 1862, aprovada e encaminhada para a Comissão de Redação da Câmara. Na sessão seguinte, três dias depois, mostrando a urgência do tema, a Comissão leu, aprovou a redação final e a encaminhou para a administração provincial¹⁴.

Não satisfeito, o governo provincial pediu mais informações a respeito do tema à Câmara Municipal, como se pode ver no registro da sessão do dia 3 de outubro de 1862, o que foi encaminhado à Comissão de Diferentes Objetos¹⁵.

O presidente da província, aproveitando-se do surto industrial que ocorria, e mostrando preocupação com o desenvolvimento da economia cafeeira, pois via uma grande possibilidade aberta por conta da desorganização da produção do algodão nos Estados Unidos durante a Guerra de Secessão Americana (1861-1865), adotou políticas para o desenvolvimento desta atividade. Para isto, foi ajudado pela “Associação para o Suprimento de Algodão de Manchester”, do Império Britânico, que estimulava o cultivo da planta em vários lugares do mundo – Brasil, Egito e Turquia, além da Índia, onde já atuava, para favorecer a sua produção têxtil. A Associação distribuía sementes e fornecia informações sobre como plantar. O primeiro lote de sementes chegou ao Brasil em 1861, junto com um descaroador. Houve outras remessas

até o ano de 1863. As sementes, cujas variedades eram as usadas nos Estados Unidos, acabaram se adaptando melhor à região de Sorocaba (SP). Houve também um polo algodoeiro importante no Maranhão (Hollanda, 1997; Coelho, 2002).

Mas a ajuda para desenvolver o algodão também partiu da SAIN, que enviou para a Câmara de Cabo Frio um “exemplar do manual do cultivador do algodão”, publicado por ela, para que fizesse “chegar ao conhecimento dos agricultores do seu município as vantagens que se podem colher”. A Casa acusa o recebimento na sessão do dia 16 de junho de 1862¹⁶.

Por sua vez, as sementes enviadas pelo governo provincial chegaram no dia 13 de outubro de 1862. Com elas, a ordem de se distribuir para “lavradores de seu município cujos nomes a mesma Câmara participaria a presidência”, junto ao que se recomendava que quem recebesse deveria dar conta do “resultado da cultura do dito gênero”. Entre os que estavam agraciados, encontravam-se “os seguintes lavradores: (...) [na] freguesia, na Aldeia Joaquim Rodrigues Peixoto”¹⁷.

A ORIGEM DA RIQUEZA DA FAMÍLIA: AS PROPRIEDADES FUNDIÁRIAS

A participação da família Peixoto na política econômica era fruto do reconhecimento que as autoridades imperiais, provinciais e municipais tinham da capacidade intelectual, visão de mundo, influência política e riqueza que seus membros possuíam. Igualmente, se dava pelo fato de a família pertencer à elite econômica local, já que era uma grande proprietária de terras e de escravizados, os quais eram utilizados na criação de animais e na produção de “gêneros denominados coloniais”.

Em relação às propriedades fundiárias da família Peixoto, conseguimos recuperar parte delas com os Registros Paroquiais de Terra. Todos os registros possuem a mesma data, de 29 de fevereiro de 1856, e são tirados da freguesia da aldeia de São Pedro¹⁸. Provavelmente, o acesso à terra era facilitado pelo fato de serem indígenas influentes no aldeamento. Esses atributos deram para a

família uma enorme vantagem, em relação aos outros indígenas e até mesmo aos não indígenas, no processo de acumulação de capitais, por não pagarem foro às terras do aldeamento.

Os primeiros registros das propriedades da família que achamos são do avô do bacharel, José Rodrigues da Cunha¹⁹. Nos “Registros Paroquiais de Terras” da freguesia da aldeia de São Pedro (Livro 13 de 1854 até 1857) conseguimos localizar quatro passagens de seu nome. Três delas confrontam com as de Joaquim José Ribeiro, que pagava foro àquela Conservatória²⁰. Uma dessas era na localidade de São Mateus (primeira parte do caminho que levava a freguesia de São Pedro à Campos Novos)²¹ e outra no caminho da “Caveira” (uma das últimas seções daquela estrada antes de chegar a “Campos Novos”)²². Há um outro registro com uma propriedade que confronta com a do seu filho, Miguel Rodrigues da Cunha, que tinha uma outra propriedade de terra na “Caveira”, ao lado dos herdeiros de seu pai, e que era vizinho de Joaquim José Ribeiro²³.

Esta vizinhança não era tranquila, como demonstram os registros. Joaquim José Ribeiro tinha terras em litígio com José Órfão, que era tutelado por Miguel Rodrigues da Cunha. Este espaço também fazia vizinhança com Joaquim Rodrigues Peixoto, irmão de Miguel. Miguel ainda era vizinho de José Órfão em uma outra propriedade na Caveira²⁴.

Acreditamos que José Órfão era o primeiro filho do bacharel. Quando ainda estudante de Direito, e antes de se casar, teve este filho em São Paulo, em 25 de abril de 1850, de mãe desconhecida. O menino fora trazido para perto da família, recebeu terras (como propriedade) e é muito provável que tenha sido criado pelo seu tio-avô,

9 HD. O auxiliador, ed. 2, 1851, p. 6 e 348; ed. 1, 1852, p. 466; ed. 4, 1855, p. 473.

10 A respeito da fundação e importância do IHGB, consultar Moreira e Lemos (2022).

11 Ao longo de nossa pesquisa a respeito da biografia do dr. José Peixoto Ypiranga dos Guarany's, percebemos que tanto ele quanto o seu pai atuaram na Comissão Municipal Histórica de Cabo Frio, entre os anos de 1850 e 1860. A Comissão, montada a pedidos da presidência da província do Rio de Janeiro, requisitava dados históricos, sobretudo dos indígenas do aldeamento de São Pedro e adjacências, para serem encaminhados ao IHGB. Essas informações foram usadas posteriormente por Joaquim Norberto de Souza Silva, na obra “Memória histórica e documentada das aldeias de índios da província do Rio de Janeiro”, a qual ganhou um prêmio do referido instituto em 1853, ano de sua publicação.

12 AHCMCF. ACF. Livro 7, p. 71.

13 AHCMCF. ACF. Livro 7, p. 80.

14 AHCMCF. ACF. Livro 7, p. 107 e 117.

15 AHCMCF. ACF. Livro 7, p. 158.

16 AHCMCF. ACF. Livro 7, p. 137.

17 AHCMCF. ACF. Livro 7, p. 174.

18 A respeito da Lei de Terras (1850), que criou o Registro Paroquial de Terras e das questões relativas a este registro ver Motta (2008).

19 Desconhecemos se estava vivo quando da feitura do registro. Igualmente, não sabemos se José Rodrigues da Cunha era indígena. Ele teria assumido a paternidade do pai do bacharel entre os anos de 1808 e 1816 (Moreira; Lemos, 2022, p. 36 e ss.).

20 APERJ. Registro Paroquial de Terras de São Pedro (RPTSP) (Livro 13 de 1854 até 1857), Reg. 110, 111 e 112.

21 APERJ, RPTSP (Livro 13 de 1854 até 1857), Reg. 111.

22 APERJ, RPTSP (Livro 13 de 1854 até 1857), Reg. 112.

23 APERJ, RPTSP (Livro 13 de 1854 até 1857), Reg. 198.

24 APERJ, RPTSP (Livro 13 de 1854 até 1857), Reg. 196 e 197.

que talvez visse no sobrinho-neto a possibilidade de ter um varão²⁵.

O irmão de Miguel, Joaquim Rodrigues Peixoto, também tinha terras. Uma delas, com vimos, era vizinha de seu possível neto, José Órfão, e que foram compradas de Manoel André de Souza²⁶. Manoel André, ao que parece, em 1851, já havia falecido, pois se discutiu na Câmara que, no lugar denominado de “Pai Domingos”, era preciso fazer melhoramentos nas terras dos herdeiros de Manoel²⁷. Estas terras ficavam em São Mateus, na localidade “Manoel André”, logo após a de “Leonardo”. Joaquim Rodrigues Peixoto possuía outra propriedade que limitava com Joaquim José Ribeiro, com quem estava em litígio, e com outras terras que havia herdado. Ele tinha, ainda, uma outra propriedade que acabava no “pântano do Trimumum”, e que também aparece como “terrenos alagados especialmente em estação das chuvas”²⁸. Já o dr. Ypiranga dos Guaranyns tinha apenas uma propriedade na “Caveira”, que fazia limites com seu possível filho, José Órfão, e seu tio/sogro, Miguel Rodrigues da Cunha²⁹.

Esse mapeamento nos leva a algumas conclusões. A família Peixoto conseguiu registrar uma área imensa de terras entre a sede da freguesia da aldeia de São Pedro e Campos Novos. A maior parte delas ficava em áreas pantanosas e com baixa presença populacional ou até mesmo vazias. Estas ficavam mais para o interior, em direção à freguesia de São Vicente de Paula, hoje pertencente à cidade de Araruama, e que eram “terrenos alagados especialmente na estação das chuvas”, onde se indicava o “Brejo do Peixoto”, localidade em que provavelmente seu gado pastava. A outra parte, as terras mais secas também foram registradas. Elas estavam situadas perto da estrada que ligava São Pedro à Campos Novos e eram as áreas cultiváveis, portanto mais produtivas.

Ao olharmos outros registros que foram feitos, em especial o “Registro Geral da Sesmaria dos Índios da

25 O batizado é o primeiro documento oficial que temos que registra a mudança do nome de José Rodrigues Peixoto para José Peixoto Ypiranga dos Guaranyns, assumindo a sua identidade indígena, fruto das discussões do ambiente universitário da Faculdade de Direito de São Paulo (Moreira; Lemos, 2022, p. 90 e ss).

26 APERJ, RPTSP (Livro 13 de 1854 até 1857), Reg. 196 e 400.

27 AHCMCF. ACF. Livro 5, p. 167.

28 APERJ, RPTSP (Livro 13 de 1854 até 1857), Reg. 196 e 399.

29 APERJ, RPTSP (Livro 13 de 1854 até 1857), Reg. 197.

Freguesia d’Aldeia de São Pedro”, podemos notar que as terras declaradas pela família estavam dentro da sesmaria daquele aldeamento, segundo o que havia sido declarado pelo Juiz de Órfãos, Domingos de Oliveira Maia, “administrador dos bens dos índios da aldeia de São Pedro”. Essa sesmaria contava com:

(...) 4 léguas de testada, fazendo-a a margem da lagoa de Araruama, do marco da sesmaria do mosteiro de São Bento na praia do Baixo até o marco do lugar de Iguaba Grande com a sesmaria do padre Antonio Goncalves Marinho, com 5 léguas de fundos até a margem do rio Mato Alto, e rio de São João, partindo pelo tudo do norte com a sesmaria do mosteiro de São Bento, e os herdeiros da Fazenda de Campos Novos e pelo lado do sul dividido com herdeiros da fazenda de Paraty e outros³⁰.

As terras da família estavam dentro da sesmaria do aldeamento criado em 1617, ainda no período colonial, local esse que, na segunda metade do século XVIII, recebeu, oriundo de Pernambuco ou da Bahia, o indígena Thomé Dias, o qual viria a ser o bisavô do dr. Ypiranga dos Guaranyns. Ali, nasceu a sua esposa, Áurea da Cruz, que, após enviuvar, apareceu, em 1797, como pescadora, coletora de crustáceos e lavradora de mandioca em terras do aldeamento. Seu filho, Joaquim Rodrigues Peixoto, um dos proprietários de terra e pai do bacharel, tornar-se-ia capitão daquela aldeia nos anos de 1820. Acreditamos, portanto, que as terras que, no século XVIII estavam em posse de Áurea da Cruz, juntamente com as que estavam nas proximidades, foram inscritas no Registro Paroquial de Terras, por membros da família, transformando parte da sesmaria do aldeamento em propriedade familiar (Moreira; Lemos, 2022).

Enquanto Áurea usava sua pequena posse de terras para morar e plantar 20 alqueires de mandioca para alimentar seus 5 filhos; seus netos e bisnetos ampliaram o acesso da família à terra, passando, inclusive, a utilizar mão de obra escrava para produzir “gêneros coloniais” e criar gado fornecendo para o mercado regional diversas mercadorias.

O processo não foi simples e sem conflitos. As terras amealhadas possuíam um limite com áreas já bem definidas, podendo crescer apenas em direção leste, rumo ao interior. Isto estabelecia uma barreira para a

30 APERJ, RPTSP (Livro 13 de 1854 até 1857), Reg. 50.

transformação dessas áreas em propriedade familiar. Ao sul, fazia fronteira com a sede da freguesia da aldeia de São Pedro. Ao norte, com a fazenda de Campos Novos. Ambas já estavam bem consolidadas, desde o século XVII. Parte das terras, ao norte, já estava em mãos da família no “Brejo do Peixoto”, também chamados de “terrenos alagados especialmente na estação chuvosa”, ou “Pai Domingos”. Essa localidade aparece citada nos Registros como comprada por Joaquim Rodrigues Peixoto de Manoel André de Souza e era onde provavelmente criavam o seu gado³¹.

Indo do norte em direção a oeste, para Cabo Frio, havia outras duas barreiras: a localidade de “Leonardo” Alves da Rocha, que era “foreira aos índios”³², e aproximando-se ainda mais da cidade de Cabo Frio, a localidade de “Alves Ribeiro”, que acreditamos que esteja creditada de forma equivocada, sendo o nome correto João Alves Pinheiro. Este, juntamente com sua esposa, pagava foro à Conservatória³³.

A única área onde não existia uma barreira era a leste, onde a maior parte das terras foi amealhada. Na localidade, havia um litígio com Joaquim José Rodrigues, aquele que cita José Rodrigues da Cunha, avó do bacharel, como vizinho. O conflito pode ter origem na ocupação das terras que faziam parte da sesmaria do aldeamento e que não estavam ocupadas³⁴. As referidas terras constituíam uma quantidade expressiva e chegavam ao curato de São Vicente de Paula. O curato, em 1860, foi elevado a freguesia quando da criação do município de Araruama³⁵. A Câmara de Araruama, por sinal, reconheceu em 1873 que 80 indígenas moravam na localidade³⁶. Por isso, também, a preocupação, em 1869, do vereador dr. Ypiranga dos Guaranyns na construção

31 APERJ, RPTSP (Livro 13 de 1854 até 1857), Reg. 400.

32 APERJ, RPTSP (Livro 13 de 1854 até 1857), Reg. 445.

33 Livro da Conservatória: A “Conservatória dos Índios” era a instituição responsável por administrar os bens dos aldeados. Infelizmente, para a província do Rio de Janeiro, temos a notícia que apenas um dos livros foi preservado. É justamente este. Ainda não tivemos oportunidade de consultá-lo com atenção. Este material se encontra no acervo do professor Geraldo Ferreira.

34 Motta mostrou que, apesar da Lei de Terras de 1850, e da obrigatoriedade do Registro Paroquial de Terras ter sido pensada, entre outras coisas, como um instrumento de acabar com os litígios de terra que ocorriam, isto não ocorreu (Motta, 2008, p. 68).

35 Município onde dr. José Peixoto Ypiranga dos Guaranyns atuou no início de sua carreira como advogado.

36 APERJ, FPP Col. 17, dossiê 103, pasta 1.

de um cemitério no povoado de Itaí na freguesia de São Vicente de Paula³⁷, o que demonstrava, mais uma vez, a influência da família na localidade³⁸.

O que nos interessa observar, é que esse processo de apropriação das terras por parte da família Peixoto não pode ser visto apenas como um simples interesse fundiário³⁹. A família, especialmente o bacharel, estava envolvida no processo “civilizacional” proposto pelo Estado imperial, que contemplava os indígenas (Moreira; Lemos, 2022). Assim, como destacou Motta, até 1856, data em que foram feitos todos os Registros aqui apontados, ainda havia no Brasil um otimismo em relação à Lei de Terras. Entre outras coisas, era vista como uma possibilidade de promover a colonização, não apenas dos imigrantes, mas também dos indígenas. Juntamente com a catequese, podia fazer com que os indígenas abandonassem o estilo de vida “bárbaro, errante e nômade”, sendo atraídos pela “civilização”, visto que veriam “florescentes searas, bem cultivados terrenos, abundância de víveres”⁴⁰.

A sesmaria do aldeamento havia sido registrada como tendo 871 km². Já as terras da família Peixoto contemplavam 0,83 km². Portanto, as terras que foram apropriadas pela família correspondiam a, aproximadamente, 0,01% da sesmaria do aldeamento. Uma fração pequena do aldeamento, mas que fora fundamental para que a família acumulasse capital econômico e social, transformando-se em uma grande proprietária de terras e de escravizados, para os padrões da região.

37 Durante a legislatura de 1869-1872 da Câmara Municipal de Cabo Frio, o vereador dr. José Peixoto Ypiranga dos Guaranyns propôs a instituição, em 01 de junho de 1869, que se edificasse “um cemitério no lugar denominado Itaí no pequeno povoado que ali existe, atendo (sic) a grande distância que há a igreja da Aldeia de São Pedro”, em direção a São Vicente (AHCMCF. ACF. Livro 8, p. 197). O cemitério já era um pedido feito pela Câmara de Cabo Frio (1856) para a presidência da província, mas só começou a ser construído em novembro de 1869 e foi concluído em 1874 (Macedo Soares, 2011, p. 40).

38 FDSP, s/d; FDSP, 1850; HD, Correio Paulistano, ed. 113, 1954, p. 4 e 12; Correio da Tarde, n. 848, 4/12/1850; Diário, ed. 286, 20/10/1853, 1; Boeira, 2008).

39 Até o momento, as nossas pesquisas não indicaram a resistência de outros indígenas do aldeamento de São Pedro contra a família Peixoto.

40 Ideia que não duraria muito. Já na década seguinte seria abandonada, quando se percebe que os registros feitos pelos proprietários/posseiros não correspondiam à verdade, estavam totalmente incompletos e que havia uma grande dificuldade em separar as terras públicas das privadas. Também existia a ideia de que os fazendeiros tentavam impedir que as terras “devolutas servissem para os aldeamentos indígenas, conforme estabelecido em lei” (Motta, 2008, p. 169 e ss).

considerações finais

Ao longo do texto mostramos como uma família indígena de São Pedro adquiriu protagonismo político, econômico e social no século XIX, na Região dos Lagos Fluminenses, o que destoava completamente do “papel social” reservado aos indígenas no Império. Naqueles tempos, a visão dominante no Estado sobre os nativos buscava encaixá-los como integrados, desterritorializados ou dissolvidos de forma subalterna na sociedade imperial, tendo suas identidades e direitos cassados, e sua presença invisibilizada.

A despeito desse cenário pouco promissor para a identidade indígena, o espaço político e o poder econômico adquirido pela família Peixoto demonstram como sabiam transitar nas elites imperiais, fazendo parte delas – mesmo que na sua periferia – e como usaram isso para a própria acumulação de terras e rendimentos,

aproveitando-se, inclusive, da sua condição de aldeado para não pagar foro das terras cultivadas.

Os membros da família Peixoto agiam também como intelectuais a serviço do Império, colaborando com soluções científicas para os problemas surgidos na lavoura, como pragas das borboletas ou formigas, ou na introdução de novos cultivos (algodão), iniciativas essas que também os beneficiava. Não obstante, o pai de Ypiranga era sócio da Sociedade Auxiliadora da Indústria Nacional, na qual havia discussões sobre como melhorar a produtividade no campo, como combater pragas, as novas culturas agrícolas, os novos maquinários, enfim, atitudes que muito interessavam à família, proprietária de terras, de escravizados, criadora de gado, produtora de café, além de outros produtos da lavoura comercial. A atuação da família Peixoto mostra que, mesmo com todas as barreiras colocadas pelo Império, lhes foi possível agir reafirmando a identidade indígena, naquele contexto, apesar das contradições, principalmente porque suas ações foram feitas em favor da preservação e reprodução social do núcleo familiar indígena e não do conjunto dos aldeados de São Pedro.

referências bibliográficas

BOEIRA, L. Quando a pátria é o Rio Grande, se escreve a história da nação. IX Encontro estadual de história da Anpuh. Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2008.

COELHO, A. B. A cultura do Algodão e a questão da integração entre preços internos e externos. 2002. 136f. Dissertação (Mestrado em Economia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2002.

FACULDADE DE DIREITO DE SÃO PAULO (FDSP). Catálogo bibliográfico dos alunos de direito. S/l, s/d.

FACULDADE DE DIREITO DE SÃO PAULO (FDSP). Lista de Formandos em Ciências Jurídicas e Sociais pela Faculdade de Direito de SP em 1850. S/l, s/d.

GOUVÊA, M. F. O Império das Províncias: Rio de Janeiro, 1822-1889. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

HOLLANDA, S. B. História Geral da Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997, v. 4. T. 2.

MACEDO SOARES, E. As matrizes de Araruama e São Vicente. Araruama: Nitpress, 2011.

MOREIRA, L. G. S.; LEMOS, M. S. O primeiro indígena universitário do Brasil: Dr. José Peixoto Ypiranga dos Guarany's (1824-1873). Cabo Frio: Sophia editora, 2022.

MOURA, J. F.; MOREIRA, L. G. S. História de Cabo Frio. Cabo frio: Sophia editora, 2020.

MOTTA, M. Nas fronteiras do poder. Niterói: EdUff, 2008.

SIMONSEN, R. C. História Econômica do Brasil, 1500/1822. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1978.

URBINATI, I.; LAMARÃO, S. Centro De Pesquisa e Documentação De História Contemporânea Do Brasil. Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro. Disponível em: <https://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/SOCIEDADE%20AUXILIADORA%20DA%20INDÚSTRIA%20NACIONAL.pdf>

3

Tutela

3.1

A trajetória de vida do líder Macuxi, tuxaua Orlando Pereira da Silva, de Uiramutã, terra indígena Raposa Serra do Sol

Stephen Grant Baines



Tuxaua Orlando em Uiramutã 21/01/2014

RESUMO

Este ensaio biográfico aborda a trajetória de vida do líder Macuxi, Orlando Pereira da Silva, tuxaua da aldeia Uiramutã, na Terra Indígena Raposa Serra do Sol. O Sr. Orlando foi um dos principais líderes do Conselho Indígena de Roraima (CIR) e lutou pela demarcação dessa Terra Indígena em área contínua. Quando criança, em época em que a região havia sido invadida por garimpeiros que abusavam dos indígenas, ele foi vendido por seu pai para garimpeiros aos sete anos de idade e só voltaria à aldeia aos catorze anos. Aos 23 anos, se tornou tuxaua e, posteriormente, lutou pela demarcação dessa Terra Indígena, que aconteceu em 2005. Após a demarcação ser questionada por políticos, o caso foi levado ao Supremo Tribunal Federal e, finalmente, em 2009, a demarcação foi ratificada em área contínua. A vida do Sr. Orlando revela muito sobre a luta dos indígenas no Nordeste de Roraima, região ocupada pelos colonizadores desde o fim do século XVIII. Reduzidos a “caboclos”, muitos trabalhavam nas fazendas dos invasores até o surgimento do movimento indígena na década de 1970. O tuxaua Orlando é sanfoneiro e foi pajé. Sua longa convivência com garimpeiros quando menino o preparou para ser um líder interétnico, pois aprendeu a transitar entre os mundos dos indígenas e não indígenas. Assim, sua capacidade de negociar no palco interétnico o levou em muitas missões do movimento indígena à capital do Brasil em busca da demarcação da Terra Indígena.

PALAVRAS-CHAVE

Tuxaua Orlando Pereira da Silva
 Ensaio biográfico
 Movimento indígena
 Terra Indígena Raposa Serra do Sol



Conheci Orlando Pereira da Silva, líder ou tuxaua da comunidade indígena Uiramutã e uma das principais lideranças indígenas na luta pela demarcação e homologação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, em janeiro de 2001, quando visitei essa Terra Indígena pela primeira vez.

introdução

Na ocasião, eu acompanhava uma equipe do Conselho Indígena de Roraima (CIR), que foi a Uiramutã para averiguar o início da construção do Pelotão Especial de Fronteira pelo Exército. A construção deste Pelotão em Uiramutã foi realizada sem uma consulta prévia às lideranças indígenas locais e sob um clima de intimidações e ameaças. Ela faz parte da iniciativa para ocupar as fronteiras da Amazônia com presença militar. Outra liderança principal na luta, Jacir José de Souza, então tuxaua da aldeia Maturuca e coordenador-geral do CIR entre 2001 e 2004, acompanhou a equipe e indicou o tuxaua Orlando como um dos principais interlocutores para minha pesquisa sobre o tema de Etnicidade e Nacionalidade na Fronteira Brasil-Guiana, a qual eu havia iniciado em janeiro de 2000. O Sr. Orlando recebia muitas pessoas em sua casa, em Uiramutã, TI Raposa Serra do Sol, e tinha muita experiência em hospedar desde jornalistas brasileiros (as) e estrangeiros (as), a antropólogos (as), funcionários (as) do governo, políticos (as) e membros de organizações não governamentais, ou outros.

A partir do primeiro encontro, o tuxaua Orlando foi sempre muito solícito a colaborar no meu

projeto de pesquisa e autorizou as minhas visitas à sua casa na aldeia de Uiramutã. Ele e sua família receberam-me com muito carinho, atenção e respeito, além de terem facilitado entrevistas com outros membros da comunidade de Uiramutã, interlocutores de outras comunidades indígenas da região, como Willimon, Laje, e as comunidades em volta da sede do município de Uiramutã. Em 2002, ele me acompanhou à comunidade indígena de Kanapang, no outro lado do rio Maú (Ireng), na República da Guiana, onde me apresentou a membros daquela comunidade. Na oportunidade, ele designou alguns dos seus filhos e netos para me acompanhar em visitas a outras comunidades indígenas próximas a Uiramutã.

Ao longo dos anos, tive oportunidades de realizar várias visitas a Uiramutã, nas quais o tuxaua Orlando me relatou sua história de vida e participação ao longo de mais de 30 anos na luta pela demarcação em área contínua da Terra Indígena Raposa Serra do Sol – ora, em relatos detalhados, ora em narrações que resumiam sua trajetória. Observando meu interesse em saber sobre sua vida, o tuxaua ressaltou que não teve a

oportunidade de aprender a escrever, pois a família de garimpeiros que o criou não valorizou a educação escolar. Contudo, ele expressou, em várias ocasiões, seu interesse em que eu divulgasse, em uma publicação, sua história de vida. Por isso, minha intenção é que este artigo cumpra o desejo que o tuxaua expressou. No entanto, eu tive que selecionar trechos curtos de longas gravações e anotações feitas em um período de vários anos e resumir detalhes importantes. Apesar de considerar o tuxaua Orlando como coautor, a responsabilidade do produto final é inteiramente minha.

A INVASÃO E OCUPAÇÃO DO TERRITÓRIO INDÍGENA

Os territórios indígenas do Lavrado (savana) e Serras do Nordeste do estado de Roraima têm uma longa história de invasões por colonizadores, desde a construção do Forte São Joaquim no Rio Branco por militares portugueses em 1776-1778 (Farage, 1991; Santilli, 1994; 2001), com objetivo de impedir o avanço dos holandeses sobre a bacia amazônica. Após uma longa história de expedições de escravização (Santilli, 2002), nas primeiras décadas do século XX, os povos nativos que habitavam a região atualmente demarcada e homologada como a Terra Indígena Raposa Serra do Sol sofriam invasões de garimpeiros e pecuaristas que subordinavam os indígenas. Os antepassados dos povos que atualmente se identificam como Macuxi e Wapichana foram colonizados pelos fazendeiros que ocuparam o Lavrado e serras do Nordeste de Roraima e transformados em trabalhadores braçais de fazendas, passaram a ser considerados “cabocos” na terminologia local.

O impacto da colonização sobre esta região de fácil acesso foi muito mais forte do que sobre seus vizinhos indígenas das áreas de floresta tropical. Apesar disso, mesmo havendo sido submetidos à escravização, os Macuxi, os Wapichana e outros povos indígenas do Nordeste de Roraima continuam recriando seus próprios valores culturais, sobretudo, a partir do movimento político indígena na década de 1970, que coincidiu e se confundiu com a implantação do projeto da Igreja Católica “Uma vaca para o índio” (Repetto, 2002; Cavalcante, 2015), numa época em que sofriam as consequências nefastas de invasões de garimpeiros, que trouxeram doenças, alcoolismo e prostituição.

Paulo Santilli relata a estratégia utilizada pelos religiosos da ordem da Consolata, os quais substituíram os beneditinos que atuavam em Boa Vista entre 1922 e 1948, ano em que se retiraram do Vale do Rio Branco. A partir de então, a Prelazia foi assumida pelo Instituto Missionário da Consolata de Turim (Itália) (Vieira, 2007). Conforme Santilli (2001, p. 41), a ordem da Consolata e, em seguida, a Funai¹, adotaram estratégias “para ampliar

sua influência sobre os indígenas para minar os vínculos clientelistas que os ligavam aos regionais”. A partir de 1975, a Diocese de Roraima passou a patrocinar reuniões anuais com as lideranças indígenas locais “assembleias de tuxauas”. Criou-se um “projeto de cantinas” e, na década de 80, a Diocese,

(...) veio a implementar o assim chamado “projeto de gado”, que consistiu basicamente em angariar fundos nas regiões de origem da Ordem da Consolata, isto é, nas imediações da cidade italiana de Turim (...); os recursos, assim obtidos, foram, então, investidos na aquisição de rebanhos bovinos que passaram a ser cedidos, em sistema de rodízio por cinco anos, a cada uma das comunidades indígenas, prioritariamente na área das serras. Além de representar alternativa ao escasseamento da caça, o objetivo expresso do projeto foi promover a ocupação do lavrado perante os fazendeiros, ou seja, com a mesma visibilidade diante dos regionais e da sociedade nacional, tornando assim os próprios índios pecuaristas (...) (Santilli, 2001, p. 42-43).

Em 1984 foram criados os conselhos regionais e, como resultado disso, formou-se uma coordenação regional em Boa Vista, que se tornou o Conselho Indígena de Roraima (CIR), o qual veio a ser uma das organizações indígenas mais bem articuladas do Brasil.

O tuxaua Orlando, nascido por volta de 1945, de uma família que vive há muitas gerações em Uiramutã, descreveu suas memórias de infância como um período em que a bebida alcoólica dominava a comunidade. Seu pai, Maçaranduba, entregou o cargo de tuxaua, pois:

(...) papai bebia muito junto com os brancos. (...) todo mundo bebia, homens e mulheres (...) farinha, beiju, mandioca, feijão, acabou tudo isso na época do garimpo (...) estava perdendo a comunidade (...) As mulheres viram que estava se acabando tudo, Não tinha mais roça (...) Toda noite era festa na casa dos garimpeiros. Embebria o índio e o dia seguinte disse que você está me devendo. Ninguém sabia o preço de diamante (Entrevista com tuxaua Orlando, em 15/09/1991).

A liderança indígena contou que, aos sete anos de idade, seu pai o vendeu a um garimpeiro chamado Sodrê para conseguir dinheiro para comprar cachaça. Assim, ele viveu dos sete anos de idade até a adolescência como doméstico de esta família de brancos, onde aprendeu a

¹ A Fundação Nacional dos Povos Indígenas, desde 2023, na época a Fundação Nacional do Índio.



Tuxaua Orlando em Uiramutã 21/01/2014



tocar sanfona, garimpar e beber, até voltar para Uiramutã, que na época estava dominada por comerciantes e garimpeiros. “Morei quatro anos em [garimpo de] Mutum [no rio Maú]” trabalhando para o garimpeiro e sua família. Essa experiência de morar com garimpeiros deu ao tuxaua Orlando outra perspectiva sobre o mundo e, mesmo sem uma educação formal, conduziu-o, a partir da sua compreensão do mundo dos brancos a lutar, anos depois, para seu povo.

O padre Giorgio Dal Ben, italiano da Missão Consolata, morou na comunidade de Maturuca, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, desde o início da década de 1970. Esse missionário descreveu o processo de reconstrução das sociedades da região como uma iniciativa das lideranças indígenas com o apoio da Igreja, ressaltando a participação indígena neste processo: “Eles tinham fugido por causa do gado e depois voltaram (...) a bagunça era muito grande. O uso sem controle de bebida alcoólica (...) estavam à beira da autodestruição” (Entrevista com padre Giorgio Dal Ben, na sede da Missão Consolata em Boa Vista em 05/01/2002). Em fevereiro de 1972, a comunidade de Maturuca convidou o padre Giorgio a morar com eles e a trabalhar em conjunto.

No início foram os brancos de Uiramutã que nomearam Orlando Pereira da Silva como “tuxaua”, e então ele se tornou “tuxaua” e “pajé” aos vinte e três anos de idade (Entrevista com tuxaua Orlando em 14/01/2014, em Uiramutã). A partir disso, Orlando levou seus parentes para o outro lado do riacho e começou a lutar para mudar a situação de subordinação e humilhação em que se encontravam. Tuxaua Orlando agiu como pajé por mais de 30 anos, deixando de praticar em 2014, devido à idade avançada. Ele trabalhava com remédios caseiros e recebia pessoas para consultas espirituais, quando incorporava várias entidades e espíritos: do mestre Rochedo, que falava na língua Macuxi, Dr. Gustavo e Dr. Roberto, o Poraquê, uma Vovozinha Benzedeira, Flecha, Mestre Quadrado, entre outros. Em certa ocasião, recebera a visita de um mestre espiritual que residia em Manaus que outrora ele havia conhecido.

Tuxaua Orlando relatou uma lista de nomes de padres que haviam vindo antes, e acrescentou:

(...) depois vem padre Giorgio. Quando ele chegou aqui eu ainda não era tuxaua, meu pai (José Maçaranduba) era tuxaua. Depois quando peguei o cargo de tuxaua aí começamos a conversar com padre Giorgio. Ele me dizia assim, ‘Orlando, é o seguinte, o que tu dizes desta

coisa que está aqui hoje?’ Eu disse, ‘Padre, tem uma coisa que nós temos de fazer. É conversar, falar, dentro da base com todas essas reuniões grandes com todo mundo (...) com todas as lideranças, e aí fomos formando as pessoas, agentes de saúde, coordenadores, conselheiros (...) E a gente começou a batalhar. O padre Giorgio é essa pessoa, eu dou graças a Deus a ele, ele nos ajudou bastante. Fez com que a gente já acordasse, ele deu essa força (Entrevista com tuxaua Orlando, em 22/01/2014).

Em entrevista na sede da Missão Consolata em Boa Vista, padre Giorgio Dal Ben reafirmou o que o tuxaua Orlando havia me contado: de que quando chegou a Roraima, “nesta terra a bagunça era grande (...) bebedeira, bagunça, roubo (...) estavam à beira da autodestruição. E agora, um exemplo da vida comunitária. Comunidades organizadas” (Entrevista com padre Giorgio Dal Ben, em 05/01/2002). O padre afirmou que o movimento começou em Maturuca, em 1971, pois não havia mais caça, e em 1980 iniciou-se o Projeto “Uma Vaca para o Índio”, ressaltando a pecuária indígena como forma de garantir segurança alimentar, independência financeira e defesa territorial da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Ele considerava que, havia muito tempo, os indígenas daquela região já estavam trabalhando para fazendeiros e sabiam lidar com a criação de gado.

Em fevereiro de 1972 a comunidade de Maturuca me convidou para morar com eles. (...) Em abril de 1977, em uma reunião em Maturuca, houve um quarto momento a respeito da situação que esta comunidade estava vivendo e que resolveram “Não à bebida alcoólica. Sim à comunidade indígena”. E a decisão “Ou vai ou racha”² (Entrevista com padre Giorgio Dal Ben, em 05/01/2002).

Tuxaua Orlando descreveu a atuação do padre Giorgio como um acordo entre os indígenas e o padre e, mesmo que os missionários da ordem da Consolata houvessem tomado as primeiras iniciativas, os acordos

² Decisões que, segundo o tuxaua Orlando, foram feitas a partir do diálogo entre o padre Giorgio Dal Ben e as lideranças indígenas.



Tuxaua Orlando com uma das suas filhas e três netos em Uiramutã Roraima_Jan 2007

Tuxaua Orlando com uma de suas filhas e um neto Roraima_Fev 2007



eram feitos a partir do diálogo e da colaboração com os indígenas com vistas à afirmação dos direitos destes³.

Convém ressaltar a atuação da Igreja Católica neste momento histórico. Na década de 1970, a Teologia da Libertação começou a influenciar a atuação de alguns missionários da Igreja Católica, enfatizando “a libertação dos oprimidos” e “a opção preferencial pelos pobres”. Nos anos 1980, surgiu a Teologia da Enculturação, a partir da influência do Conselho Indigenista Missionário (CIMI). Os missionários passaram a prestar atenção às relações interétnicas entre indígenas e não-indígenas em Roraima, marcadas por uma longa história de

exploração violenta e enormes desigualdades justificadas pelos regionais por argumentos racistas. Esta mudança na política da Igreja foi, entre outros fatores, um reflexo das decisões do Concílio Vaticano II. Alguns missionários, como o padre Giorgio Dal Ben, seguiram a “opção pela causa indígena” e defendiam os direitos indígenas e a demarcação das terras indígenas, o que entrou na pauta da Missão da Consolata em Roraima. Dom Aldo Mongiano foi escolhido pelo Papa para reger a Prelazia de Roraima em 1975 e seu episcopado foi marcado pela luta em favor dos direitos dos povos indígenas (Cunha, 2009). Em 3 de outubro de 1979, a Prelazia de Roraima foi elevada à categoria de Diocese, e dom Aldo foi empossado bispo em 4 de dezembro de 1979, cargo que ocupou até sua renúncia, por atingir a idade canônica em 26 de junho de 1996.

Na década de 1980, introduziam-se os pressupostos da Teologia da Enculturação, com uma preocupação em movimentos de identidades culturais. Os missionários passaram a agir diretamente junto às comunidades

indígenas, e não mais por intermédio dos fazendeiros e outros agentes da sociedade neocolonial. Eles tinham por intuito resgatar as singularidades culturais dos povos da região, outras formas da manifestação de Deus. Incentivavam a confecção de artesanato como um dos caminhos para o resgate cultural. Essa mudança de posicionamento de muitos padres dentro da Igreja Católica passou a incomodar profundamente a maioria dos políticos, militares e fazendeiros de Roraima que, vendo suas fazendas ameaçadas, dirigiam sua ira contra os padres, as lideranças indígenas do movimento em crescimento, e a alguns funcionários da Funai, que defendiam a demarcação de terras indígenas. Esse grupo acusava padres e lideranças indígenas de serem agitadores comunistas e uma ameaça à soberania nacional, divulgando um nacionalismo falso e informações falsas a respeito de supostos indígenas separatistas em conluio com estrangeiros que cobiçavam o território amazônico brasileiro (Baines, 2008).

Em 03 de maio de 2000, a revista Isto É publicou uma matéria intitulada “Roraima em pé de Guerra: Padre italiano é acusado de ensinar tática de guerrilha a índios de Roraima e ficar com ouro e diamante extraídos nas reservas”, ativando estereótipos veiculados por muitos políticos de Roraima. A matéria gerou reações entre os religiosos com denúncias de que a matéria na revista era mentirosa, e trechos do parecer da 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal (CCR/MPF) afirmaram o caráter tendencioso, leviano, preconceituoso e racista desta matéria publicada pela Isto É (cf. Araújo, 2006).

Ao longo dos anos, diversos políticos de Roraima divulgaram acusações contra o padre Giorgio, inclusive o ex-senador Mozarildo Cavalcanti, que, em seu discurso contra a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol em 2007⁵, reiterou trechos da matéria da revista Isto É de 2000, afirmando que o padre “(...) ficou durante décadas treinando guerrilha com os índios, e esses passaram a fazer, a partir da presença desse padre, uma série de ações realmente de guerrilha (...)”. É importante ressaltar que o ex-senador Mozarildo Cavalcanti possui

uma fazenda no entorno dos limites estabelecidos para a Terra Indígena Serra da Moça, e se pronunciou contra a ampliação do território Wapichana, prometendo contestar judicialmente qualquer revisão de limites que incidissem sobre sua propriedade rural.

A TRAJETÓRIA POLÍTICA DO TUXAUÁ

ORLANDO PEREIRA DA SILVA

Aos poucos, o tuxauá Orlando deixou a vida dos garimpeiros em que ele havia sido socializado e passou a ser um dos principais líderes do Conselho Indígena de Roraima (CIR) que lutava para a demarcação da TI Raposa Serra do Sol em área contínua. Em termos de influência na própria família, apesar de um dos seus irmãos mais novos, José Novaes, era afiliado à Sociedade de Defesa dos Índios Unidos de Roraima (SODIURR), que defendia a entrada de empresas de mineração e agropecuária e a demarcação fragmentada das terras indígenas, e, juntos, os dois irmãos se posicionavam politicamente em confronto. Tuxauá Orlando sempre conversava com este irmão no cotidiano da comunidade. Embora fosse um líder indígena afiliado ao CIR e lutador pela demarcação em área contínua, certa vez, o tuxauá Orlando comentou que ele não se interessava muito em política partidária. Contou-me, em uma das visitas que lhe fiz, que um primo dele que se tornara prefeito de Normandia havia se corrompido ao entrar em acordo com políticos anti-indígenas e que ele havia conversado duro com este primo. Tuxauá Orlando me contou das ameaças do Exército na época da construção do 6º Pelotão Especial de Fronteira e como os indígenas resistiram, revezando a vigilância da comunidade indígena.

Nesse sentido, tuxauá Orlando sempre optava para o diálogo e evitava o confronto, reunindo a família, a comunidade e outros tuxauás da região das Serras, que decidiram permitir a entrada da equipe de topografia do Exército, desde que acompanhada pelos indígenas e funcionários da Funai. A comunidade indígena de Uiramutã, orientada pelo tuxauá Orlando, decidiu construir casas na cabeceira da pista de pouso construída na comunidade para exigir seus direitos e não ser intimidada pela Prefeitura não indígena de Uiramutã e nem pelo Exército. Apesar de intimidações por parte desta última instituição, que fez voos rasantes de helicóptero sobre a comunidade indígena e operações militares na área

3 A antropóloga Melvina Araújo fez seu doutorado em Antropologia Social na Universidade de São Paulo (USP) e realizou pesquisa de campo em julho e agosto de 1999, de dezembro de 1999 a fevereiro de 2000, em abril e maio de 2000 e em fevereiro-março de 2001. Sua tese foi publicada em forma de livro (Araújo, 2006) e focaliza a mediação entre os missionários da Consolata e os Macuxi, que buscam construir códigos de comunicação e significados compartilhados. A autora examina as especificidades do pensamento missiológico dos padres da Consolata (que tiveram experiência missionária anterior na África), desde sua formação, as lutas pela terra em Roraima, as políticas públicas de saúde, o pensamento Macuxi sobre corpo e doença, além de outros temas.



Tuxauá Orlando com duas de suas filhas e dois funcionários da SESA que estavam de passagem em Uiramutã

4 Publicada em: Isto É, 03/05/2000. Disponível em: https://istoe.com.br/36683_RORAIMA+EM+PE+DE+GUERRA/. Acesso em: 28 set. /2023.

5 Pronunciamento de Mozarildo Cavalcanti do PTB de Roraima em 05/07/2007, discurso durante a 106ª Sessão Deliberativa Ordinária, no Senado Federal. A homologação, pelo Presidente da República, da Reserva Indígena Raposa/Serra do Sol. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/pronunciamentos/-/p/pronunciamento/369160>.

sem prévia consulta às lideranças da localidade, tuxaua Orlando continuou a liderar a resistência não violenta.

Quando o governo de Roraima criou, pela Lei nº 098, de 17 de outubro de 1995, o município de Uiramutã, com o intuito de impedir a demarcação desta Terra Indígena em área contínua, a situação parecia difícil para os povos nativos. Após alguns anos, tuxaua Orlando explicou que, junto com outras lideranças, planejou uma nova estratégia para enfrentar a criação deste município novo, de eleger indígenas para os cargos de prefeito e assim indigenizar o município. Com base em dados do Censo Nacional de 2010 (IBGE, 2012), o município de Uiramutã tinha uma maioria indígena de 88,1%⁶. No Censo Nacional de 2022, a população, que se autodeclara indígena no município de Uiramutã, aumentou para 96,60%⁷ do total, sendo o município do Brasil com a maior população indígena proporcional. Em 2022, dos 13.751 habitantes, 13.283 são indígenas, enquanto para o estado de Roraima, nesse mesmo ano, obteve a estatística de população indígena em 15,29% da população total.

APÓS A DECISÃO DO SUPREMO TRIBUNAL FEDERAL DE 2009, QUE RATIFICOU A HOMOLOGAÇÃO DA TERRA INDÍGENA RAPOSA SERRA DO SOL EM ÁREA CONTÍNUA

Em entrevista realizada em fevereiro de 2014 com o tuxaua Orlando, em Uiramutã, Terra Indígena Raposa Serra do Sol, após eu tê-lo indagado sobre as matérias jornalísticas divulgadas nos jornais de Roraima que apresentam uma visão pejorativa sobre a decisão do STF em manter a demarcação de essa Terra Indígena em área contínua, e sabendo que as matérias jornalísticas alegam que os indígenas estão passando fome, rotulando as terras indígenas como improdutivas e como empecilhos para o desenvolvimento de Roraima e o Brasil, assim

exclamou: “(...) me fico rindo da arrumação desse pessoal. Só para eles!”.

Tuxaua Orlando me contou a longa história de invasões e ocupações do território indígena por fazendeiros e garimpeiros que expulsaram muitos indígenas das suas terras tradicionais na primeira metade do século XX. Relatou que, em 1927, o então General do Exército Cândido Mariano da Silva Rondon, em sua inspeção de fronteiras nas confluências dos rios Maú, Cotingo e Surumu, declarou que as terras eram indígenas. Narrou, também, sobre o início da organização do movimento indígena a partir dos anos 1970 e a longa luta de reivindicações para a demarcação da Terra Indígena, que resultou na demarcação e homologação em área contínua e a retirada dos invasores. Assim sendo, explicou, finalmente, que os povos indígenas têm condições de reconstruir suas vidas sem as ameaças e violências cometidas pelos invasores. Tuxaua Orlando afirmou que, em fevereiro de 2014, após a decisão do STF de 1999 e a retirada dos invasores, a produção estava crescendo muito rapidamente e se estimava ter, naquele ano, cerca de cinquenta e seis mil cabeças de gado na Terra Indígena Raposa Serra do Sol, com ênfase em produzir para suprir as comunidades indígenas de crescente população, e não exportar carne para fora.

Em Roraima existem trinta e duas Terras Indígenas, das quais vinte e nove são localizadas no Lavrado. Dessas vinte e nove, apenas três têm grandes extensões e podem ser consideradas Terras Indígenas demarcadas em áreas contínuas: Raposa Serra do Sol (1.747.464 ha), São Marcos (654.110 ha) e Jacamim (193.493 ha), que atendem às necessidades das suas populações nativas. Todas as outras terras indígenas na região de savana natural são fragmentadas e espremidas entre fazendas e vilas, com a maioria tendo áreas de menos de 11.000 hectares, excluindo-se extensões territoriais que eram de uso tradicional para caça, acesso a recursos naturais, e de significância cultural.

Tuxaua Orlando, além de reforçar a conquista do movimento indígena em Roraima com a demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, está muito atento para as tentativas contínuas por parte da maioria dos políticos de Roraima aliados a grandes empresas, e até alguns ministros do STF, para tentar sabotar a demarcação, buscando impor mudanças na legislação, emendas constitucionais, e se empenhando em aliciar lideranças a entrar em acordos desmedidamente desiguais com empresas de mineração, agronegócio, instalação de campos

eólicos, hidrelétricas etc. Essa pressão cresceu ainda mais durante o governo de Jair Messias Bolsonaro (2019-2022), com sua perspectiva integracionista, etnocêntrica, racista e genocida em relação aos povos indígenas, e com a volta das práticas e dos discursos de autoridades do governo brasileiro que estiveram fortemente presentes nos tempos da ditadura militar (1964-1985) e que haviam sido quase que completamente superados após a Constituição de 1988. Mesmo assim, diferente do período da ditadura militar, o movimento indígena estava consolidado e as estratégias do governo encontraram forte resistência por parte de organizações indígenas, como a Articulação de Povos Indígenas do Brasil (APIB), com sua equipe de indígenas advogados, organização à qual o CIR está estreitamente articulado.

TUXAUA ORLANDO: UM LÍDER FIRME DO MOVIMENTO INDÍGENA E AO MESMO TEMPO COMPASSIVO E TERNO

O tuxaua Orlando aprendeu a ser duro na luta indígena para efetivar seus direitos constitucionais e internacionais, entretanto, sem jamais perder a ternura na sua maneira de ser. Ele recebia todo tipo de pessoa em sua casa em Uiramutã, sem discriminar por etnia, religião, nacionalidade, partido político ou associação indígena, mesmo em momentos quando as disputas políticas eram acirradas em torno do futuro da demarcação da Terra Indígena Raposa Serra do Sol. Ao viver próximo à fronteira entre o Brasil e a Guiana, o tuxaua havia crescido em um ambiente do encontro antigo de diversas culturas indígenas e não indígenas onde um fluxo de pessoas de diversas origens transitava. Apesar de ser filiado ao CIR, o tuxaua Orlando conversava com parentes que se associavam a outras organizações indígenas, expressava suas opiniões e escutava as opiniões de outros, mesmo divergentes. Cuidava da sua numerosa família de filhos, netos e bisnetos com muito carinho e atenção, revelando também amor aos animais de estimação.

Para dar um exemplo da sensibilidade do tuxaua, relato um caso que ele me narrou em uma visita a Uiramutã, em janeiro de 2014. O Sr. Orlando me contou que estava cuidando de um bezerro que havia sido machucado por alguns jovens que o maltratou. Quando o tuxaua soube que o bezerro havia sido machucado, mandou trazê-lo para sua casa e passou a cuidar dele

no quintal. O tuxaua relatou que ele, junto com alguns dos seus filhos e netos, que viviam no agrupamento de casas que constituía sua parentela mais próxima, estavam cuidando do bezerro como xerimbabo⁸. Com isso, o bezerro respondia ao carinho se aproximando mais da casa do tuxaua. Ele se tornou manso e, aos poucos, ficou bom e voltou a andar mesmo com defeito na pata. O tuxaua anunciou, então, que ele não iria para o abate, o destino comum dos outros bezerros, mas que ficaria no seu quintal. Entretanto, recentemente, alguém o roubou de madrugada. Um grupo de indígenas guianenses que moram em um local além da comunidade de Kurukabaru informaram que uma pessoa o vendeu para eles em Uiramutã e que eles o levaram a pé durante a noite inteira para dentro da República da Guiana.

Ao saber do roubo do bezerro, um genro do tuxaua Orlando foi logo atrás de motocicleta para tentar recuperar o animal. Após andar poucas horas, ele encontrou os guianenses próximos a Kurukabaru, entretanto, quando o genro do tuxaua Orlando os alcançou, já era tarde demais, pois haviam acabado de matar e esquartejar o bezerro e estavam comendo a carne e secando-a ao sol. Um parente do tuxaua que estava próximo na sua casa, escutando o relato interveio: “Lá na Guiana querem para comer, não para criar”, referindo-se às condições precárias de vida no lado guianense da fronteira. O genro voltou para Uiramutã e relatou o ocorrido e o tuxaua Orlando cobrou uma indenização, acrescentando que quem roubou o bezerro era um guianense que estava morando próximo à casa dele. O guianense, pego em flagrante, não podia negar o roubo do bezerro e a palavra correu pela região. Logo havia sido acertado um valor de indenização e o tuxaua estava confiante que o culpado pagaria, pois sua autoridade é profundamente respeitada em toda a região, não só no Brasil, mas também no lado guianense da fronteira.

Tuxaua Orlando em frente à sua casa em Uiramutã
Roraima_Jan 2007



6 IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística Censo Nacional de 2010. Disponível em: https://indigenas.ibge.gov.br/images/indigenas/estudos/indigena_censo2010.pdf. Acesso em: 20 set. 2020.

7 “Fundação Nacional dos Povos Indígenas - Dados do Censo 2022 revelam que o Brasil tem 1,7 milhão de indígenas”, publicado em 07/08/2023. Disponível em: <https://www.gov.br/funai/pt-br/assuntos/noticias/2023/dados-do-censo-2022-revelam-que-o-brasil-tem-1-7-milhao-de-indigenas>. Acesso em: 20 set. 2023.



considerações finais

A trajetória biográfica e o percurso militante de Tuxaua Orlando Pereira da Silva constituem-se um exemplo das tantas histórias de liderança indígena que foram e são sumárias para o protagonismo indígena em Roraima e no Brasil. Hoje, seu papel é assumido por lideranças mais jovens. Entretanto, como foi uma forte liderança, ele continua sendo uma inspiração e personagem de referência para as gerações mais novas, sendo altamente respeitado por indígenas e não indígenas de todas as gerações, em todo o território. Após ter dedicado décadas da sua vida trabalhando na consolidação do movimento indígena em Roraima na luta pelos direitos territoriais e para o enfrentamento a adversários – fazendeiros, garimpeiros, militares, políticos desenvolvimentistas do estado de Roraima e grandes empresas – Tuxaua Orlando desempenhou e desempenha um papel fundamental na formação e sustentação do Conselho Indígena de Roraima (CIR) e uma base política para atuação indígena na Terra Indígena Raposa Serra do Sol.



referências bibliográficas

ARAÚJO, Melvina. Do corpo à Alma: missionários da Consolata e índios Macuxi em Roraima. São Paulo: Associação Editorial Humanities: Fapesp, 2006.

BAINES, Stephen Grant. A Terra Indígena Raposa Serra do Sol e a questão da soberania nacional. In: C & D, Constituição e Democracia: Raposa Serra do Sol: demarcação em perigo. Brasília, Distrito federal: UnB – SindjusDF, 2008, p. 14-15.

CAVALCANTE, Ronalson Moura. Projeto: “Uma vaca para o Índio”: perspectiva social na prática diocesana (Roraima 1970 – 1996). 2015.148f. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Católica de Pernambuco, Recife, 2015.

CUNHA, Marcos Maciel Lima. Centro de Documentação Indígena dos Missionários da Consolata: o processo de construção de um espaço memorial para os povos indígenas de Roraima. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal de Roraima (UFRR), Boa Vista, 2019.

FARAGE, Nádia. As muralhas dos sertões: os povos indígenas no rio Branco e a colonização. Rio de Janeiro: Paz e Terra; ANPOCS, 1991.

IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Os indígenas no Censo Demográfico: primeiras considerações com base no quesito cor ou raça. Rio de Janeiro: IBGE, 2012.

REPETTO, Maxim. Roteiro de uma etnografia colaborativa: as organizações indígenas e a construção de uma educação diferenciada em Roraima, Brasil. 2002. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de Brasília, Brasília, 2002.

SANTILLI, Paulo. Fronteiras da República: história e política entre os Macuxi no vale do rio Branco. São Paulo: NHIUSP; FAPESP, 1994.

SANTILLI, Paulo. Pemongon Patá: território Macuxi, rotas de conflito. São Paulo: Ed. da UNESP, 2001.

SANTILLI, Paulo. Trabalho escravo e brancos canibais: uma narrativa histórica Macuxi. In: ALBERT, Bruce;

RAMOS, Alcida Rita (Orgs.) Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico. São Paulo: Editora UNESP: Imprensa Oficial do Estado, 2002, p.487-503.

VIEIRA, Jaci Guilherme. Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra – 1777 a 1980. Boa Vista: EDUFRR, 2007.

3.2

O Cacique Domingos
e a luta da terra (1984-1993) —
análise de um drama social

Estêvão Palitot — PPGA | UFPB

RESUMEN

En este artículo abordaremos la biografía del cacique Domingos Henrique, líder de la aldea Potiguara Jacaré de São Domingos, en Paraíba. Para ello, analizaremos en detalle el proceso jurídico-administrativo de demarcación de la Tierra Indígena Jacaré de São Domingos. Utilizando el concepto de Drama Social propuesto por Victor Turner, analizamos los hechos ocurridos entre 1984 y 1993 como una fase dentro de un proceso social más amplio que alteró por completo la organización sociopolítica de la aldea, reorientó los alineamientos étnicos, impulsó un nuevo conjunto de prácticas y símbolos, estableció un nuevo liderazgo y vinculó definitivamente el contexto de Jacaré al de los demás pueblos potiguara.

PALABRAS CLAVE

Cacique Domingos
Drama social
Conflicto de Tierras
Pueblo potiguara

RESUMO

Neste artigo tratamos da biografia do cacique Domingos Henrique, liderança da aldeia Potiguara Jacaré de São Domingos, na Paraíba. Para tanto, analisamos em detalhe o processo jurídico-administrativo de demarcação da Terra Indígena Jacaré de São Domingos. Fazendo uso do conceito de Drama Social proposto por Victor Turner, observamos os eventos ocorridos entre 1984 e 1993 como uma fase dentro de um processo social mais amplo e que alterou completamente a organização sociopolítica da aldeia, reorientou os alinhamentos étnicos, promoveu um novo conjunto de práticas e símbolos, consagrou uma nova liderança e vinculou definitivamente o contexto de Jacaré ao das demais aldeias Potiguara.

PALAVRAS-CHAVE

Cacique Domingos
Drama Social
Conflito Fundiário
Povo Potiguara

ABSTRACT

In this article we deal with the biography of Cacique Domingos Henrique, leader of the Potiguara village Jacaré de São Domingos, in Paraíba. To this end, we analyzed in detail the legal-administrative process of demarcation of the Jacaré de São Domingos Indigenous Land. Making use of the concept of Social Drama proposed by Victor Turner, we observe the events that occurred between 1984 and 1993 as a phase within a broader social process that completely altered the sociopolitical organization of the village, reoriented ethnic alignments, promoted a new set of practices and symbols, established a new leadership and definitively linked the context of Jacaré to that of the other Potiguara villages.

KEY WORDS

*Cacique Domingos
Social Drama
Land Struggle
Potiguara People*



introdução

Geralmente, as biografias são construções retroativas, elaboradas à medida que o presente demanda um olhar para o passado em busca de coerência ou justificação. Pensar a partir de noções como destino ou a concretização de projetos de vida cuidadosamente elaborados é ceder à tentação de ilusões narrativas lineares em que acaso, situações inesperadas e dilemas não têm muito espaço. O que ocorre é que são justamente os fatores alheios, os momentos difíceis e as escolhas cruciais que terminam por decidir a biografia de uma pessoa. Neste artigo, vamos analisar o processo através do qual a aldeia Jacaré de São Domingos adquiriu a sua configuração socioterritorial atual e constituiu o seu primeiro cacique: Domingos Barbosa dos Santos. Conhecido em sua comunidade como Domingos Henrique¹, ele não escolheu ou buscou o cargo de cacique. Ao invés disso, foi direcionado a ocupar esta posição em meio a uma sucessão de conflitos fundiários que envolviam, além do seu grupo de parentes, as demais aldeias do povo Potiguara na Paraíba. Tudo isso em um contexto de transformações econômicas movidas pela expansão da lavoura canavieira e no turbilhão das mudanças políticas do final da ditadura e da promulgação da Constituição de 1988. Logo, a biografia do cacique Domingos é inseparável dos processos pelos quais o seu grupo social estava passando. À vista desse cenário, resolvemos trazer a sua trajetória dentro destes contextos nos valendo dos recursos analíticos do drama social de Victor Turner (2008 [1971]).

¹ Por conta de seu pai Henrique Cândido Barbosa.

A LUTA DA TERRA COMO DRAMA SOCIAL

O povo indígena Potiguara é formado, atualmente, por 22 mil pessoas (IBGE, 2023), que habitam em três terras indígenas, numa extensão de 33.757 hectares: Potiguara (21.238 hectares), Jacaré de São Domingos (5.032 hectares) e Potiguara de Monte-Mór (7.487 hectares). Essas três terras se sobrepõem aos municípios de Baía da Traição, Marcação e Rio Tinto, no litoral norte do estado da Paraíba, e têm como referenciais históricos os antigos aldeamentos missionários de São Miguel da Baía da Traição e Nossa Senhora dos

Prazeres de Monte-Mór, criados ainda no século XVII para a concentração e catequização da população indígena. O território dos Potiguara situa-se numa das regiões de mais antiga ocupação colonial do Brasil, atravessada por diferentes processos de territorialização (Oliveira, 2016).

Entre os anos de 1867 e 1868, as terras dos dois aldeamentos foram demarcadas por ordem do Governo Imperial. Neste processo, as terras de Monte-Mór foram subtraídas ao domínio indígena sendo mais da metade do seu total destinadas à ocupação por proprietários locais e o restante loteado em pequenas posses de 21 hectares destinadas às famílias indígenas, que foram sendo

progressivamente alienadas nas décadas seguintes (Amorim, 1970; Baumann, 1981; Palitot, 2022).

Por volta de 1917, a Companhia de Tecidos Rio Tinto, dos irmãos Lundgren, se estabeleceu sobre as terras loteadas em Monte-Mór. Nessa época, a ideologia da decadência (Almeida, 2008) afirmava que apenas a moderna indústria de transformação, com amplos subsídios oficiais, poderia arrancar do “atraso” uma região onde a lavoura comercial estagnara. A atividade fabril da Companhia de Tecidos açambarcou as terras dos índios de Monte-Mór, drenou várzeas, consumiu florestas e mangues, deslocou populações e ergueu uma cidade-fábrica. Tudo

isso sob os signos da violência e do silenciamento das famílias locais e adventícias (Palitot, 2018). O urbano e o rural foram reconfigurados em função das necessidades do empreendimento industrial, que demandava uma série de insumos locais como a madeira, o carvão e os alimentos para a massa de operários realocada na nova cidade.

Já na Baía da Traição foi instalado, em 1932, um Posto Indígena do Serviço de Proteção aos Índios – SPI, que atuava enquanto instância de gestão de recursos fundiários e agrícolas. O modelo de poder tutelar do Posto Indígena reivindicava o controle sobre as terras, os recursos naturais e as populações locais. Sua efetivação, porém, era precária, registrando-se um cotidiano de conflitos e disputas nunca resolvidas. Atuava como um meio de amortecimento de tensões e contribuía para a estabilização das relações de dominação locais. A postergação da demarcação das terras indígenas foi o fato mais emblemático dessa mediação insuficiente. As famílias indígenas sob a “fraternal proteção” do Posto Indígena reproduziam-se num quadro de subalternidade política e econômica. Em 1967 o SPI foi substituído pela Funai, mas isso não alterou o quadro local (Peres, 1992; Palitot, 2005; 2011).

A situação histórica¹ pautada no arranjo instável entre os poderes da Companhia de Tecidos, dos indígenas e do SPI/FUNAI teve vida

durante algumas décadas, até sucumbir às suas próprias contradições e às pressões postas por uma nova ideologia da decadência, com a sua demanda por soluções modernizantes e definitivas (Palitot; Yogi, 2022).

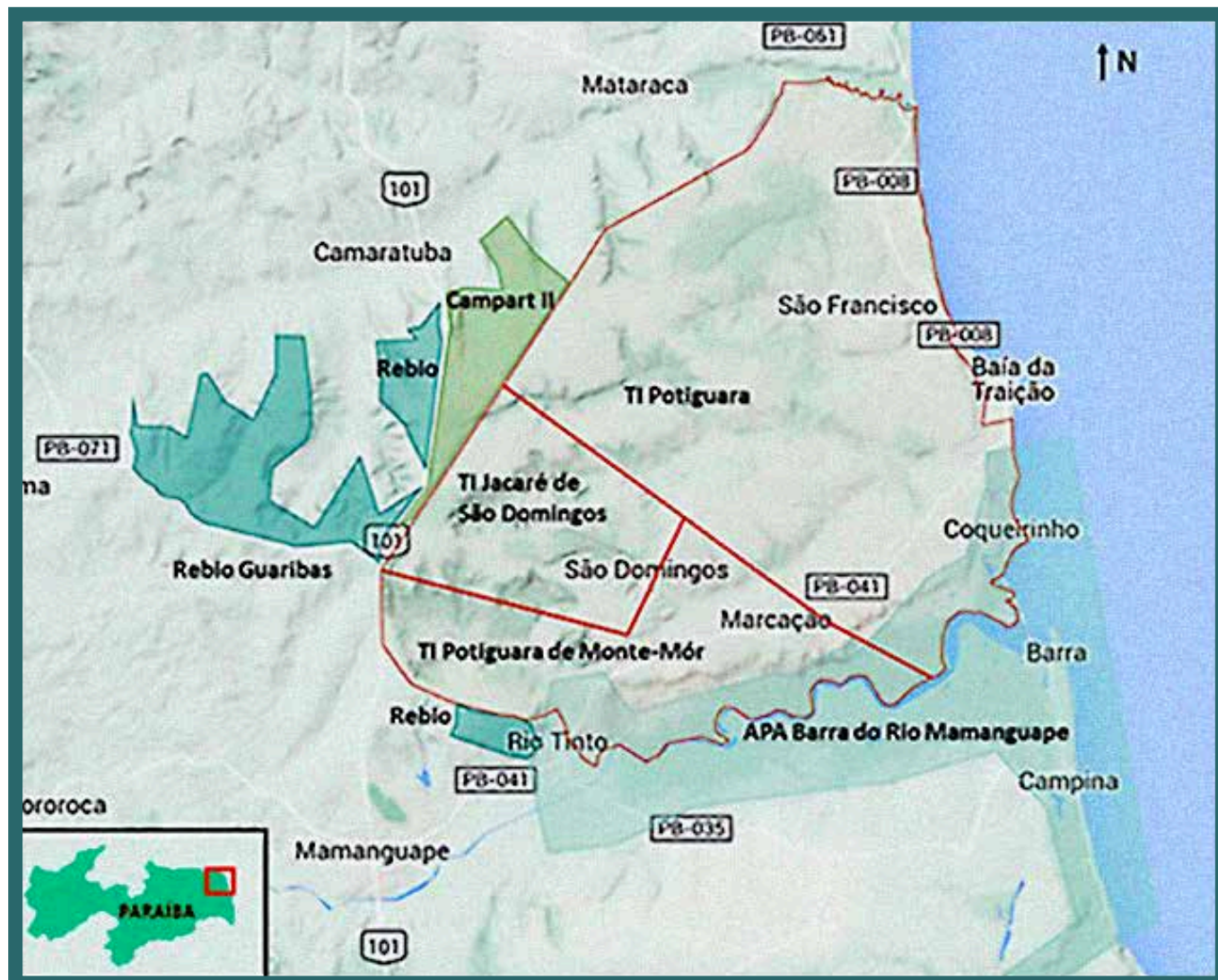
Foi justamente nesse momento, em meados dos anos 1970, que um novo modelo de escalabilidade agroindustrial (Tsing, 2019) foi introduzido e produziu uma nova territorialização na região. As usinas de álcool e açúcar tomaram o protagonismo da fábrica de tecidos e com incentivos fornecidos pelo estado² substituíram o monopólio territorial dos Lundgren pressionando as ocupações indígenas e provocando intensos conflitos fundiários ao longo dos anos 1980, 1990 e 2000 (Azevedo, 1986; Palitot, 2005; Vieira, 2010; Mendonça, 2012; Palitot, 2022).

Neste artigo tratamos, em detalhe, de parte desse período intensamente conturbado e profundamente marcante. Para tanto, abordamos o processo jurídico-administrativo de demarcação da Terra Indígena Jacaré de São Domingos (1985-1993) como uma fase dentro de um processo social mais amplo e que alterou completamente a organização sócio-política da aldeia, reorientou os alinhamentos étnicos, promoveu um novo conjunto de práticas e símbolos, consagrou uma nova liderança e vinculou definitivamente o contexto de Jacaré ao das demais aldeias Potiguara. Esse processo não se resume apenas às ações do Estado, mas a todo o período que abarca os conflitos e as mobilizações em que a comunidade se envolveu e que caracterizamos como um drama social.

A noção de drama social foi proposta por Victor Turner como uma abordagem analítica de momentos de crises sociais. Trata-se de uma análise processual das relações sociais, que visa compreender como as tensões latentes num determinado arranjo se tornam manifestas e quais os meios utilizados para a resolução desses conflitos (Turner, 2008).

Em termos metodológicos, a noção de Drama Social opera com uma sequência de quatro fases consecutivas: ruptura; intensificação da crise, ação reparadora/corretiva e resolução ou cisma. Esta proposição de Turner é um desdobramento das teorias de van Gennep (2011 [1909]) sobre os ritos de passagem e que se baseavam em apenas três fases: separação, transição e reagrupação. Também são compreendidas como fases pré-liminar, liminar e pós-liminar. Turner presta atenção ao que seria a fase de transição, a liminar, em que a suspensão, a ausência ou a quebra das regras pré-estabelecidas possibilitam o rearranjo das relações sociais a partir da intensa mobilização social – a *communitas*. Muitas vezes codificada na forma de rituais, este é o processo em que o novo pode emergir a partir de situações de perigo e suspense em busca de resolução para o agravamento da crise então posta.

No caso de Jacaré de São Domingos, podemos tomar como descrição da situação preliminar a existência das aldeias Potiguara como povoados rurais organizados a partir de relações de parentesco e situados entre as áreas de domínio da Companhia Rio Tinto e do Serviço de Proteção aos Índios/FUNAI. As suas principais atividades produtivas eram a produção agrícola e extrativista direcionada ao abastecimento da



Cartograma com a localização das Terras Indígenas, Assentamento e Unidades de Conservação
Fonte dos dados — Funai, ICMBio e Inkra. Elaboração: Estêvão Palitot nos programas Google Earth Pro e Google Maps

¹ Situação histórica é uma noção que se refere (...) a modelos ou esquemas de distribuição de poder entre diversos atores sociais. (...) Trata-se de uma construção do pesquisador, uma abstração com finalidades analíticas, composta dos padrões de interdependência entre os atores sociais, e das fontes e canais institucionais do conflito” (Pacheco de Oliveira, 1988, p. 57, grifos no original)

² Em especial, os projetos de colonização direcionada pelo INCRA e o PROALCOOL.

cidade-fábrica de Rio Tinto. Havia uma intensa utilização da mão de obra familiar, o que implicava em famílias numerosas envolvidas diretamente nas atividades produtivas com especialização de funções por gênero e idade. O controle dos títulos de terra em Jacaré estava nas mãos dos cabeças dos grupos de descendência, ainda que houvesse uma tensão latente entre parentes que se julgavam mais ou menos legítimos na condução das relações dentro de cada pertença³ (Vieira, 2010). A

essa situação somavam-se relações de moradia (Moreira, 1997), ainda mantidas nas áreas diretamente controladas pela Companhia, condicionando os trabalhadores a morarem e a trabalharem na terra em troca de pagamentos pecuniários, gêneros ou dias de trabalho. Esse quadro implicava num baixo retorno monetário das atividades produtivas e na dependência direta dos recursos ambientais (terra, matas, maré) para

po doméstico ou de uma coalização de grupos domésticos. Já pertença é um termo que designa os lotes familiares de propriedade indígena oriundos da divisão da Sesmaria de Monte-Mór no século XIX (Vieira, 2010).

a reprodução física e social do grupo. Nas áreas assistidas pelo Posto Indígena o quadro socioeconômico não era tão diferente: assim, apenas o acesso à terra e a produção passava por um certo controle do órgão indigenista, que variava em sua efetividade ao longo do tempo. Com o declínio da Companhia, passou a ocorrer uma lenta e progressiva redução do mercado consumidor de Rio Tinto e a consequente reorganização dos espaços produtivos, principalmente o acesso à terra e às matas. É a partir desse quadro que se desenrola a primeira fase do drama social: a ruptura.

RUPTURA

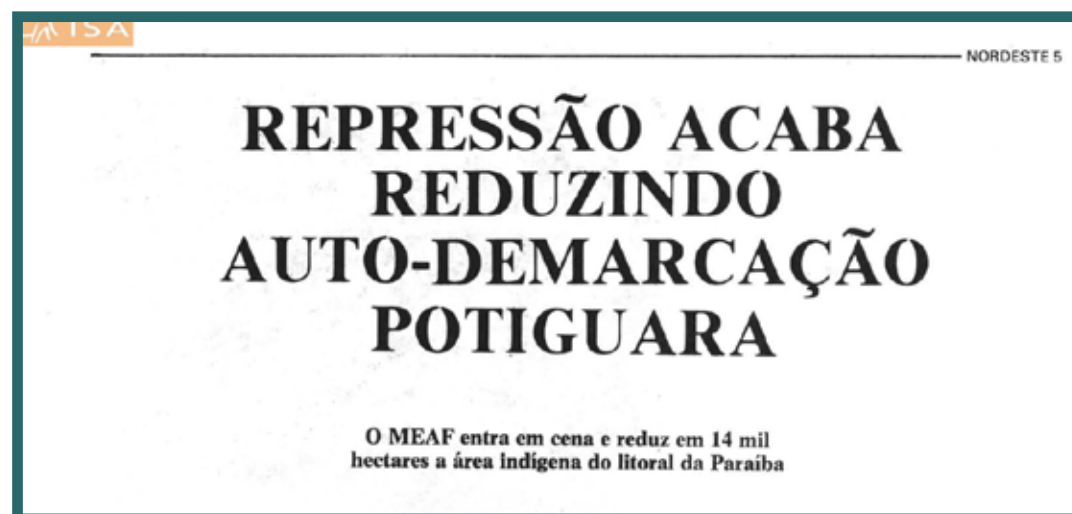
Com o progressivo fechamento do complexo fabril, a Companhia Rio Tinto transferiu as terras que ocupava para a Rio Vermelho Agropastoril e Mercantil S/A. Esta, posteriormente, transmitiu essas áreas para as Usinas Miriri e Japungu. Essas negociações implicaram na transformação dos modos de usos dos recursos ambientais e das relações sociais voltados para o acesso à terra e ao trabalho.

No final dos anos 1970, o governo federal lançou o Pró-Álcool, um amplo programa de incentivo oficial à

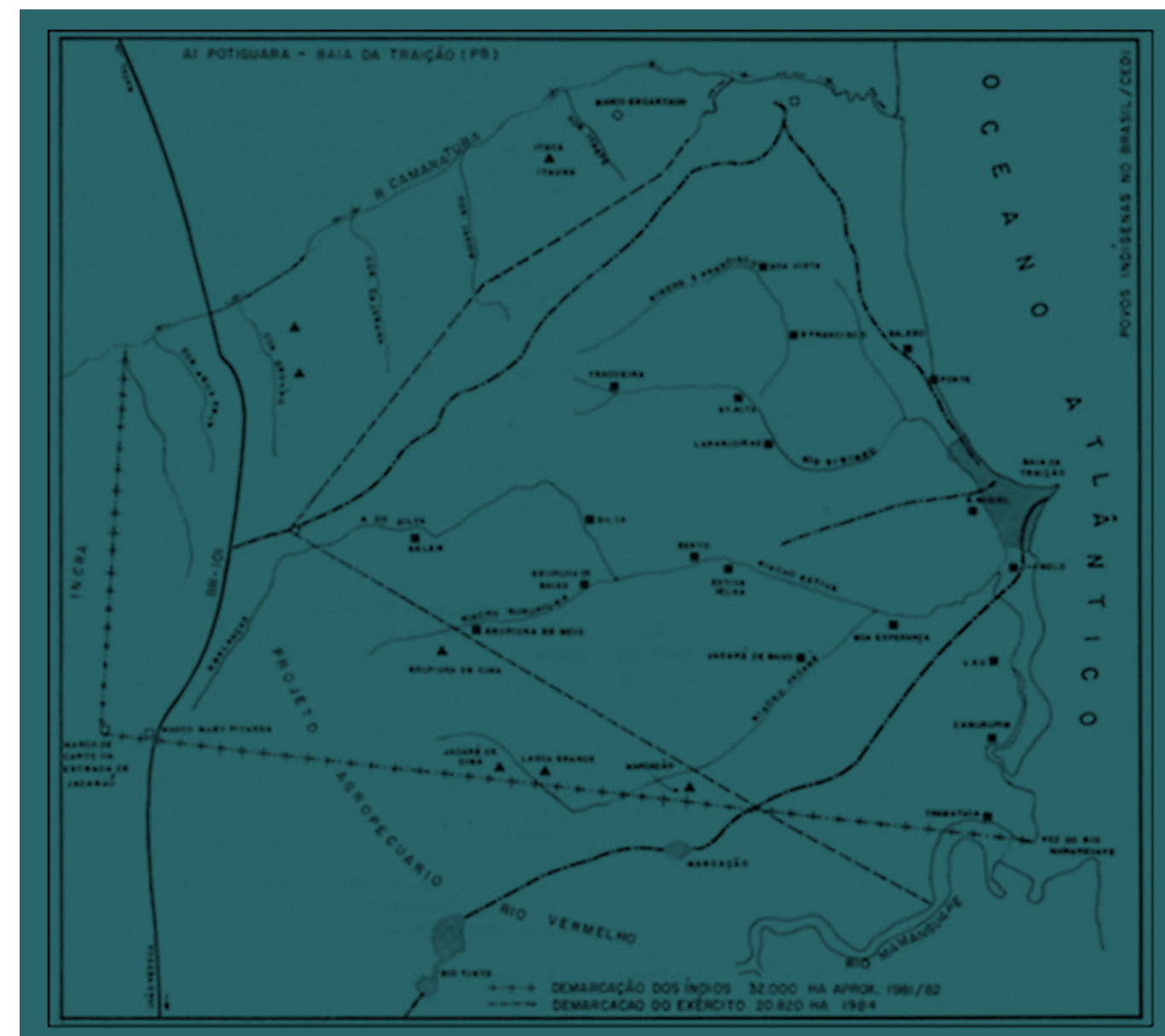
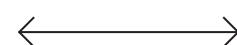
produção de etanol combustível, que resultou na implantação ou reorganização de diversas usinas de cana-de-açúcar na região: Monte Alegre, Miriri, Japungu e Agicam). No Vale do Mamanguape as usinas ampliaram as áreas de plantio, ocasionando um amplo processo de reorganização fundiária e produtiva que teve como resultados mais imediatos o aquecimento do mercado de terras, auxiliado por medidas oficiais como a criação do Projeto Integrado de Colonização Rio Tinto, gerenciado pelo INCRA (Mendonça, 2012).

Além das áreas adquiridas à Rio Vermelho S/A, outras pequenas

parcelas de terras passaram a ser objeto de interesse e negociação mercantil. Entre elas, as áreas ocupadas por famílias indígenas ao longo dos rios Grupiúna e Jacaré. Essas áreas sempre foram reivindicadas como parte das terras indígenas a serem demarcadas pelo Posto Indígena Potiguara e foram mesmo alcançadas pela autodemarcação promovida pelos indígenas da Baía da Traição, liderados por Severino Fernandes e Batista Faustino (Azevedo, 1986). Porém, com a redução da área demarcada como Terra Indígena Potiguara, essas terras ficaram excluídas dos limites e se tornaram objeto de crescente interesse comercial.



Recortes de jornais e periódicos da época relatando a redução da demarcação da Área Potiguara
Fonte — Acervo Documental do Instituto Socioambiental, 1984



O clima na área é de insatisfação e revolta. Os índios não aceitam o decreto que deixa de fora da reserva indígena as aldeias entre outras de Lagoa Grande, Jacaré de São Domingos, Grupiúna de Cima, Maripitanga, a antiga Aldeia do Balança, parte da aldeia de Piabuçu, Itaúna, Encantada além de toda a cidade da Baía da Traição, cuja Terra pertence, de direito, aos índios. (Jornal O Norte, João Pessoa, 11 de fevereiro de 1984).

A demarcação da TI Potiguara foi também um drama social específico. Marcada por uma grande efervescência mobilizatória e por sérios conflitos, entre eles a morte de um técnico da Rio Vermelho nas imediações da aldeia Lagoa Grande, em outubro de 1983 (Carelli, 1984; Azevedo, 1986). A intervenção do exército nesse processo em 1984, reduziu a área demarcada e representou uma aparente “resolução definitiva” da situação, ainda que contestada pelos Potiguara.

Neste contexto, o mercado de terras local voltou a se aquecer entre 1984-1987. As áreas dos rios Grupiúna e Jacaré, excluídas da demarcação, tornaram-se palco de uma intensa corrida pelas terras.

Frente à pressão crescente, algumas famílias indígenas que ficaram fora da área demarcada terminaram negociando os títulos de terras que dispunham. Na área de Grupiúna de Cima, famílias indígenas venderam suas parcelas, entre os anos de 1980 e 1987. No final dos anos 1970, outras três posses na margem sul do rio Grupiúna já haviam sido vendidas a diferentes compradores, e em 1984 foram adquiridas pelo espanhol Martin Font Barberá (que mais adiante iria tentar comprar parte das terras de Jacaré, em 1985). Assim, nas

margens do rio Grupiúna, apenas um pequeno grupo de indígenas, descendentes do casal Barnabé e Silivera mantiveram-se nas terras da família e que hoje constituem a aldeia Grupiúna de Cima (Vieira, 2010).

Já ocupando a maior parte das terras em Grupiúna, esses compradores tentaram adquirir as posses de algumas famílias em Jacaré de São Domingos, o que desencadeou conflitos mais graves, pois esta área tinha uma população maior, organizada em grupos domésticos densamente relacionados entre si, em especial os Pereira da Cruz.

Maria⁴ - Aí, esse Fulano⁵ chegou lá [em Jacaré] conversando, eu sei que assim, eu tenho a lembrança que ela [sua tia Beltrana⁶] vendeu. Fulano chegou com uma mulher chamada Doutora M. e se eu não tô enganada tinha um senhor também por nome parece que era Doutor E., se eu não tiver errada. Eu sei que minha tia, né? Vendeu essa terra. Eu sei que depois, como passou a ser área indígena. Mas ela tinha vendido. No caso, como era área indígena e a gente não tinha conhecimento, ela vendeu o terreno lá, inocente. À Usina Miriri. Se eu não tiver enganada, o nome da usina é essa Usina Miriri. Que depois, com o tempo, com uns meses, a gente já tava morando em Marcação, mas a gente soube que tavam, tavam nesse vai e vem pra

⁴ Nesta entrevista, optamos por substituir os nomes das pessoas por medida de cautela e proteção.

⁵ Morador da região que atuava como corretor para plantadores de cana e para as usinas.

⁶ Moradora não indígena de Jacaré de São Domingos, mas que possui vínculos de parentesco com os Potiguara e detinha um dos títulos de terras na aldeia.

lá devido a terra que ela vendeu. (...) Mas já foi através de Fulano que esse povo começou a vender terra lá. Disso aí eu lembro. (...)

Aí, com poucos meses que eu tava lá, junto com ela em Marcação, aí, eu escutei o comentário que tava essa guerra, né? Que pra lá parece que tem o cacique Domingos Henrique, como chegaram a ter o conhecimento que era área indígena mesmo, aí, ele com outras pessoas foram pra Brasília para ver se aquilo que tavam dizendo era verdade mesmo e pra lá foi aprovado que era área indígena. É o que eu lembro. Mas assim, que já escutei de outras pessoas, né? Mas eu não morava mais lá. (Maria e José, 29 de maio de 2019).

Aqui é importante fazermos um parêntese e apresentarmos um pouco da história de Jacaré de São Domingos, a partir da organização dos grupos familiares da aldeia e antes dos conflitos dos anos 1980. Pois, sem um vislumbre da história dessas famílias, não conseguiremos compreender plenamente os papéis que sujeitos concretos desempenharam no drama social que estamos analisando.

O núcleo habitacional de Jacaré de São Domingos constituiu-se ainda na metade do século XIX em torno de um grupo local composto por pai, filho e genro, casados com mulheres indígenas: Victoriano José do Nascimento, Antônio Romualdo e Raimundo Pereira da Cruz⁷. Estes

⁷ Victoriano e Raimundo são descritos como homens pardos, casados com mulheres indígenas. Um fato que não era incomum na Sesmaria de Monte-Mór, visto haver o registro de mais onze casamentos interétnicos na relação das famílias indígenas que receberam lotes de terras (Palitot, 2022). Victoriano recebeu ainda uma anotação como agricultor e criador de gado

três grupos domésticos receberam lotes de terras no lugar Jacaré de Cima durante a demarcação da sesmaria dos índios de Monte-Mór em 1867. Os três lotes de Victoriano, Raimundo Pereira e Antônio Romualdo localizam-se, aproximadamente, no entorno da atual capela de São Domingos, tendo o alto curso do rio Jacaré como eixo. Descendo o rio Jacaré, outros sete grupos domésticos indígenas receberam posses de terras, entre eles os de Delfino Dias de Nazaré e João de Brito (Vieira, 2010; Palitot, 2022).

Herdando as terras e o sobrenome Pereira da Cruz, este grupo manteve-se na área das cabeceiras do rio Jacaré com grande estabilidade e em estreita relação de vizinhança e parentesco com os Cândido Barbosa⁸ e os Virgínio⁹. Nas primeiras déca-

vacum e cavalariagem o que, no contexto da época, provavelmente identifica um acúmulo de recursos materiais significativos, posto que nenhum outro beneficiário dos lotes é descrito dessa maneira. Tal acúmulo provavelmente era resultado do seu papel como líder de um grupo familiar extenso, composto por mais de uma unidade doméstica.

⁸ Família de ascendência negra, proveniente das localidades Piaba e Canafistula (município de Araçagi/PB). Os Barbosa Evangelista, também conhecidos como Cândido Barbosa, chegaram em Jacaré ainda antes de 1900 e logo estabeleceram relações de parentesco com os demais habitantes do lugar. Eram três irmãos: João, Ana e Firmino. Filhos de Cândido Barbosa Evangelista. João Cândido chegou já casado com Francisca e acompanhados pela cunhada Marcolina e o filho pequeno, Henrique (nascido em 1890). Os demais filhos do casal nasceram já em Jacaré de São Domingos. A maior parte deles permaneceu na região, contraindo casamentos com mulheres desta aldeia, ou de aldeias próximas. Domingos Barbosa dos Santos era filho de Henrique Cândido Barbosa, daí ser conhecido muitas vezes por Domingos Henrique (Seu Manoel Chicó, Ybykuára, 09/07/2019).

⁹ Descendentes do indígena Joaquim Virgínio de França. Originário de Mariapitanga, mas cujos pais receberam um lote de terras em Três Rios, Joaquim Virgínio estabeleceu-se em Jacaré onde se casou com Antônia Conceição, filha de João Cândido. O casal teve vários filhos, a maioria vivendo em Jacaré, casando-se com pessoas do lugar (Seu Manoel Chicó, Ybykuára, 09/07/2019).

das do século XX, era liderado por Emiliano Pereira da Cruz, filho de Raimundo e Conceição, que além dos três lotes iniciais agregou mais um, ampliando assim as condições materiais da família. Emiliano desempenhava funções de liderança do conjunto de parentes e herdeiros e teve três casamentos e diversos filhos.

Com o envelhecimento e o adocimento de Emiliano nos anos 1930 esse núcleo de parentes fragilizou-se, o que abriu espaço para a instalação da Companhia Rio Tinto e da família dos Alves. A Companhia “tomou de Emiliano. (...) Mas na época ele tava doente, num pode fazer nada, eles passaram a picada. Mané Alves foi pra lá, ele disse: – Não, eu quero o dono da terra. Você não tem nada! Meu avô [Emiliano] tava doente, não foi pra lá, eles passaram a picada” (Seu Manoel Chicó, Ybykuára, 12 de julho de 2019)

Após a morte de Emiliano, João Candeia¹⁰ assumiu responsabilidades sobre o funcionamento da casa de farinha, a manutenção da pequena capela de São Domingos e as questões referentes à terra. Isso lhe rendeu um enfrentamento muito sério com a família dos Alves em 1936, no qual ele chegou a ser preso por dois anos, acusado de lesão corporal¹¹ (Dona Maria José, Jacaré de São Domingos, 22/05/2019; Dona Elita, Três Rios, 23/05/2019).

Após a morte de João Candeia, três mulheres se destacaram na

¹⁰ Sobrinho de Emiliano.

¹¹ Segundo os relatos dos descendentes de Emiliano e João Candeia, os Alves adquiriram o lote de terras de Antônio Romualdo de sua viúva e sempre mantiveram uma atitude ostensiva em relação ao controle dessa posse, localizada na margem sul do rio Jacaré, o que provocou diversos conflitos ao longo do tempo.

representatividade da família: Maria Candeia, sua filha, e Chicó e Elita, filhas de Emiliano¹². Maria Candeia ficou associada aos cuidados com a capela de São Domingos, enquanto que Chicó e Elita respondiam por questões relacionadas à gestão dos lotes familiares. Inclusive, isto pode ver pelo último conflito mantido com os Alves, no qual ambas se dirigiram ao Posto Indígena da Funai na Baía da Traição em busca de apoio, no ano de 1973.

Ramos: A gente sempre teve um atrito com os Alves (...) Eles sempre dizia que a gente morava no que era dele. Diz a história que ele pegou o título de terra também nosso que sumiu e tava na mão dele. Isso mãe prestou até queixa sobre isso. E era uma questão muito grande. Então, a minha madrinha disse: – Vocês num são índio? Pra que vocês num vão na Baía da Traição, procurar a Funai? Foi daí que a gente teve o apoio, como eu acabei de dizer que a gente teve o apoio da Funai. Quando a gente levou essa documentação que era... Aí, ele [chefe da Funai] disse, ele viu a documentação e disse: – Vocês são índio! Aí, foi que começou a dar assistência, mandar intimação pra eles, aí a gente... (...)

D. Elita: Aí, o chefe olhou o livro de lá e olhou o da gente, o documento que eu levei e disse: – A senhora tá certa.

Ramos: (...) ele mandou um tipo dum ofício, né? Um papel... foi, encaminhando a gente pra o Recife. Pra ser atendido lá, que a gente era

¹² Emiliano teve um primeiro casamento com Ana Barbosa da Conceição, e, após o falecimento desta, desposou sua sobrinha, Marcionília, filha de João Cândido Barbosa, irmão de Ana. Francisca (Chicó) era filha de Emiliano com Ana, e Elita era filha de Emiliano com Marcionília.

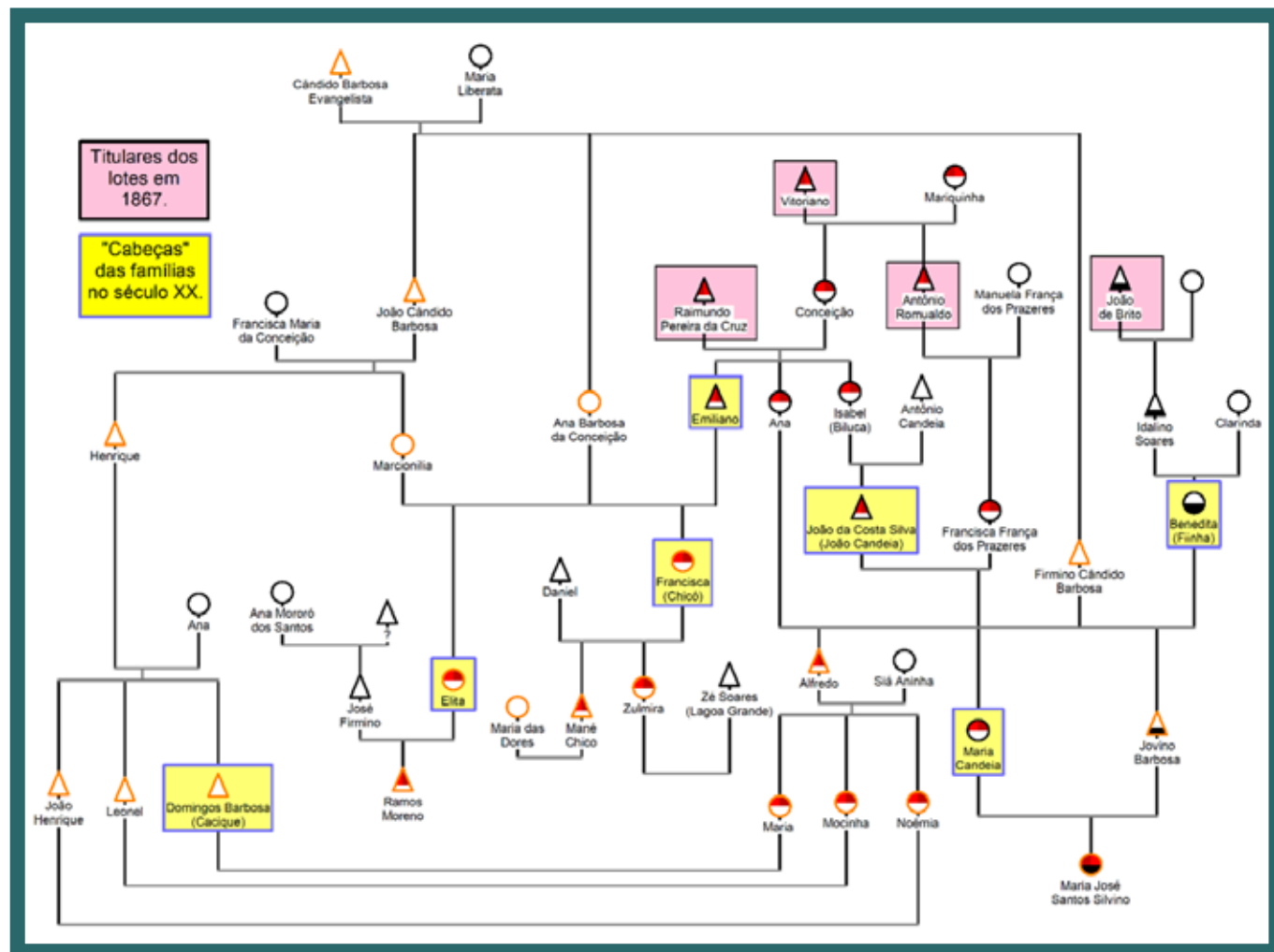


Diagrama de parentesco destacando as famílias Pereira da Cruz e Cândido Barbosa, a transmissão da liderança local e do controle sobre os títulos de terra
Fonte — Dados de Campo (2019). Elaboração: Estêvão Palitot

indígena. (...) Que a gente tinha, começou a ter assistência, aí, quando melhorou, ele se afastou. (...) Porque na época, minha mãe sendo a mais nova... aí, Raimundo Ferraz mesmo indicou ela como representante. Ela como fosse Carlos¹³ hoje lá em Jacaré, era minha mãe, na época. (...) ela era como fosse a representante. Tudo era ela na frente. Então, a gente começou a ter apoio depois disso aí que a gente foi na Baía... (...)

Dona Elita: Compadre Domingos foi também.

Ramos: Foi, Seu Domingos foi também, num foi?

Dona Elita: Foi.

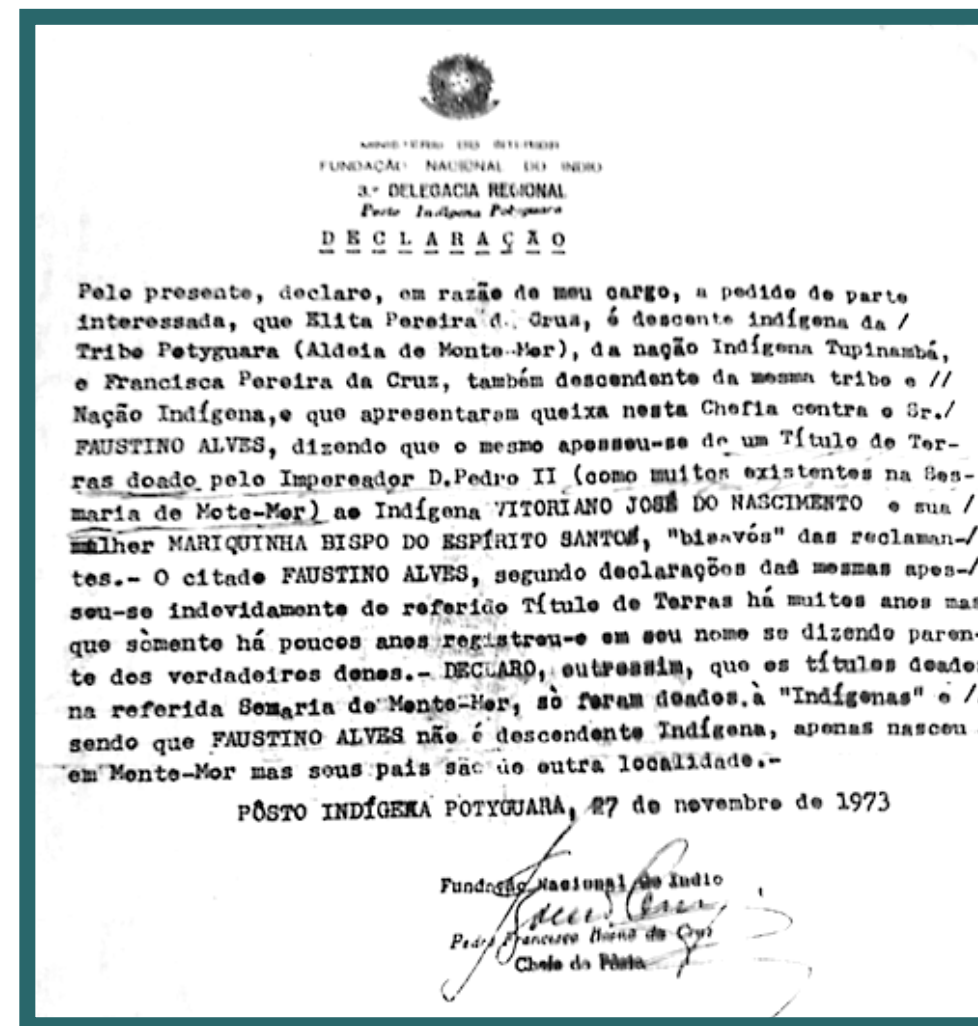
Ramos: Sim, É.

(Entrevista com Dona Elita, seus filhos Ramos e Lila e Cacique Carlos, Três Rios, 23 de maio de 2019).

Como resultado dessa viagem, Elita e sua irmã obtiveram uma declaração do Chefe de Posto da Funai, reconhecendo-as como bisnetas dos indígenas que receberam um título de terras na Sesmaria de Monte-Mór.

Até o início dos anos 1980, a liderança desse núcleo esteve com Elita e Maria Candeia. Porém, com o início do conflito que levou à demarcação da Terra Indígena, instaurou-se uma ruptura nesse padrão que levou à criação do cargo de cacique, que foi assumido por Domingos Barbosa dos Santos, filho de Henrique Cândido e casado com Maria Alfredo, sobrinha de Emiliano e bisneta de Raimundo Pereira da Cruz¹⁴ (Vieira, 2010).

¹⁴ E como podemos ver no diagrama de parentesco, Domingos era também primo de Elita e seu compadre.



Fotografia de declaração da FUNAI de 1973 reconhecendo a ascendência indígena de Elita e Francisca Pereira da Cruz.

INTENSIFICAÇÃO DA CRISE

No ano de 1984 houve uma mobilização liderada por Elita Pereira da Cruz e que reuniu mais de uma dezena de grupos domésticos aparentados entre si para a realização de uma ação de usucapião sobre as terras que ocupavam, de modo a legalizá-las. Essa área tinha cerca de 300 hectares e era utilizada de modo comum por toda a parentela descendente de Raimundo Pereira da Cruz. Os demandantes estavam amparados, contudo, em um único

título de 21,1 hectares, cujo pagamento do Imposto Territorial Rural era realizado por Elita desde os anos 1960, pelo menos.

Essa mobilização reuniu os líderes de grupos domésticos aparentados e afins, que mantinham seus roçados nessa área e que passaram a contribuir financeiramente com fundos para custear os deslocamentos, emissões de documentos e o pagamento do advogado que seria responsável pelo processo¹⁵.

A maioria desses homens era casada com mulheres descendentes de Raimundo Pereira da Cruz. Segundo recordam, Maria Candeia, também herdeira nessa linhagem, fazia parte do grupo que colaborava.

Ramos Moreno: Ali, foi interessante mesmo, aquilo ali. Porque quando foi pra legalizar tava todo mundo de acordo. Foi todos. (...) Eu tinha uma maquinazinha

do lote de Raimundo Pereira da Cruz no ano de 1984. O recibo discrimina os valores das contribuições e os gastos efetuados com deslocamentos, certificação de documentos e pagamentos ao advogado.

¹³ Carlos é o atual cacique de Jacaré de São Domingos.

¹⁵ Ainda hoje a família de dona Elita guarda o recibo com a relação das pessoas que colaboraram com dinheiro para a ação de usucapião

Recibo de pagamento do Imposto Territorial Rural do Lote de Raimundo Pereira da Cruz, 1970.

de datilografia daquela pequeninha, aí, eu bati o recibo. (...) Aí, eu batia, fazia aquele recibo tudinho de quem dava [contribuição em dinheiro] pra gente levar pra o advogado fazer. Essas viagem mesmo que a gente fez a respeito da terra foi todos eles lá que ajudaram. Inclusive, quem morava lá e que não era índio, [mas era] considerado da família, eles também ajudava. Todos ajudavam, só pra legalizar. Porque mesmo sem eles pertencer à nossa família, tinha alguns de fora que a gente num conhecia como família, mas sempre trabalhou como eu falei antes, né? E quando precisava [de terra para plantar] pedia a um e a outro, falava com a minha mãe

e quando não era do domínio dela, mãe: – Fale com fulano. Então, eles tudinho ajudaram! (Entrevista com Dona Elita, seus filhos Ramos e Lila e com o Cacique Carlos, Três Rios, 23 de maio de 2019).

Em algum momento das negociações internas ao grupo de parentes a opção pela ação de usucapião passou a ser contestada e ocorreu um desentendimento. Nessa mesma época, o espanhol Martin Font Barberá, que já havia adquirido as áreas ao sul do rio Grupiúna e que eram limítrofes às terras da família Pereira da Cruz, nos arredores da Lagoa Seca, procurou Elita interessado em adquirir parte da área. Segundo seu

próprio relato, ela aceitou transacionar parte da área para poder pagar os custos do processo de usucapião. Contudo, foi justamente essa tentativa de venda de parte da área que intensificou a crise familiar.

O resultado dessa crise interna ao grupo familiar levou a um rompimento extremo e à solicitação de intervenção da Funai, em 1985, por parte do grupo de parentes que se opuseram à venda da terra. Esse grupo passou a ser chefiado por Domingos Henrique, contando com o apoio de Maria Candeia (Azevedo, 1986; Silva, 1993; Vieira, 2010). A escalada do conflito interno à família atingiu seu ápice com pesadas acusações durante uma reunião na igreja

de São Domingos e terminou com a saída dos parentes envolvidos diretamente com a ação de usucapião de Jacaré. Entre 1984 e 1986, todos eles se mudaram para Marcação, embora não tenham desistido de imediato da ação de usucapião, que foi impetrada na Comarca de Rio Tinto em 1985 (Azevedo, 1986, p. 77). e se prolongou até março de 1988 (Manifesto dos índios das aldeias Jacaré de São Domingos e Belém, 1991).

Apenas o desentendimento familiar sobre a ação de usucapião não pode ser reportado como motivo suficiente para o grave conflito que se seguiu. Se não percebermos o contexto em que essa crise se deu, tudo ficaria parecendo somente uma disputa entre os herdeiros de um dos lotes demarcados no século XIX. O que estava em jogo eram as próprias condições materiais de reprodução daquele grupo de parentes e o sentido mesmo da existência do grupo enquanto tal.

O aquecimento do mercado de terras na região implicou numa constante e progressiva alienação de faixas de terras, que trocaram de mãos diversas vezes, e no cerceamento de uso de áreas até então mais ou menos livres para produção agrícola e extrativista. Anteriormente, mesmo que essas áreas tivessem donos, o mato era livre para coleta de mangaba e era possível negociar permissão para produzir carvão e plantar, com base em regras costumeiras de reciprocidade ou pagamento de renda. Os novos proprietários, contudo, traziam um outro regime de uso da terra, implicando a supressão do mato e a sua substituição por gado e por lavouras comerciais de abacaxi e cana. As áreas de uso disponíveis foram assim se reduzindo paulatinamente, e a venda de

porções de terras era uma alternativa que beneficiava mais os detentores dos títulos dos lotes, ainda que estes fossem ocupados por outros membros das famílias extensas.

Além das terras que eram reputadas como da família e ocupadas por diversos grupos domésticos aparentados; aquelas outras áreas vizinhas – fossem as da Companhia ou de outros títulos – também utilizadas para o plantio de roçados, o extrativismo vegetal e a caça, estavam sendo ocupadas pela Usina Miriri ou novos proprietários. O que ocorria, então, era um acelerado processo de restrição de acesso aos recursos ambientais imprescindíveis à vida das famílias. A tentativa de venda da área da Lagoa Seca impactava diretamente no acesso ao que era entendido como a última reserva territorial e econômica viável para as famílias de Jacaré de São Domingos. A coleta de mangaba – uma atividade extrativista feminina e infantil por excelência – era a mais diretamente ameaçada: “A máquina já destruiu mangabeiras e cajueiros no tabuleiro. As mulheres da aldeia sobrevive da colheita da mangaba. Como que vão dar de comer as crianças com a destruição do que Deus deu para a gente viver?” (Carta Aberta da Comunidade de Jacaré de São Domingos, 04/03/1988).

Desse modo, a crise tomou proporções totalizantes e a mobilização se tornou inevitável – ainda mais quando elementos de ordem espiritual começaram a se fazer presentes, determinando que ações concretas fossem tomadas para evitar a venda das terras e outorgando legitimidade à nova liderança familiar: Domingos Henrique.

O ESPÍRITO DE ALFREDO SE MANIFESTA

Glebson Vieira menciona que a liderança de Domingos foi confirmada após a revelação de um sonho que ele teve com seu sogro, Alfredo, no qual este questionava “o que você está fazendo que não enfrenta os homens [os usineiros]? (...) eles estão tomando a nossa terra, você tem que cuidar, você não pode deixar os homens tomar a terra, você precisa levantar a aldeia, você agora é o cabeça daqui” (Vieira, 2010, p. 84).

Quando estivemos em campo, tentamos confirmar a narrativa do sonho junto aos filhos e netos de Domingos Henrique. Para nossa surpresa, a versão do sonho foi descartada, sendo apresentada uma outra narrativa em seu lugar, dessa vez relatando comunicações mais intensas e determinantes. O espírito de Alfredo não se manifestou em sonho, mas em dramáticas sessões de incorporação em sua filha Maria, esposa de Domingos, e na frente da família inteira. Um evento que não seria incomum na experiência familiar, que reconhecia nela o dom de se comunicar com os espíritos dos antepassados. Vejamos, a seguir, as narrativas a respeito:

Narrativa 1 – Cabral, Nazareno e Everaldo, filhos de Seu Domingos. Jacaré de São Domingos, 22 de maio de 2019.

Cabral - Rapaz, desse sonho ele nunca falou pra nós, não. Agora, uma vez, uma vez a gente tava tudo comendo, (...) a gente tava tudo jantando. Aí, minha mãe Maria, antes dela começar a comer o comê dela,

aí, ela começou num plantão de choro. Começou num plantão de choro e pai ficou dizendo: – Oxente, e essa mulher tava boinha agora!? O que é que ela tem que tá desse jeito agora!? E ela haja chorar e chorar. E pai dizendo: – Oxente! Tá ruim! Tá ruim! O negócio tá ruim, essa mulher adoeceu agorinha, essa hora, bem na hora da gente comer. Aí, quando ela falou, aí foi na voz desse, desse Alfredo, num sabe? Foi na voz desse Alfredo.

Nazareno – O pai dela.

Cabral – Que era o pai dela. Aí, disse assim: – Óia! Vocês tem que lutar por isso aí, visse!? Vocês não pode deixar isso aí ir de água abaixo não! Aí, eu sei contar só desse comer, dessa história. Mas a história mesmo eu não sei contar, não. Quem sabe contar é ele [Seu Domingos]. Mas ele já morreu.

(...)

Estêvão – Aí, o que é que vocês acham que foi isso?

Cabral – Ah, eu acho que foi um aviso, né? Pra enfrentar a luta, né? Que a maioria dos pessoal era tudo com medo, que nem eu acabei de dizer ali agora. A maioria era tudo com medo. Porque quando chegava ali na frente, tava uma ruma de vigia [da Usina]. Tudo bem armado. Fosse num caminho ali e eles tivesse no caminho, eles cortava caminho e num ia mais não. Com medo e a gente tivemos essa coragem. Que é dada por Deus, né? Aí, entremos nessa batalha desse jeito. Um conflito maior do mundo!

(...)

Cabral – Desse dia em vante aí o pessoal começou se unir mais e foram lutando, até hoje. E hoje ainda continua do mesmo jeito a luta.

Everaldo – E teve um dia que o trator desceu gradeando (...) O trator

chegou até ali e um bocado de pessoas armado e tiveram que correr pra trás. Porque eles queriam invadir tudo mesmo. Uma certa vez, eu e mãe e uma mulher chamada Maria Candeia e outra chamada Noêmia, que é a irmã de mãe, fumos empatar. Ali em cima do taboleiro, o trator gradeando e mãe em cima. E isso nada de parar. E era obrigado em tempo de arriscar a vida pra morrer. Ou morrer ou viver! E eles não obedeciam nada, porque eles tinham ordem dos povo aí, mais, que tinha patente, né? E nós tinha que enfrentar. Ou enfrentar, ou nós perdia tudo de uma vez. É o que nós pode dizer daí.

Narrativa 2 – Dona Luzinete Pereira da Cruz, Jacaré de São Domingos, 10 de julho de 2019.

D. Luzinete - É porque quando começou com essas terra, quando os usineiro tava aí trabalhando, né? Antes de vender essas terra. Aí, Pai Alfredo, que era o meu avô, aí, ele veio e disse à Mãe, disse: – Maria, tu avisa a Domingo que essa terra vai ser vendida. Aí, Mãe foi, amanheceu o dia e disse: – Domingo, Alfredo veio, Pai veio essa noite aí em n’eu e disse que iam vender essas terra. Aí, ele disse: – Eu escutei também, Maria. Agora, só que eu num quis dizer. Mai eu ouvi quando ele tava falando em tu. Mas, isso é mentira! – É mentira, nada! Ela dizia: – Domingo, isso é verdade. Quando Pai vem dizer a eu é porque é verdade. Ele disse a eu e você escutou também. Aí, ele num se importou. Aí, ficou, quando foi depois, noutra noite, ele veio de novo: (...) – Domingo, vão vender as terra! E quem vai comprar essas terra é... (...) o espanhol... (...) Ele que vai comprar essa terra. E quem vai vender

essa terra é Elita. Aí, ele [Domingos] disse: – Ah, eu só acredito quando eu vejo! (...) – Só acredito quando eu vejo! Aí, sempre ele avisando... Aí, quando pensou que não, já foi a máquina [derrubando o mato]. Aí, disse: – Aí, Domingo! Eu num disse que ela ia vender a terra! Olha aí!

(...) Aí, foi o tempo que Pai começou lutar. Aí, foi quando Pai chamou o povo e entrou em ação... Aí, foi. Aí, sempre é assim, quando... Qualquer coisa que vinha, ela já sabia, porque os mais velho vinha, avisava à ela. Quando num era Pai Alfredo, era os outro [espíritos]... que avisava.

(...)

Estêvão - E a senhora acha que foi por causa disso, dessa atenção deles, né? Dos antepassados, né? Que vocês conseguiram conquistar a terra?

D. Luzinete - Eu acho que foi porque se ele num tivesse vindo avisar Pai num ia entrar em luta, nem tinha convidado os irmão pra entrar nessa luta e nem a gente tinha avisado [inaudível]... Porque o povo ia invadir e a gente num sabia de nada. Como é que a gente ia lutar? Não ia lutar, não. A gente só foi por ele mesmo. Porque eles quem vieram avisar. Aí, cortou o mal pela raiz, porque fomos pra luta.

Esses relatos evocam aqueles que foram registrados por Emanuel Braga junto à família do cacique Batista Faustino, na aldeia São Francisco, situada na Baía da Traição. Essa família também carrega uma linhagem de líderes indígenas e relata que as comunicações sobrenaturais acerca de conflitos fundiários eram realizadas pelo próprio São Miguel, padroeiro do aldeamento da Baía da Traição:

Dona Nilda: [São Miguel] só chegava na casa do chefe nera, o chefe que na época era o... Que ele chegava chamando ele... Na casa do bisavô do Pedro Ciríaco (...) chegava e batia os pés no chão. (...) ele chegava chamando “Pedro, tem questão!”, nera assim que ele falava? Nera o avô de pai?

Seo Batista: Era. Vinha avisar.

Dona Nilda: Na casa dele, que era cacique na época, quando tinha questão ele chegava, balançava a rede de meu bisavô “Pedro, acorda, tem questão!”, nera assim pai?

Seo Batista: Era.

Emanuel: Questão era...

Dona Nilda: Questão era a política pra ele resolver...

Seo Batista: Era problema, os invasores... (Braga, 2019, p. 148-149).

Observamos que a outorga de um mandato político por parte dos antepassados, heróis míticos, seres encantados ou até mesmo santos católicos é recorrente em outros contextos etnográficos (Oliveira, 1988; Fialho, 1998; Tassinari, 2004; Ferreira, 2013; Alarcon, 2013).

Podemos citar alguns casos em que a mobilização política pelo reconhecimento de direitos territoriais foi precedida ou acompanhada pela manifestação de espíritos ou desenvolvimento de práticas rituais mais ou menos organizadas. Entre os Truká da Ilha da Assunção em Cabrobó, Pernambuco, há a referência fundamental a Acilon Ciríaco da Luz, o líder que “levantou a aldeia” com a orientação e o auxílio dos Encantados (Baptista, 1992 apud Pacheco de Oliveira, 2016). De forma semelhante, entre os Tumbalalá de Pambu (BA) foi o Encantado Manoel Ramos quem revelou o nome da aldeia à liderança Sr. Luís

Fatum (Andrade, 2003). Já entre os Atikum, Kambiwá e Kapinawá – todos habitantes das serras do sertão pernambucano – foi durante a realização de rituais de toré que se manifestaram os espíritos donos das referidas aldeias e revelaram o nome que deveria ser adotado pelo grupo (Grunewald, 2004; Barbosa, 2003; Sampaio, 1995). Para os Katokinn de Alagoas, por sua vez, foi num sonho que o Dono da Aldeia se manifestou para a cacique Nina, determinando que a partir daquele momento ela deveria reunir os parentes e organizar a aldeia (Souza, 2016).

Desse modo, não é implausível que, entre as fontes determinantes da ação social dos Potiguara de Jacaré de São Domingos, estejam também presentes eventos relacionados à manifestação de seres mais que humanos diversos.

A venda das terras, o cerceamento do acesso aos recursos fundamentais e a intensa disputa familiar foram lidas por parte do grupo como uma séria ameaça à sua própria existência. As seguidas manifestações do espírito de Alfredo em transes da esposa de Seu Domingos dramatizaram a necessidade de lutar pela permanência na terra. Foi a partir de uma linguagem mítica e religiosa culturalmente consolidada que a crise se tornou inteligível e possibilitou traçar uma estratégia e um sentido para a ação que, inclusive, passou a contestar abertamente a legitimidade que até então tinha a liderança familiar exercida pelos descendentes diretos de Emiliano Pereira da Cruz em detrimento dos demais parentes ou afins.

AMPLIANDO A ESCALA

Foi exatamente essa disputa intrafamiliar que levou à mobilização pela demarcação da Terra Indígena. Os Pereira da Cruz, desde duas gerações anteriores, estavam já unidos por casamento com os Cândido Barbosa e os Virgínio, e foi da parte desses que se organizou a oposição mais tenaz contra a venda do lote, contestando o direito dos cabeças da família de vender a terra utilizada de modo comum pelo conjunto das unidades domésticas aparentadas entre si. Foi de parte dessas pessoas que se iniciou a reivindicação pela demarcação da terra indígena, desconstruindo no seu bojo a lógica de apropriação privada que havia sido produzida desde o século XIX. A manutenção do livre acesso dos parentes e afins às terras dos lotes familiares sempre atuou como um contrapeso ideológico e cultural com relação à lógica dos títulos de propriedade. Internamente a cada lote de terras herdado, reproduziam-se as famílias indígenas de acordo com usos e costumes radicalmente diversos, que previam não a fragmentação e individuação da terra, mas o seu livre acesso, organizado por uma economia moral que tinha no parentesco, reciprocidade e senioridade os seus atributos principais. A vida dentro dos lotes ao longo de todo o século XX comportou, então, essa tensão entre duas lógicas opostas, até que em 1985 essa situação se rompeu completamente.

Por mais que possam ser identificados nesse processo indivíduos que venderam suas posses de terras, ou que tenham negado momentaneamente sua condição indígena ou mesmo tenham se arrependido de ter vendido a terra, o que conta

foi liberado da cadeia recebeu prisão domiciliar a pedido da FUNAI. Nesse período conseguimos que a FUNAI realizasse o levantamento da nossa área (Manifesto... 1991, p. 374-5).

O ano seguinte – 1988 – foi marcado por uma mobilização ainda mais intensa dos Potiguara. No início de março registraram-se novos conflitos com a Usina Miriri, (carta aberta de 04/03/1988). Após a Funai ter conseguido o relaxamento da prisão do Cacique, foi concedida reintegração de posse à Elita Pereira da Cruz, após tramitação da ação de usucapião (Manifesto... 1991, p. 374-5).

TENTATIVA DE REPARAÇÃO – AS OCUPAÇÕES DA FUNAI

Esses fatos levaram a uma ação drástica, a ocupação da sede da Funai em João Pessoa. Essa ocupação foi realizada pelos homens da aldeia e durou três dias, de 25 a 28 de abril, quando o Grupo de Trabalho (GT) criado pela Funai no ano anterior chegou à Paraíba para realizar a identificação da área. Até o dia 07/05/1988, o GT esteve em campo realizando os trabalhos de identificação, coordenados pela antropóloga Vânia Fialho. O GT identificou uma área de 4500 hectares e fez o recenseamento de 59 famílias em Jacaré. A demarcação abrangia a principal área de conflito e as cabeceiras dos rios até as proximidades da BR-101, acompanhando a proposta da autodemarcação de 1982¹⁶. A terra identi-

ficada foi explicitada como parte da Sesmaria de Monte-Mór, ainda que deixasse de fora a igreja do antigo aldeamento (reivindicada pelos índios) e as aldeias Lagoa Grande e Brasília¹⁷. Desentendimentos entre os indígenas e medo de retaliações motivaram os representantes dessas aldeias a não querer ser incluídos na área reivindicada pelo grupo de Jacaré de São Domingos (Fialho, 1988).

No mês de junho ocorreu uma nova ocupação da sede da Funai (de 06 a 17/06), que só terminou com a vinda de um procurador do órgão, diretamente de Brasília, o qual se comprometeu a enviar o GT novamente a campo para concluir o levantamento fundiário (Manifesto...1991, p. 374-5). Este GT identificou 8 ocupantes não indígenas com domínio de 21 registros imobiliários na área. Desses, 17 títulos haviam sido registrados depois da demarcação da Terra Indígena Potiguara em 1983, o que evidencia a corrida fundiária sobre as terras excluídas da demarcação naquele ano (Rodrigues, 1992 apud Moonen; Maia, 2008).

Nos primeiros dias de outubro de 1988 ocorreu um novo conflito: as lideranças da aldeia foram ameaçadas pelo proprietário e pelo administrador da fazenda Bonanza, situada nas imediações da aldeia. O acontecimento foi denunciado, sendo formalizadas queixas na Funai e Polícia Federal, além de notícias nos jornais da capital. A partir do dia 11 de outubro, iniciaram a terceira ocupação da Funai daquele ano. Foi a maior e mais duradoura mobilização

Funai (Thereza Baumann, Cícero Cavalcanti e Aldo Menezes de Andrade) que visitaram a região no ano de 1984, após a demarcação do exército que reduziu os limites da Terra Indígena Potiguara (Palitot; Yogi, 2022).

17 Atualmente, aldeia Ybykuara.

realizada até então, com ampla cobertura da imprensa e manifestações de solidariedade de diversas organizações da sociedade civil. A ocupação se estendeu até fevereiro de 1989.

Então aí, a nossa paciência já tinha se esgotado! Foi que decidimos ir a sede da FUNAI e só voltar com a demarcação! Isso aconteceu no dia 11/10/88. Dessa vez, nós organizamos melhor o acampamento, fomos procurar apoio da população e achamos esse apoio dos sindicatos, Centro de Defesa dos Direitos Humanos, CUT, PT, PV, CIMI (Conselho Missionário Indigenista), C.P.T. (Comissão Pastoral da Terra), Associação Santos Dias, SAMOPS (Associação do Movimento Popular e Sindical). Realizamos dois atos públicos onde em um deles recebemos apoio da Prefeita de São Paulo - Erundina. Além dessas entidades grande apoio e ajuda das comunidades (Manifesto... 1991, p. 374-5).

COMMUNITAS E LIDERANÇA PEREGRINA

Durante os meses que se seguiram, os moradores de Jacaré organizaram três frentes de atuação imprescindíveis e que não podiam ser abandonadas: a permanência na aldeia, a ocupação na Funai e o deslocamento de suas lideranças a Brasília. As ocupações da Funai podem ser entendidas como a comunidade, o momento que Turner (2008) descreve como o mais intenso e liminar dos dramas sociais, no qual a suspensão de algumas das principais regras ou condições cotidianas da existência se faz sentir de modo extremo. As famílias se viram numa

CEDI

Povos Indígenas no Brasil

Fonte Comis da Paraíba Class.: Potiguara 130
Data 07/10/88 Pg.: _____



Os índios estiveram na sede da Superintendência de Polícia Federal para pedir proteção contra ameaças.

Índios de Rio Tinto voltam a pedir garantia contra invasores

Mais cinco famílias indígenas vão à Funai, mas o problema permanece

Até agora nada ainda foi resolvido com relação à demarcação dos 4 mil e quinhentos hectares de terra reivindicada pelos índios da Aldeia Jacaré - São Domingos, no Município de Rio Tinto. Para pressionar a Funai a apressar o processo de demarcação, mais cinco famílias chegaram ontem à sede.

Santos. Esta é a terceira vez que os índios invadem a Funai pelo mesmo motivo e até este momento não receberam por parte das autoridades competentes uma solução para o caso.

TELEX ENVIADO

Fonte Comis da Paraíba Class.: Potiguara 130
Data 14/10/88 Pg.: _____



Domingos: cansado de promessas

Clemente: caso quase resolvido

Funai: índio só sai após demarcação



Um grande número de índios já esteve no órgão nos últimos 40 dias para dar apoio.

Recortes de jornais da registrando a ocupação da Funai em João Pessoa pelos indígenas de Jacaré de São Domingo.

Fonte — Acervo Documental do Instituto Socioambiental. 1984.

16 Esse era o entendimento expresso em diferente relatórios produzidos por servidores da



NOSSA TERRA FOI INVADIDA. A PAZ, FOI DESTRUIDA. 50 ANOS DEPOIS QUEREMOS A VOZ DOS INDIOS KIRIRIS DO CACIOQUEL

PAZ

MARCA INDIGENA 2000
13 a 22 de Abril
E ORGANIZOU A MARCA INDIGENA 2000

FUNASA



Domingos Barbosa dos Santos (Domingos Henrique), cacique da aldeia Jacaré de São Domingos durante o período da demarcação (1985-2002)

Fonte — Foto de Fernando Barbosa, Abril/2000, Salvador, Bahia. Acervo Arandu/UFPB. Fundo Seampo.

situação inédita, divididas entre tantas atividades urgentes, se deslocando continuamente da aldeia para a Funai, abandonando suas casas e roças ameaçadas, dormindo no chão e comendo juntos, contando com o apoio de desconhecidos, tendo que lidar com linguagens burocráticas, legais e comunicacionais estranhas e sem saber se haveria alguma resolução para os problemas que enfrentavam. Um forte senso de comunidade costuma brotar de situações-limite como esta, marcando a experiência histórica do grupo. É esse o momento, segundo Turner (2008), em que as formas de organização social surgem ou se renovam, instituindo a mudança no mundo vivido.

Foi a partir desse momento que surgiu, efetivamente, a aldeia Jacaré de São Domingos, vista a partir de então como uma unidade sócio-política e não apenas como um lugar formado por grupos de parentes vizinhos, como era antes. Um novo sentido comunitário foi produzido através do processo reivindicatório e instituiu também uma nova liderança: o Cacique Domingos. Além disso, havia o caráter exemplar da mobilização prévia dos indígenas da aldeia São Francisco na Baía da Traição, durante a autodemarcação (Azevedo, 1986). Jacaré de São Domingos emergia como aldeia num mundo social já povoado por outras localidades do mesmo tipo, que lhe eram de algum modo solidárias.

Para o seu novo líder, o desafio era imenso. Era preciso lidar com

uma burocracia até então desconhecida, levando adiante o encargo de representar, além do grupo de parentes, toda a comunidade que se assumia como Jacaré de São Domingos. Também precisava se deslocar para lugares, no que contava com o apoio de alguns instrutores no mundo ritualizado da política, da burocracia e da justiça. Agentes pastorais da igreja, funcionários da Funai, advogados, jornalistas, sindicalistas – cada uma dessas figuras funcionava como um mediador para relações e conhecimentos novos. Os deslocamentos e os diálogos com as autoridades contribuíram para a consolidação de Domingos como cacique.

Domingos Henrique (...) tornou-se o “cabeça” da aldeia, sendo, desta forma, o responsável pelo seu “levantamento”. A partir das viagens à Brasília-DF e ao Recife-PE, ele tornou-se conhecido na Funai, e recebeu (...) a “patente” de cacique para ‘dominar’ os caboclos de Jacaré de São Domingos (Vieira, 2010, p. 156).

Tratava-se pois, de uma autêntica liderança peregrina (Arruti, 2004), cuja autoridade aumentava em legitimidade a cada nova, mais longa e mais difícil jornada aos centros de poder constituídos. Esse tipo de autoridade se forma nas viagens, através das quais passa a exercer um papel de representação e de produção do próprio grupo, atuando como seu porta-voz.

(...) a participação nas viagens implica todo um imaginário acerca dos poderes, dos perigos (emboscadas, fome, acidentes) e dos encantos de um deslocamento que leva da periferia ao centro, do anonimato

ao poder, da carestia à abundância. (...) Viaja-se para aprender, para acumular, para mediar, para denunciar ou para esclarecer calúnias. (...) Esse imaginário transforma a viagem tanto em fonte de prestígio, quanto em fonte de desconfiças, mas que, de qualquer forma parecem apenas reforçar sua inevitabilidade (Arruti, 2004, p. 250-252).

Como afirma João Pacheco de Oliveira (2016, p. 216), “(...) peregrinações podem ser importantes meios para a construção de uma unidade sociocultural”. Para os povos indígenas, as viagens às capitais estaduais e federal configuram “verdadeiras romarias políticas”, pois contribuem para instituir mecanismos de representação, constituir alianças externas, elaborar e divulgar projetos de futuro, cristalizando internamente os interesses dispersos e fazendo nascer ou reconfigurar unidades políticas (Oliveira, 2016).

As viagens de representantes indígenas aos centros de poder coloniais ou nacionais, em busca dos mais variados objetivos, são bastante antigas (Almeida, 2003) podendo ser vistas inclusive como uma tradição, ou seja, um conjunto de experiências culturalmente organizadas e transmissíveis.



Cenas do filme A luta dos índios Potiguara – A resistência da aldeia Jacaré de São Domingos

Fonte — CEDOP, 1989. Acervo Arandu – UFPB – Fundo Seampo. Nota: As imagens mostram a terceira ocupação da Funai em 1988; o cacique Domingos na terra indígena denunciando o desmatamento provocado pelos não-indígenas; o protesto dos Potiguara em João Pessoa, o cacique Domingos cantando toré e entregando uma carta com reivindicações para Luísa Erundina, então prefeita eleita de São Paulo e que na ocasião recebia homenagem na Assembleia Legislativa da Paraíba.



A DEMARCAÇÃO

É justamente no momento das ocupações da Funai, das viagens do cacique Domingos e do estudo de identificação da Terra Indígena que podemos localizar a terceira fase do drama social, a tentativa de reparação. De modo a solucionar a intensa crise vivenciada pelo grupo e que é denunciada publicamente, os diversos atores sociais envolvidos encaminharam uma proposta de resolução, que foi a própria demarcação da Terra Indígena. Porém, cada ator tinha uma ideia diferente do que viria a ser essa demarcação. Para os indígenas e seus apoiadores, era óbvio que deveriam seguir o caminho de reivindicação da demarcação da TI Potiguara, utilizando os mesmos recursos e apoios. Assim, passaram a reivindicar a demarcação da Sesmaria de Monte-Mór, incluindo todas as aldeias excluídas da demarcação de 1983. A Funai respondeu com a proposta de criação de uma Colônia Indígena: figura jurídica que manteria inalterado o status quo da presença dos não-indígenas dentro da Terra. Além disso, para a área ser efetivamente demarcada era preciso que fosse aprovada no Grupão, um Grupo de Trabalho Interministerial responsável por avaliar e aprovar todos os estudos de identificação feitos pela Funai. A mesma instância que, em 1982, reduziu a demarcação da TI Potiguara optando pela proposta de menor tamanho (Azevedo, 1986).

Uma reunião do Grupão só ocorreria em Brasília no início do ano de 1989, e para lá se dirigiram quatro representantes de Jacaré de São Domingos, liderados pelo cacique Domingos, com passagens pagas pelo Governo do Estado da Paraíba. Enquanto isso, seguia a ocupação da

Funai em João Pessoa e a tensão na aldeia.

BRASÍLIA - Os quatro índios potiguara da aldeia Jacaré de São Domingos, Município do Rio Tinto (PB), saíram ontem da Funai satisfeitos: após quase um mês em Brasília, conseguiram do procurador-geral da instituição, a promessa de impedir que os usineiros devastem o seu território. “Vou determinar à administração regional da Funai em João Pessoa que entre com uma ação judicial contra os usineiros”, disse Ovídio Martins de Araújo ao cacique Domingos e outros três índios, que contraíram catapora na viagem da Paraíba a Brasília. Correio Popular, 11/02/1989 - Campinas – SP (Acervo Instituto Socioambiental).

Nesta viagem, além desse contato com o Procurador Geral da Funai, puderam acompanhar a reunião do Grupão que aprovou os estudos de identificação da Terra Indígena e determinou a interdição da área, como um meio de sustar os conflitos então existentes. Poucos dias depois, foi publicada a portaria de interdição da Colônia Indígena Jacaré de São Domingos (DOU, 21/02/89).

Com essa etapa do processo administrativo vencida e a promessa de uma ação judicial, a ocupação da Funai em João Pessoa foi suspensa. Porém, o processo não se encerrou neste momento, arrastando-se ainda longos anos, com vários episódios de conflitos, até que cada etapa regimental da demarcação fosse concluída e a Terra Indígena Homologada no ano de 1993. Os ocupantes não-indígenas da área recorreram em diversas arenas administrativas e judiciais. No ano de 1990 a Funai ajuizou processo para anulação

dos títulos dominiais incidentes na terra interdita (Ação Ordinária nº 0000366-53.1990.4.05.8200), ao qual se vincularam as diversas apelações e recursos movidos pelos não-indígenas.

Ainda que não se tenha chegado à etapa final desse processo judicial, a questão da Terra Indígena Jacaré de São Domingos já foi objeto, inclusive, de decisões no Supremo Tribunal Federal, durante a tramitação de ações conexas à atual Ação Ordinária.

considerações finais

RESOLUÇÃO OU CISMA

Em termos de Drama Social, podemos argumentar que este atingiu a sua quarta fase, a resolução ou cisma. No caso, um pouco de ambos. A demarcação da Terra Indígena foi concluída administrativamente, porém, ficou reduzida à área diretamente utilizada pelas famílias de Jacaré de São Domingos, acrescidas das terras suficientes para alcançar os limites históricos da Sesmaria de Monte-Mór em Mariapitanga (que já eram indicados como limites das terras demandadas na autodemarcação dos Potiguara em 1982). O grupo familiar dos Joca não aceitou participar da demarcação, bem como a área liderada por Zé Soares em Lagoa Grande e Brasília (Ybykuára)¹⁸. Mesmo a aldeia Grupiúna dos Cândidos, incluída na Terra Indígena demarcada, participa dela de modo subalterno, por não terem se envolvido na luta da terra, a expressão que denota a *communitas* experienciada (Palitot; Yogi, 2019).

Assim, a partir de um cisma interno, encaminhou-se uma resolução acerca da área de terras ocupada por Jacaré de São Domingos e necessária à sua reprodução física e cultural e que também atendesse à demanda de correção da redução da TI Potiguara. Tal processo já caminhava a passos largos no período de 1988-1990. Acompanhada de intensos conflitos ao longo da década seguinte, a demarcação seguiu seu caminho e a homologação da área ocorreu em 03/10/1993 – dez anos após a demarcação da TI Potiguara. Tal feito atestou a efetividade do

¹⁸ Posteriormente, esses núcleos familiares foram incluídos na demarcação da Terra Indígena Potiguara de Monte-Mór, sem demonstrarem nenhuma contrariedade.

modelo de mobilização implementado nos dois processos demarcatórios e teve desdobramentos importantes na reivindicação de demarcação do restante da sesmaria de Monte-Mór, que se intensificou na esteira do resultado de Jacaré de São Domingos (Palitot; Yogi, 2019).

Progressivamente, o modelo organizativo de cacique, aldeia e terra indígena foi se consolidando até atingir o estado atual de organização, inclusive, superando o processo sucessório com o falecimento do Cacique Domingos, que deixou indicado o seu neto Carlos, como sucessor. Após vinte anos, os não-indígenas foram retirados da área (após as decisões judiciais de 2007 e 2010) e os Potiguara controlam toda a Terra Indígena. Os plantios de cana permanecem, agora geridos por membros da comunidade, que se tornaram fornecedores de algumas usinas na região. Hoje é possível observar em Jacaré de São Domingos, e mesmo em Grupiúna dos Cândidos, uma situação de maior prosperidade, reconhecimento público e capacidade de ação política.

Além disso, as aldeias da TI Potiguara de Monte-Mór passaram a enfrentar o mesmo processo de mobilização pela demarcação, seguindo o exemplo de Jacaré de São Domingos. E isso implicou na recomposição de um território indígena, que havia sido mutilado ao longo de décadas. Atualmente, as três Terras Indígenas constituem-se num único território socialmente organizado, atravessado por uma densa rede de relações ecológicas, produtivas e sociais, com modalidades de representação política e cultural próprias que os fazem se perceber como pertencentes a um mesmo povo, apesar da grande variação nos modos de vida locais

entre aldeias agrícolas, pesqueiras e até mesmo urbanas.

O cacique Domingos Henrique faleceu no dia 07 de fevereiro de 2003, aos 79 anos, tendo desempenhado as funções de líder da comunidade de Jacaré de São Domingos por quase duas décadas. Nesse período, vivenciou todos os dramas e os conflitos que envolveram os desentendimentos familiares e a demarcação das terras da aldeia. Embora o próprio Domingos não fosse indígena, ele, seus irmãos e pais haviam nascido e se criado em Jacaré. Possuíam laços de parentesco por afinidade e consaguinidade com a família dos Pereira da Cruz, o que incluía a esposa, filhos e netos de Domingos, todos integrantes dessa família (vide o Diagrama de parentesco na Figura 3). Por conta disso, a sua liderança tornou-se viável, mesmo sendo um parente afim, e não consanguíneo. O fato de ser o cabeça de seu grupo doméstico também lhe atribuía um papel consultivo e ativo durante os anos anteriores em que a liderança local esteve sob responsabilidade de sua prima e comadre Elita Pereira da Cruz. A tudo isso se somou ainda a legitimidade que o mandato espiritual outorgado pelo espírito de seu sogro Alfredo lhe conferiu, o que afastou as últimas possibilidades de contestação familiar.

Sobre ele, depositou-se a confiança não só de parte significativa dos integrantes das famílias Pereira da Cruz, Cândido Barbosa e Virgínio, como também a da maioria dos descendentes de João de Brito e Delfino Dias de Nazaré, herdeiros das pertencidas conhecidas como Jacaré de Baixo, e que colaboraram com o esforço coletivo da luta da terra e a reivindicação pela demarcação.

Se ampliarmos um pouco a escala de nosso olhar, vamos perceber que o modelo de liderança que Domingos deveria desempenhar já não era mais inédito. A experiência vizinha e imediata dos caciques Severino Fernandes e Batista Faustino, da aldeia São Francisco, que haviam liderado a autodemarcação das terras da Baía da Traição poucos anos antes, apontava um caminho a se seguir. Este implicava alianças com mediadores extra locais, principalmente ligados à Arquidiocese da Paraíba e suas pastorais sociais, e por extensão diferentes organizações sindicais, partidos de esquerda e a imprensa. Esse modelo também apontava para uma nova relação com o estado e seus aparelhos, o que incluía o judiciário e diferentes níveis do executivo e legislativo estaduais e federal. Em especial no que toca à relação com a Funai, esta se tornou alvo de uma cobrança reivindicativa incisiva e constante – o que em tudo diferia da experiência anterior de contatos esporádicos com o órgão.

O auge dos conflitos em Jacaré também ocorreu no processo mesmo de redemocratização do Brasil nos anos 1980, quando convergiam intensos conflitos fundiários, o surgimento do movimento indígena e a própria assembleia nacional constituinte.

A trajetória de liderança de Seu Domingos fez-se dentro do contexto das mudanças do paradigma da tutela estatal para o protagonismo indígena, acompanhando as transformações que ocorriam no Brasil naquele momento. As mobilizações pela demarcação das terras indígenas dos Potiguara são um exemplo eloquente dessas mudanças e do papel que as organizações locais

indígenas possuem ao confrontar os paradigmas de invisibilização, controle e paralisia que o estado e as elites locais buscam implementar. Na época da luta da terra em Jacaré não se falava muito em retomadas (Alarcon, 2013; Oliveira, 2022), embora elas já acontecessem e possamos pensar que a própria demarcação dos mais de 5 mil hectares da aldeia foram, sim, uma grande retomada.

referências bibliográficas

ALARCON, Daniela F. A forma retomada: contribuições para o estudo das retomadas de terras, a partir do caso Tupinambá da Serra do Padeiro. *RURIS - Centro De Estudos Rurais*, v. 7, n. 1, 2013. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/ruris/article/view/1648>. Acesso em: 10 jan. 2021.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. *Metamorfozes Indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *A Ideologia da Decadência: Leitura Antropológica a uma História da Agricultura do Maranhão*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Casa 8 / Fundação Universidade do Amazonas, 2008.

AMORIM, Paulo Marcos de. *Índios camponeses: os Potiguara de Bahia da Traição*. 1970. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1970.

ANDRADE, Ugo M. *Memória e Diferença: Os Tumbalalá e as redes de trocas no submédio São Francisco*. São Paulo: Humanitas; FAPESP. 2008.

ARRUTI, José Maurício Andion. *A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco*. In: OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de (Org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2004.

AZEVEDO, Ana Lúcia Lobato de. 'A terra como nossa': uma análise de processos políticos na construção da terra potiguara. Rio de Janeiro, 1986. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1986.

BARBOSA, Wallace de Deus. Pedra do Encanto: dilemas culturais e disputas políticas entre os Kambiwá e os Pipipã. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/Laced, 2003.

BAUMANN, Terezinha de Barcellos. Relatório Potiguara. Rio de Janeiro: Fundação Nacional do Índio, 1981.

BRAGA, Emanuel de Oliveira. Histórias indígenas e mitos restaurados: os Potiguara entre santos, festas e ruínas. 2019. Tese. (Doutorado em Antropologia) Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2019

CARELLI, Vincent. Repressão acaba reduzindo autodemarcação Potiguara. Povos Indígenas no Brasil, n. 14, p. 139-144, 1984.

FERREIRA, Andrey C. Tutela e Resistência Indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado Brasileiro. 1. ed. São Paulo: EDUSP, 2013.

FIALHO, Vânia. Relatório de identificação da Área Indígena Jacaré de São Domingos. Recife: FUNAI, 1988.

FIALHO, Vânia. As fronteiras do ser Xukuru. Recife: Editora Massangana, Fundação Joaquim Nabuco, 1998.

GENNEP, Arnold Van. Os ritos de passagem. 2. ed. Trad. Mariano Ferreira. Petrópolis: Vozes, 2011.

GRÜNEWALD, Rodrigo. Etnogênese e "regime de índio" na Serra do Umã. In: OLIVEIRA, João Pacheco de (Org.). A Viagem de Volta – Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria/LACED, 2004.

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Censo Demográfico 2022: Indígenas. Primeiros resultados do universo. Rio de Janeiro: IBGE, 2023.

MOONEN, Frans; MAIA, Luciano Mariz. Etnohistória dos Índios Potiguara: Ensaios, Relatórios e Documentos. João Pessoa: PR/PB-SEC/PB, 1992.

MENDONÇA, Aldo Silva de. Luta camponesa e processo identitário em Mamanguape-PB: o caso de Itapeceira. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2012.

MOREIRA, Emilia de Rodat (Org.). Por um pedaço de chão. João Pessoa: Editora Universitária/UFPB, 1997, vol. 1.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O "Nosso Governo": os Ticuna e o Regime Tutelar. São Paulo: Marco Zero, 1988.

OLIVEIRA, João Pacheco de. "Uma Etnologia Dos 'Índios Misturados'? Situação Colonial, Territorialização e Fluxos Culturais". In: O nascimento do Brasil e outros ensaios: "pacificação", regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016, p. 193-228.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A luta pelo território como chave analítica para a reorganização da cultura. In: A reconquista do território: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo. 1ª ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2022, p. 11-36.

PALITOT, Estêvão Martins. Os Potiguara da Baía da Traição e Monte-Mór: história, etnicidade e cultura. 2005. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2005.

PALITOT, Estêvão Martins. A multidão potiguara: poder tutelar e conflito na Baía da Traição ao longo do século XX. In: GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo; VALLE, Carlos Guilherme do (Orgs.) Dossiê Povos e Comunidades Tradicionais. Campina Grande: UFCG, 2011, p. 25-44.

PALITOT, Estêvão Martins. Os Potiguara de Monte-Mór e a cidade de Rio Tinto: a mobilização indígena como reescrita da história. Revista de Estudos e Investigações Antropológicas, [S.l.], 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/reia/article/view/230057>. Acesso em: 27 fev. 2021.

PALITOT, Estêvão Martins. Marcos, rumos, posses e braços quadradas: refazendo os caminhos da demarcação da Sesmaria dos Índios de Monte-Mór – Província da Parahyba do Norte (1866-67). Outros Tempos: Pesquisa Em Foco - História, v. 19, n. 34, p.139-169, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.18817/ot.v19i34.997>

PALITOT, Estêvão Martins; YOGI, Euriko dos Santos. Perícia Antropológica e Agrônômica Terra Indígena Jacaré de São Domingos.

Ação Ordinária nº 0000366-53.1990.4.05.8200 – Funai x Emílio Celso Acioli de Moraes e Outros. 2ª Vara da Justiça Federal na Paraíba. João Pessoa. Digitado. 2019.

PALITOT, Estêvão Martins. Dormindo com o inimigo ou prosperando nas ruínas? Dilemas da plantation canavieira entre os Potiguara da Paraíba. In: RAUBER, Marcelo Artur et al. (Org.). Agrogênesis e desconstrução de direitos territoriais de povos etnicamente diferenciados: ação política e efeitos sociais das formas contemporâneas de exploração agrária. Rio de Janeiro: Mórula, 2022, p. 365-423.

PERES, Sidnei Clemente. Arrendamento e terras indígenas: análise de alguns modelos de ação indigenista no Nordeste (1910-1960). 1992 Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. Notas sobre a formação histórica, etnicidade e constituição territorial do povo Kapinawá. In: REIS, E.; ALMEIDA, M. H. T. de; FRY, P. (Orgs.) Pluralismo, Espaço Social e Pesquisa. São Paulo: ANPOCS/HUCITEC, 1995, p. x-y.

SILVA, Maria da Salete Horacio da. Resistência indígena potiguara: o caso de Jacaré de São Domingos. 1993. Dissertação (Mestrado em serviço social). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 1993.

SOUZA, Isabelisa Cordeiro Ferreira de. A aldeia Katókin: uma etnografia sobre a cosmologia e o ritual na tradição caroa. 2016. Trabalho de Conclusão de Curso (Bacharelado

em Antropologia). Universidade Federal da Paraíba, Rio Tinto, 2016.

TASSINARI, Antonella M. I. No Bom da Festa: O Processo de Construção Cultural das Famílias Kari-puna do Amapá. São Paulo: EDUSP, 2003.

TSING, Anna L. Sobre a não escalabilidade: o mundo vivo não é submisso a escalas de precisão aninhada. In: TSING, Anna L. Viver nas ruínas: paisagens multiespécies no Antropoceno. Brasília: IEB Mil Folhas, 2019, p. 175-202.

TURNER, Victor. Dramas, Campos e Metáforas: Ação Simbólica na Sociedade Humana. Niterói: EdUFF, 2008 [1974].

VIEIRA, José Glebson. Amigos e competidores: política faccional e feitiçaria nos Potiguara da Paraíba. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

sites, documentos e filmes

Manifesto dos índios das aldeias Jacaré de São Domingos e Belém. Aconteceu Povos Indígenas no Brasil 1987/88/89/90. 1991, p. 374-5.

Filme: A luta dos índios Potiguara – A resistência da aldeia Jacaré de São Domingos (CEDOP, 1989. Acervo Arandu – UFPB – Fundo Seampo).

Acervo Instituto Socioambiental. <https://acervo.socioambiental.org/>. Acesso em: 10 jun. 2019.

3.3

Manoel Santana in memoriam:
"eu trago arco e trago flecha
pra ficar na terra alheia"

Alexandre Capatto

RESUMEN

Las narraciones sobre la vida del señor Manoel Santana presentan algunas de las experiencias personales y colectivas del pueblo indígena Pataxó en el extremo sur de Bahía, especialmente aquellas relacionadas con el territorio reivindicado como Tierra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal y son Basado en obras escritas por su hijo José Raimundo Santana, su Patxyói. La trayectoria de Manoel Santana muestra que, a medida que nos acercamos a las experiencias de vida de este importante líder pataxó, también entramos en contacto con sus proyectos y expectativas en el campo de la cultura, el territorio y la sostenibilidad económica y ambiental, considerados de fundamental importancia para el contexto. de las relaciones étnico-raciales en el mundo contemporáneo. Nos llevan a conocer y reflexionar sobre el protagonismo indígena en la formación de la sociedad nacional y regional, lo que puede ser visto como un recurso importante para romper paradigmas esencializantes y genéricos sobre los pueblos indígenas en Brasil, resaltando sus propias formas de actuar en el contexto étnico, comunitario y territorial.

PALABRAS CLAVE

Manoel Santana
Territorio Pataxó Barra Velha do Monte Pascoal
Líderes pataxó en el extremo sur de Bahía

RESUMO

As narrativas sobre a vida de seu Manoel Santana apresentam algumas das experiências pessoais e coletivas dos indígenas Pataxó na região do extremo-sul baiano, sobretudo, as relacionadas ao território reivindicado como Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal e tem como base os trabalhos escritos por seu filho José Raimundo Santana, seu Patxyó. A trajetória de Manoel Santana mostra que, na medida em que nos aproximamos das experiências de vida desta importante liderança Pataxó, também entramos em contato com seus projetos e expectativas no campo da cultura, do território e da sustentabilidade econômica e ambiental, considerados de fundamental importância para o contexto das relações étnico-raciais no mundo contemporâneo. Elas nos levam a conhecer e refletir sobre o protagonismo indígena na formação da sociedade nacional e regional, o que pode ser visto como recurso importante para a quebra de paradigmas essencializadores e genéricos sobre os povos indígenas no Brasil, destacando seus modos próprios de atuação no contexto étnico, comunitário e territorial.

PALAVRAS-CHAVE

Manoel Santana
Território Pataxó Barra Velha do Monte Pascoal
Lideranças Pataxó extremo sul da Bahia

ABSTRACT

The narratives about the life of Mr. Manoel Santana present some of the personal and collective experiences of the Pataxó indigenous people in the extreme-south region of Bahia, especially those related to the territory claimed as the Barra Velha do Monte Pascoal Indigenous Land and are based on works written by his son José Raimundo Santana, his Patxyói. Manoel Santana's trajectory shows that, as we get closer to the life experiences of this important Pataxó leader, we also come into contact with his projects and expectations in the field of culture, territory and economic and environmental sustainability, considered of fundamental importance to the context of ethnic-racial relations in the contemporary world. They lead us to know and reflect on indigenous protagonism in the formation of national and regional society, which can be seen as an important resource for breaking essentializing and generic paradigms about indigenous peoples in Brazil, highlighting their own ways of acting in the context ethnic, community and territorial.

KEY WORDS

Manoel Santana
Pataxó Territory Barra Velha do Monte Pascoal
Pataxó leaders in the far south of Bahia



Manoel Santana nasceu na aldeia Barra Velha, no ano de 1924. Ele é filho de Maria Isidória da Conceição Correia e Alfredo Marcos Santana. Sua mãe, uma indígena Pataxó, foi quem o criou. Seu pai teria vindo do município de Serrinha, na região nordeste da Bahia (Patxyó, 2022).

Apesar de herdar o sobrenome do pai, sua criação por parte de mãe o situa como um membro da família Ferreira. Maria Isidória foi neta de Vicente Ferreira e Maria Correia, pertencentes aos troncos familiares responsáveis pela formação da aldeia Barra Velha, entre o final do século XIX e início do XX (Cardoso, 2016). Esta aldeia é considerada a Aldeia Mãe para os Pataxó contemporâneos¹.

A pesquisadora Pataxó Anari Braz Bomfim (2012) descreve a presença da família Ferreira em Barra Velha entre os anos de 1930 e 1940, período de infância de Manoel Santana:

No centro da aldeia predominava a família dos Ferreira, que eram os filhos da Maria Correa e João Vicente Ferreira, que se chamavam Marcelo, Emílio, Vicentim, Epifânio, João Vicente e Rosa. Havia outras famílias como a dos Alves, Nascimento, Conceição. Seguindo o interior das matas do Monte, beirando os rios, moravam outras famílias como a família dos Braz, Santana, entre outras (Bomfim, 2012, p. 31).

No diagrama a seguir (Figura 1), podemos conhecer a árvore genealógica parcial da família Ferreira.

O trabalho etnográfico de Rodrigo Antônio Grünewald (2008) também faz referência às principais famílias responsáveis pela formação da aldeia Barra Velha e destaca alguns dos lugares frequentados e mantidos por elas:

As principais famílias Pataxó são: os Ferreira (a principal), Braz, dos Santos, Nascimento, Alves, Santana, da Conceição, do Espírito Santo, Brito etc. Essas famílias guardariam a descendência direta de famílias indígenas que foram para a aldeia no século passado [XIX] ou em meados do século atual [XX]. Os Ferreira e os dos Santos, por exemplo, seriam de Barra Velha mesmo; os Alves teriam ido para Barra Velha a partir de um lugar chamado Caveira, perto do Brejo Grande e do Ribeirão, depois do Rio Corumbau, já no município do Prado; os Nascimento eram de Barra Velha, com o “fogo” foram para o Rio dos Frades e voltaram; os Brito habitavam

entre Barra Velha e o Rio Caraíva e começaram a se retirar a partir da década de 40 para a fundação de Mata Medonha; Espírito Santo é pessoal oriundo dos córregos e rios afluentes do rio Caraíva até Monte Pascoal, vários foram para a Coroa Vermelha passando por Juacena e outros ainda se encontram espalhados pelos locais de origem; a família Conceição também habitava as matas, porém mais próximas ao rio Corumbau (Grünewald, 2008, p. 172).

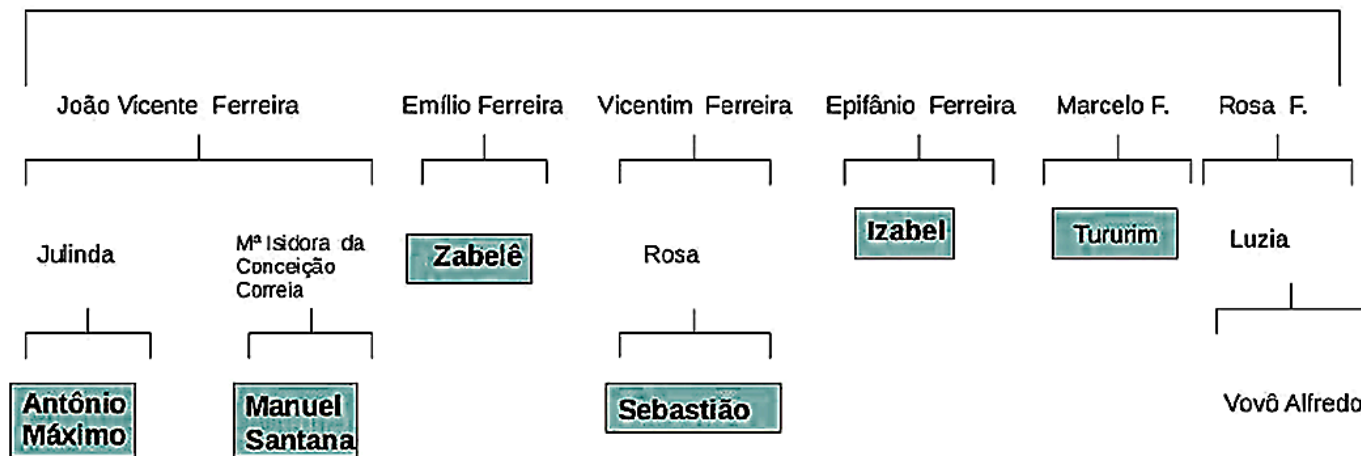
Estas narrativas destacam a centralidade da Aldeia Barra Velha entre os Pataxó e apresentam eventos marcantes desta história como os relacionados ao Fogo de 51, que será abordado adiante. Elas destacam, portanto, questões importantes sobre a territorialidade Pataxó naquele período.

Por parte de pai, Manoel Santana era filho de Alfredo Marcos Santana, que teria vindo junto com seu irmão, Bernardinho, para a região de Barra Velha. Os irmãos teriam partido do nordeste da Bahia, do município de Serrinha², fugindo de uma grande seca que assolava aquela região. Orientados pelo pai, os rapazes se deslocaram para o sul do estado, onde é maior o volume de chuvas para o roçado da família (Patxyó, 2022).

No mapa a seguir (Figura 2), podemos identificar as localidades de Serrinha e Barra Velha no Estado da Bahia no ano de 1892.

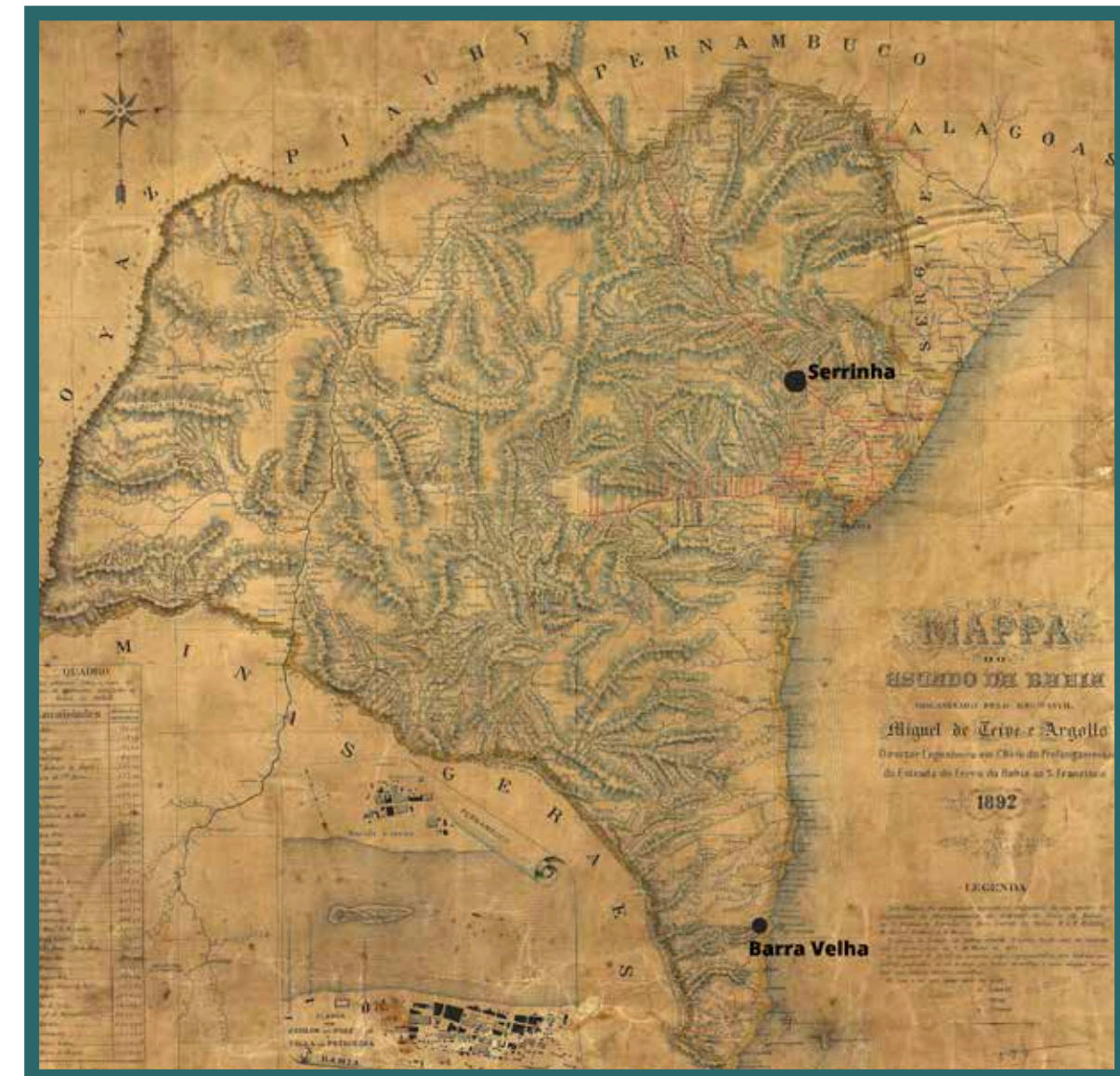
² O município de Serrinha fica a 175 km de Salvador e somos informados por Lacerda (2009, p.02) que entre: “(...)os anos de 1868 a 1888, Serrinha caracterizava-se pelo predomínio da pequena propriedade de terra e de escravos, e enfrentava as constantes estiagens que castigavam toda a região. Além disso, esse contexto esteve marcado pelos momentos de crise do sistema escravista com a intensificação dos conflitos entre senhores e escravos”

Vicente Ferreira e Maria Correia



Árvore genealógica parcial da família Ferreira
Fonte — Elaborada por Arissana Braz Bomfim de Souza (2012, p. 20)

¹ Conforme a Pataxó Erilsa Braz dos Santos (2018), a aldeia Barra Velha é considerada a aldeia mãe porque todas as outras aldeias Pataxó foram formadas por famílias provenientes de Barra Velha. O Pataxó Uilding Cristiano Braz complementa esta informação ao afirmar que após o massacre ocorrido em Barra Velha no ano de 1951 houve uma grande dispersão das famílias para os municípios de Porto Seguro, Prado, Itamarajú, Santa Cruz de Cabrália e para o Estado de Minas Gerais.



Mapa Rodoviário da Bahia 1892
Fonte — Biblioteca Digital Luso-Brasileira

O

Pataxó Joel Braz³, citado no trabalho etnográfico de Thiago Cardoso (2016), destaca que era comum a chegada de pessoas de fora da aldeia, as quais acabavam ficando e estabelecendo família no local. Braz nos conta como foi a chegada dos irmãos Santana em Barra Velha: “Morou na Lagoinha primeiro, onde tinha

uma festa forte, depois para Carrola e pra Pedra Preta” (Cardoso, 2016, p. 318). Conforme os relatos levantados por Grünewald, a Lagoinha era um lugar em Barra Velha onde já habitavam outras famílias de origem negra e miscigenadas com indígenas, as quais chegavam migradas de outras regiões do estado: “(...) tanto que assim que chegaram foram acolhidos num lugar chamado Juerana, na Lagoinha, área tradicionalmente habitada por negros em Barra Velha” (Grünewald, 2008, p. 172).

³ Joel Braz Pataxó é cacique da Aldeia Ribeirão e desempenhou papel de destaque no processo de retomada das regiões de Monte Pascoal e Cai entre os anos de 1999 à 2002. Hoje coordena o Movimento Indígena Pataxó Frente de Resistência.



Lugares habitados pelos Pataxó até 1961
Fonte —
Autoria de Anari Braz Bomfim e publicado inicialmente no livro Leituras Pataxó: Raízes e Vivências do Povo Pataxó nas escolas (2007), citado por Santos (2017).

DESENVOLVIMENTO

Essa trajetória dos pais de Manoel Santana nos revela alguns dos lugares ancestrais habitados pelos Pataxó, onde as experiências vividas nestes espaços e a manutenção da memória coletiva sobre eles têm servido de estratégia para a defesa e reivindicação do território. A imagem a seguir (Figura 3) foi elaborada por Anari Braz Bomfim e apresenta os principais lugares habitados pelos Pataxó até 1961, ano em que o Parque Nacional do Monte Pascoal foi instalado pelo governo federal na região.

A imagem evidencia a presença Pataxó em áreas adjacentes ao Monte Pascoal, especialmente às margens dos rios Caraíba e Corumbau, desde suas nascentes – nas serras do Pindoba, da Gaturama e do Monte Pascoal – até suas fozes no litoral. As memórias relativas à estas famílias apresentam elementos importantes sobre a formação da aldeia Barra Velha e a presença Pataxó em áreas que hoje remetem a cinco municípios no extremo sul baiano: Porto Seguro, Santa Cruz Cabralia, Prado, Itabela e Itamaraju.

A trajetória dos irmãos Santana também sugere que seus antepassados já possuíam algum conhecimento ou relação com as populações indígenas no sul e extremo sul da Bahia. Grünewald (2008, p. 172), citando um ancião de Barra Velha, descreve que os irmãos Santana “chegaram de barco do norte (lá das bandas de Olivença ou Ilhéus) procurando lugar para ficar, foram recusados em Trancoso e Itaquena mas acolhidos em Barra Velha”. Estas localidades estavam entre as poucas existentes ao sul da província de Porto Seguro no início do século XX, e foram formadas quase que exclusivamente por populações indígenas ao longo do período colonial.

Uma parte desta história é abordada em detalhes na obra “Viagem ao Brasil”, do príncipe de Wied-Neuwied (Maximiliano, 1958), quando narra a passagem de sua comitiva no extremo sul da Bahia no ano de 1816. Sobre o vilarejo de Trancoso⁴, o autor destaca que:

Trancoso é uma vila índia edificada numa longa praça. No meio fica a casa da Câmara, e na extremidade, do lado do mar, a igreja, que foi outrora um convento de jesuítas. Depois da dissolução da ordem o convento foi demolido e a biblioteca dispersada ou destruída. Em

⁴ Conforme Cancela (2012) a Vila de Trancoso foi criada a partir do alvará de 8 de maio de 1758 que procede sobre a implantação da “reforma jesuítica” nos antigos aldeamentos jesuítas. Assim, o aldeamento São João foi transformando em Nova Vila de Trancoso.

1813, a vila possuía cêrca de 50 casas e 500 habitantes, todos índios, muitos dos quais de tez bronzeada muito escura, pois bem poucas famílias de portugueses aí residem, entre êstes o padre, o escrivão e um mercador. As casas, então, estavam na maior parte vazias, porque os moradores vivem nas roças e se limitam a vir à igreja nos domingos e dias santos. Exportam perto de 1.000 alqueires de farinha de mandioca, um pouco de algodão e diversos produtos da floresta; entre êstes, toras de pau, gamelas (bacias de madeira) e canoas, além de alguma embira e estôpa (entrecasca de duas espécies diferentes de árvores). Em 1813, o valor dêsses vários produtos foi de 539\$520 réis. As plantações dos índios estão bem tratadas; cultivam diversas raízes comestíveis, tais como batatas, mangaritos (*Arum esculentum*), cará, aipi ou mandioca, etc., e às vêzes vendem êsses produtos. A pesca é também uma das atividades essenciais dêsses índios; no bom -tempo saem a pescar mar a fora, nas canoas (Maximiliano, 1958, p. 223-224).

Nesta passagem, podemos conhecer algumas atividades produtivas na região, com destaque para as roças cultivadas pelos indígenas, a pesca e a comercialização dos excedentes. Em outra passagem do livro, Maximiliano descreve sua chegada em Itaquena, às margens do Rio dos Frades:

Pela meia-noite chegamos à beira do rio do Frade, rio pequeno cujo nome provém de um missionário franciscano que nêle se afogou. A barra é navegável por canoas grandes, que podem fazer dois dias de viagem rio acima, e as margens são férteis. Doze léguas a oeste fica o Monte Pascoal. O ouvidor estabeleceu algumas famílias indígenas na margem oposta, para o transporte dos viajantes através do rio. Deu-se a êste pôsto o nome de destacamento de Linhares, se bem que os ocupantes não sejam soldados. As plantações se espalham pelas capoeiras próximas, entre as quais ficam as casas de morada, de modo a protegê-los um pouco dos ventos oceânicos. Nessa ocasião, entretanto, viviam numa palhoça situada na praia, bem mal protegidos dos ventos e intempéries (Maximiliano, 1958, p. 222).

O fato de haver famílias indígenas “colocadas” nessa passagem do rio com a intenção de compor um destacamento militar aponta para a necessidade do Estado imperial de estabelecer pontos de controle sobre esses locais. No mapa a seguir (Figura 4), podemos observar

Desta forma, diversas famílias deixaram suas roças e lugares de habitação tradicional para viverem em outras áreas fora dos limites do Parque, em zonas rurais, fazendas e povoados da região. Naquele momento, morar “no combro da praia” era o mesmo que morar à beira da estrada, já que a praia de Barra Velha era o caminho de acesso por terra entre as sedes dos municípios de Porto Seguro e Prado.

Seu Patxyó (2022) destaca uma iniciativa de seu pai que teria impulsionado a resistência dos indígenas naquele momento adverso. A narrativa destaca um encontro fortuito entre Manoel Santana e um comprador de ferro velho que passava por aquelas praias, e que teria resultado numa importante viagem de algumas lideranças para reivindicar o território junto aos órgãos dos Estado brasileiro:

Esses índios moraram um bom tempo lá, no barranco da praia. Ele conta que quando foi um dia, ele [Manoel Santana] estava imaginando o que ia fazer ali na beira da praia quando então chegou um senhor comprando cobre (eram painéis, coisas velhas, tachos velhos, coisas antigas...), e perguntou a ele se tinha alguma para vender e ele falou: - Rapaz eu mesmo não tenho não, eu não tenho nada! - Mas os parentes aí, os mais velhos têm painel, algum tacho véio aí.. Foi então que o tal senhor falou assim: - Rapaz vocês estão morando aqui? - Por quê que vocês estão morando aqui? - Vocês moravam numa terra tão boa aí... Foi então que ele contou o que havia acontecido, e da proibição de viverem na área demarcada. Após ouvir a situação dos índios relatada por Santana, o senhor que comprava cobre falou pra ele: - Por que que vocês não vão pro Rio de Janeiro, lá no Rio de Janeiro tem um órgão, que é o SPI7, e que trata das questões indígenas, por que que vocês não vão pra lá pra resolver estas questões? - Eles vão ajudar vocês nestas questões aí... Naquele dia o viajante falou pra ele o endereço e explicou que era numa praça que tinha no Rio de Janeiro. Ele era de lá do Rio de Janeiro. Foi então que Santana falou: - Olha, eu vou procurar os meus parentes e ver se nós consegue ir (Patxyó, 2022, p.17-18).

Sobre o desdobramento deste episódio, seu Patxyó nos conta que:

(...) logo após a partida do viajante, ele [Manoel Santana] olhou para ver os índios que tinha mais próximo e foi falar com os colegas. No primeiro momento, os colegas pularam fora, diziam: - Rapaz você tá doido, como é que nós vamos pra lá? -Vamos mexer com isso aí? - E a polícia, moço? E ele falou: - Não moço, primeiro nós vamos conversar com o pessoal, vamos procurar apoio. Aí ele mandou chamar seu tio Epifânio, que nessa época tava morando em Itaquena, o filho de Epifânio, que era Luiz Capitão, e Parmiro. Esse velho [Epifânio] veio e falou para ele: - Nós vai! Então, reuniram mais alguns e pensaram: - Como é que nós vamos? E assim, eles se reuniram à noite para articular essa viagem, porém um dos membros da aldeia que estava ali na reunião foi até a sede do parque falar pra os guardas que os índios estavam se articulando para ir ao Rio de Janeiro reivindicar os seus direitos. Quando foi no outro dia, os guardas chegaram lá na praia falando: - É, nós estamos sabendo que vocês vão pro Rio de Janeiro reivindicar os direitos, quem for pra lá vai, agora quem ficar aqui vai tomar uma surra. Então, os índios que estavam querendo ir ficaram com medo e falaram: - Pô, vou deixar meus filhos, minha mulher e meus filhos aqui pra apanhar desses caras. Foi então que o véio [Epifânio] falou: - Não, eu vou meu filho, vocês têm coragem de ficar? Aí meu pai [Manoel Santana] falou: - Eu fico! - Pode deixar sua mulher mais nós aqui que eu fico, daí o senhor vai. E assim foram o véio Parmiro, Epifânio e seu filho Luiz. Santana ficou tomando conta das mulheres, ele ficou esperando os guardas e eles não apareceram. Mas ainda havia outra questão para ser resolvida: “E o dinheiro?”. Foi então que eles se reuniram e venderam “uns trens velhos” que tinham. Manoel Santana, que estava pescando na época, arrumou um saco de peixe e cedeu um jegue dizendo: - Pega esse jegue, bota cangaia nesse jegue, monta e vai embora pela praia até onde o senhor der de topar com uma passagem. O seu tio Epifânio, que não aguentava andar muito por conta da idade, foi montado até Alcobaca, lá eles deixaram o animal e pegaram um trem para Belo Horizonte e depois para o Rio de Janeiro onde encontraram com o agente do SPI. Eles fizeram a primeira reunião com eles e retornaram à Barra Velha. Um tempo depois que eles retornaram, um pessoal do SPI veio para ver como é que tava a situação em Barra Velha, e dessa época que eles foram para o Rio de Janeiro

7 Sobre este episódio, Grünwald (2008) informa que “Já no começo dos anos sessenta, chegou o tenente Miravaldo Siquara indenizando os moradores da área, para que desocupassem o Parque” e que só foram indenizadas as plantações de coco, banana, cana, cacau e café, excluindo portanto os principais cultivos Pataxó como a mandioca, abóbora, frutíferas e animais domésticos além dos materiais e produtos extraídos da floresta como a estopa de imbirã e a piaçava(p.187).

pra cá, foi que começou a evolução de novo da conquista do território (Patxyó, 2022, p.18-19).

Diante das denúncias sobre as condições enfrentadas pelos Pataxó, um representante do SPI foi pessoalmente à região de Barra Velha para inteirar-se da situação e conversar diretamente com o chefe do parque, o guarda florestal Siquara. A pesquisadora Maria Rosário de Carvalho (2009, p. 517), que desenvolveu um trabalho pioneiro sobre o povo Pataxó em meados dos anos 1970, afirma que em março de 1964 um gente do SPI estabeleceu contato com Aurélio da Costa Barros, Chefe da 4a. Inspeção do Serviço Florestal da Bahia, a fim de apurar a situação dos indígenas que se encontravam “perseguidos e privados de trabalhar nas terras em que nasceram, pelos funcionários do Parque”. Após a visita, o agente solicitou providências para que os Pataxó pudessem ter o direito de trabalhar e permanecer na terra, apresentando uma proposta mínima para a demarcação de um quadrilátero de 900 hectares. Mediante o apelo do funcionário do SPI, e sob a ordem de Aurelino da Costa Barros, Siquara demarcou, em 1964, uma área de 210 hectares para os Pataxó, composta principalmente por áreas alagadiças e arenosas (Carvalho, 2009).

A produção etnográfica sinaliza que as primeiras viagens dos Pataxó de Barra Velha para reivindicar seu território foram empreendidas pelo capitão Honório entre 1949 e 1951, seguido por Epifânio e seus filhos Palmiro e Alfredo a partir de 1961 (Carvalho, 1977; 2009; Grünwald, 2008). Estas viagens tiveram como destinos as cidades do Rio de Janeiro e Brasília, onde se localizavam as sedes do SPI e, posteriormente, da FUNAI. Carvalho (2009) identificou na documentação do SPI o registro da primeira passagem do Capitão Honório Borges ao Rio de Janeiro, e transcreveu a carta entregue pelo Pataxó em setembro de 1949 ao órgão federal:

Do capitão Onoro para [sic] os pobres Chefe da ardea de índio de Belo Jardim Monte pasqual. Manda pedir roupa para minhas crianças e pesso feramenta para o meu trabalho faso um pedido que não deixe de atender. Peso o favor de não deixar o pessoal da India tomar minhas terras eles tan tando para panhar, Ardea dos Indios de Belo Jardim Monte Pascual que fica acima de porto Seguro na Bahia (SPI, 1949 apud Carvalho, 2009, p. 512).

Grünwald (2008) cita outra carta encontrada nos arquivos do SPI, que consta seu recebimento no ano de

1951. A carta foi redigida e postada por uma pessoa que encontrou o capitão Honório em Teófilo Otoni, Minas Gerais, a caminho do Rio de Janeiro, e trazia o seguinte conteúdo:

(...) declarando que tencionava avistar com o Presidente da República” e pretendendo reivindicar para a aldeia um “posto para proteção... com posto médico, escola etc.”; uma “identificação da linha, que existe pessoas invadindo essas terras”; “fornecimento de ferramentas agrícolas, roupas, sementes etc”; uma pessoa para introduzi-los nos “novos costumes”; e, por fim, que fosse confiada àquela comarca a proteção dos índios que, tendo muita madeira de lei, produção agrícola etc para se evitar exploração dos mesmos (Grünwald, 2008, p. 180-181).

Infelizmente, o desfecho desta última viagem de Honório acabou envolvendo o capitão e seus parentes de Barra Velha em um trágico incidente, motivado por dois indivíduos que conheceram Honório em Niterói, Rio de Janeiro. Grünwald assim resumeo episódio:

Mas, quando estava na sede do SPI, Honório foi ludibriado por dois homens que, se identificando como Tenente e Engenheiro, afirmaram que resolveriam seus problemas e apareceram em Barra Velha e lideraram os índios em um saque a uma mercearia de Prado e a um roubo de uma vaca em Caraíva, fazendo com que as polícias militares de Prado e de Porto Seguro cruzassem, numa madrugada, fogo cerrado na aldeia, fazendo com que os índios se dispersassem pelas matas e fazendas da região (Grünwald, 2008, p. 181).

O “Fogo de 51”, como ficou conhecido este acontecimento entre os Pataxó, causou grande dispersão e marginalização dos indígenas na região. Com a aldeia destruída e massacrados pela polícia, tiveram que viver escondidos nas matas e nas fazendas, sofrendo todos os tipos de privações, exploração e miséria⁸.

A biografia escrita por Patxyó não faz menção direta às experiências de Manoel Santana em relação ao “Fogo de 51”, mas sugere que, desde que se casou, possivelmente no início da década de 1940, ele permaneceu com a família em sua roça no Campo do Boi até 1961.

8 Este tema tem sido amplamente abordado na etnografia indígena, para maior aprofundamento ver Carvalho(1977) e Grünwald, (2008) e, especialmente, as narrativas escritas recentemente por professores indígenas Pataxó como Guedes, 2017; Santos, 2017; Santos, 2020.

Tais experiências revelam desdobramentos importantes, advindos das primeiras viagens empreendidas por lideranças Pataxó para a reivindicação do território, e nos apresentam alguns exemplos sobre as condições precárias de subsistência e violências sofridas. São episódios críticos que destacaram estratégias de resistência, luta e reivindicação por parte das lideranças e grupos familiares Pataxó diante da perda de seus espaços territoriais.

As narrativas sobre Manoel Santana revelam a importância das roças não apenas como meio de subsistência, mas também como estratégia de enfrentamento aos guardas do Parque Nacional naquele período. Patxyó nos conta que:

Foi então que Manoel Santana reuniu toda a comunidade para botar uma roça. Santana chamou seu irmão Firmo Ferreira e disse: ‘Vamos colocar uma roça, quando os guardas vierem eu vou preso por minha comunidade e você tome conta dos outros que ficarem’. Diante de tal iniciativa, seu irmão falou: ‘Você só não, eu vou também!’ e então mais dois colega também disseram que iriam com eles botar a roça. No dia seguinte todos estavam de prontidão para o trabalho, mas o que não sabiam é que na aldeia tinham três colegas que eram espíões dos guardas. No dia seguinte eles saíram de Barra Velha e vieram no pé do Monte Pascoal falar com os guarda que os índios iam colocar roça. Quando foi a tarde mais de dez guardas chegaram na aldeia, mas para azar deles toda comunidade estava reunida, os guardas partiram todos com as armas em cima dos índios mas os índios não se amedrontaram, partiram pra cima deles também e foi aquela correria, os guardas não tiveram coragem de atirar e nesse momento os pataxó colocaram eles para correr (Patxyó, 2022, p. 20).

Vemos que o cultivo da roça favorece o trabalho comunitário que, neste caso, resultou no enfrentamento coletivo aos guardas do Parque⁹. Carvalho (1977)

9 O TCC de Leandro Braz dos Santos (2017) nos traz um relato igualmente importante sobre o plantio de roças realizados por dona Josefa e seu filho mais velho Ailton Ferreira, como forma de resistência perante os guardas do Parque: “Minha mãe também estava passando por grande sofrimento, entre nós filhos dela, ela tinha seis filhos e tinha o mais velho que se chama Ailton Ferreira e os outros era pequeno tudo criança e passando por grande privação, sem ter o direito de trabalhar e nem os mesmos que tomaram nossas terras não dava nada pra gente sobreviver, então o que eles queriam mesmo era botar a gente à força pra fora de nossa terra, isso era o sonho deles. Mas minha mãe resolveu lutar e falar o direito da gente, então ela mandou meu irmão botar uma roça e ela falou: ‘Eu já vi gente preso por roubar, por matar e estrupar, agora por trabalhar eu nunca vi

registrou as práticas dos Pataxó de Barra Velha para a abertura de roças através de sistemas de trabalhos coletivos chamados Relas ou Batalhões. Estes sistemas eram diferenciados conforme o tamanho do empreendimento e o número de pessoas que se reuniam para as atividades¹⁰.

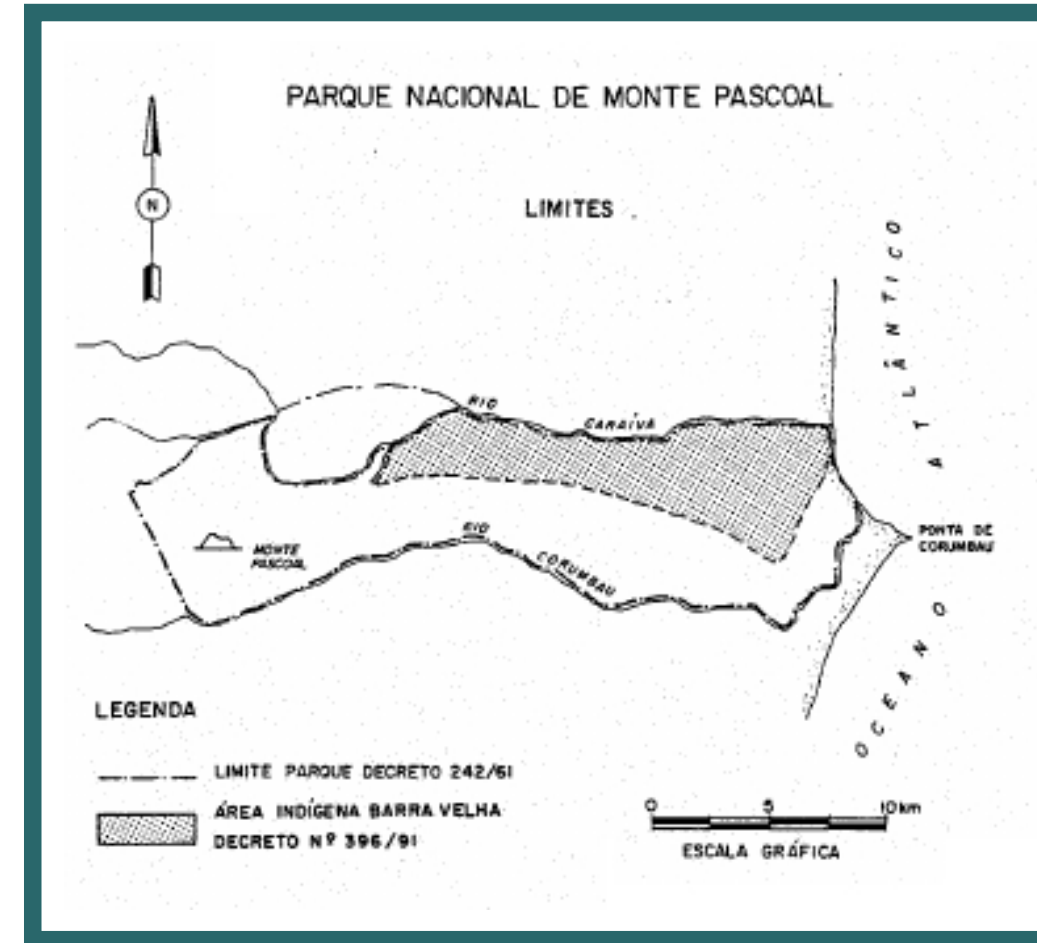
Vemos, portanto, uma diversidade de estratégias que têm pautado a luta Pataxó pelo direito ao território e por melhores condições de vida. Em suas relações com o Estado e a sociedade regional e nacional, se fizeram reconhecidos como um grupo etnicamente diferenciado, portadores de direitos ancestrais sobre o território reivindicado. No contexto de tais iniciativas, as lideranças Pataxó buscaram apoio e alianças para defender seus interesses¹¹.

Patxyó destaca que os conhecimentos de Manoel Santana sobre o território foram fundamentais para a identificação e demarcação da Terra Indígena Barra Velha no início dos anos 1980 pela FUNAI: “Quando foi para demarcar os 8.600 ha do território Barra Velha, ele deu uma grande contribuição para a identificação dos pontos e dos rios no mapa da aldeia, ele conhece todos os pontos referentes à nossa comunidade” (Patxyó, 2022, p. 22).

prender ninguém”. Ela falou para meu irmão mais velho: “Você vai botar uma roça que nós não aguenta mais de fome, e se os guardas vim contra você, você não enfrentar as consequências eu em seu lugar que vou responder”, essas foi as palavras de minha mãe. Ai meu irmão foi fazer essa roça, e quando ele estava com uns três dias de serviço os servidor do IBDF percebeu que meu irmão estava fazendo o trabalho naquela área, pois todo dia ele ia e voltava então os guardas pesquisaram ele e encontraram ele fazendo a roça. Ai foi o primeiro problema que aconteceu com minha mãe, foi a primeira vez que ela foi ameaçada e presa em Itamarajú por botar uma roça para sobreviver e para dar comida a seus filhos. Mesmo com, isso ela continuou fazendo a roça dela e com uma semana o guardas voltaram no lugar e viram a roça sendo feita e foi quando eles falaram: - você derrubou a roça agora não queime, se a senhora queimar essa roça agora você vai parar na cadeia-. E ela disse: - eu vou queimar porque o difícil já foi feito que era derrubar. Ela foi intimada várias vezes em Itamarajú, mas nunca deixou de fazer sua roça, como os guardas viu que ela não tinha medo deles, eles deixaram ela plantar a roça dela, na época o índio não tinha condição de comprar arame então ela fez a cerca dela de vâra, e quando as plantações estavam todas bonitas o que o guardas fizeram, ele foram lá derrubaram a cerca da velha e colocaram os cavalos deles dentro da roça e arrancaram toda a plantação da velha minha mãe, e foi dai que começou a briga da minha mãe com o IBDF, ela colocava a rocinha dela os guardas ia e derrubava.” (depoimento de José Ferreira 65 anos, aldeia Barra Velha, 09 de Junho de 2016, apud SANTOS, 2017, p.58-59).

10 Remetendo à fala de um Pataxó, Carvalho (1977) nos traz a explicação de que “É conforme a despesa. A gente mata uma criação e chama o pessoal pra um dia. (...) quando a despesa é forte dá pra chamar um bocado de gente, aí é um batalhão. Batalhão é quando um roçado de oito, dez tarefas com 20 a 30 pessoas. E com baile (p.245).

11 Em 1971 recebem a primeira visita dos pesquisadores do PINEB, vinculados à Universidade Federal da Bahia; que resultou no trabalho pioneiro sobre os Pataxó de Barra Velha escrito por Maria Rosário de Carvalho entre 1976-1977.



Parque Nacional do Monte Pascoal e área indígena Barra Velha
Fonte — Extraído do Plano de Ação Emergencial para o Parque Nacional do Monte Pascoal, IBDF, 1995

Esta demarcação ocorreu em 1980 e foi reconhecida como “área indígena” pela Funai em setembro de 1982 e homologada como Terra Indígena em 1991. Sobre este período, Carvalho (2009, p. 517) destaca que, através de um acordo com a FUNAI, “O IBDF admitiu que o correspondente à metade norte da área, identificada como território de ocupação tradicional Pataxó, predominantemente composta por brejos arenosos junto ao estuário do Caraíva, passasse ao seu usufruto”. No mapa a seguir (Figura 6), podemos identificar a área do Parque Nacional e a reservada aos Pataxó em 1980.

Apesar do evento ter sido comemorado pelos Pataxó, pois enfim tiveram seu território reconhecido, os limites foram amplamente questionados por suas lideranças e pesquisadores que vinham desenvolvendo trabalhos para a caracterização e identificação dos limites da Terra Indígena¹². Carvalho (2009, p. 517) afirma que “O descon-

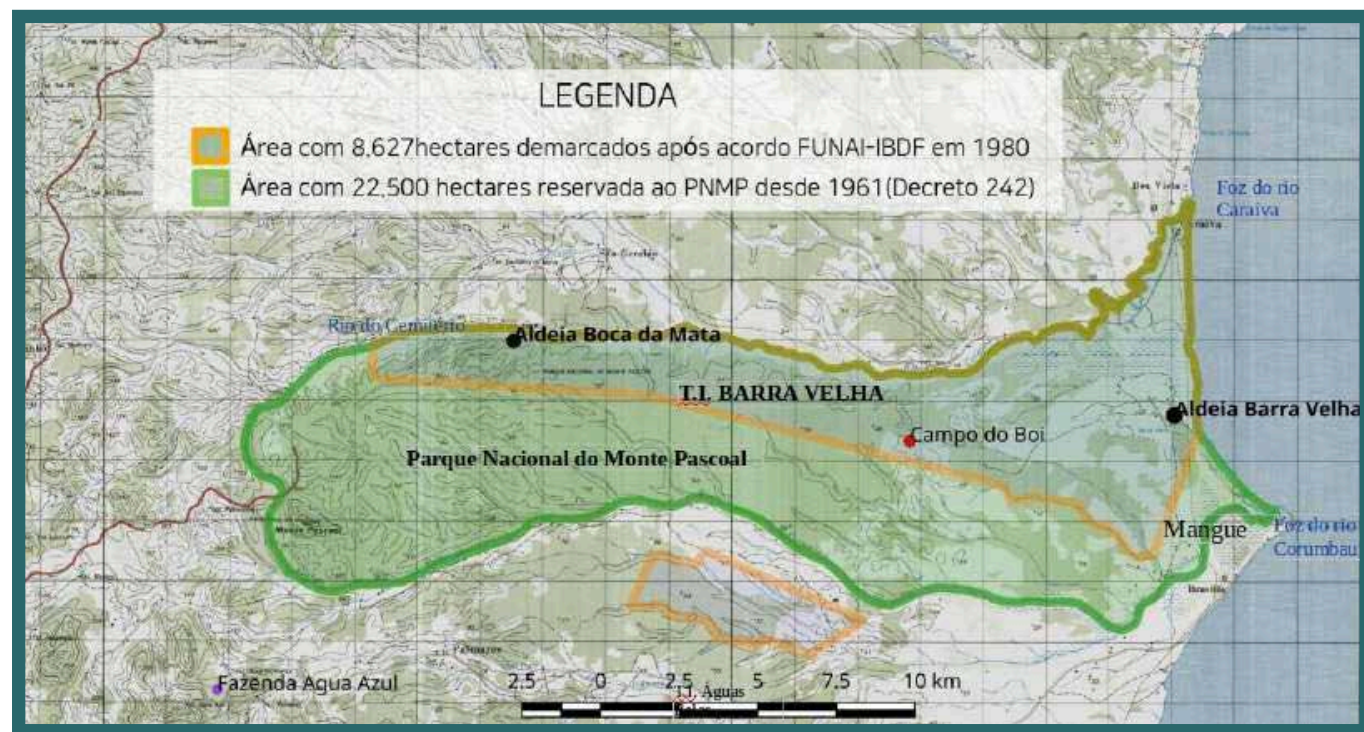
tamento e a frustração causados pela demarcação de 1980 foram muito grandes entre os Pataxó”. Uma fala de Joel Braz, citada por Cardoso, expressa um pouco deste sentimento:

Naquela época quando tiraram tira de terra, um bocado de parente não concordou com jeito da medição. Queriam que fosse de travessa. Metade do Parque e metade do Parque e mangue ficavam dentro. IBDF e Funai fizeram acordo e tiraram mangue, tiraram acima do cemitério e cortaram, só deixando parte de areia (Cardoso, 2016, p. 364).

Na imagem a seguir (Figura 7) podemos observar a área de mangue – considerada fundamental para a

regularização do “território tradicionalmente ocupado” pelos Pataxós, na forma da lei. Resultados preliminares desses estudos estão contidos nos excelentes trabalhos de Agostinho (1980 e 1981) e no já citado de Carvalho (1977). Esses, contudo, jamais seriam oficialmente assumidos, ou sequer tomados em conta, pela direção da Funai, o que resultaria, em 1981, na denúncia do convênio pela Universidade. A direção da Funai, à época, optou por não questionar a legitimidade do Parque Nacional e propor uma “negociação” com o IBDF para partilha da sua área, alternativa evidentemente interessante para o órgão florestal” (p.39).

12 Sobre o contexto desta demarcação, Sampaio (2000) nos informa que: “(...)a partir de 1977, quando já vigia um convênio entre a Funai e a Universidade Federal da Bahia para estudo e assessoria aos povos indígenas no Estado, foi tomada a iniciativa, orientada por professores pesquisadores do Departamento de Antropologia daquela Universidade, já trabalhando entre os Pataxós, de se desenvolver estudos para definição e



Mapa áreas demarcadas para a Terra Indígena Barra Velha e Parque Nacional do Monte Pascoal
Fonte — Elaborado pelo autor a partir de Planta Cartográfica (IBGE, 1983)

subsistência alimentar dos Pataxó – localizada próxima à foz do rio Corumbau.

Diante deste novo contexto de segurança jurídica sobre o território demarcado, iniciou-se um processo de formação de aldeias Pataxó dentro da área demarcada, como é o caso da aldeia Boca da Mata, identificada no mapa anterior.

Conforme a narrativa dos mais velhos, a área onde se formou Boca da Mata começou a ser reocupada pelos Pataxó entre os anos 1960 e 1970 e era utilizada como ponto de apoio quando algumas famílias se deslocaram de Barra Velha em busca de novos espaços para caçadas, extração de piaçava e outros recursos da floresta naquela região (Santana, 2016). No trabalho de Cardoso (2016) há uma menção feita por Mathias Santana, filho de Manoel Santana, sobre as incursões de seu pai na região antes da formação da aldeia Boca da Mata:

Nós morava em Barra Velha, só que pai ficava aqui [Boca da Mata] trabalhando e nossa família ficava lá. Ele ficava aqui sozinho. Ele tem até uma toada ‘eu sou caboclo palmeiral, quando vim da e minha aldeia’, tá entendendo? ‘Eu trago arco e trago flecha para ficar na terra alheia’. Foi quando ele chegou logo e ele não sabia que terra era e chamava de terra alheia. Mas já era de Barra Velha” (Cardoso, 2016, p. 180).

Já no início dos anos 1980 havia algumas famílias plantando roças e residindo de modo permanente na região de Boca da Mata. Patxyó nos conta que, naquele contexto, seu pai Manoel Santana se juntou a outras famílias para buscaram apoio institucional para a fundação da Aldeia:

Santana se reuniu com as lideranças da aldeia e decidiram criar a sede da Aldeia Boca Mata. Com a sede pronta, a aldeia tinha autonomia para criar os seus próprios projetos e deixar de ser extensão de Barra Velha. Então eles foram até a Funai, ao CIMI e à ANAI e começaram a fazer os seus projetos para a aldeia Boca da Mata (...).ele realizou muitas atividades tanto na busca da saúde quanto na educação. Ele lutou pelo desenvolvimento da aldeia quando passamos a depender da política do homem branco e passou a cobrar pelo social da aldeia (Patxyó, 2022, p. 24).

Vemos aqui que Manoel Santana desempenhou papel de destaque na formação da Aldeia Boca da Mata. Neste processo, os Pataxó ampliam suas relações com as instituições do governo e representantes dos interesses indígenas na região. Sobre a organização dos Pataxó naquele contexto, Carvalho explica que, ao longo daquele período, houve iniciativas importantes no âmbito da

organização social e política dos Pataxó, entre as quais destaca:

(...) as assembleias indígenas, internas e externas, a formação de novos líderes, com maior domínio do aparelho burocrático, um processo crescente de escolarização e a criação da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo (APOINME). Sob o estímulo da APOINME, surge o Conselho de Caciques do Sul e Extremo-Sul da Bahia, que passa a articular e planejar o movimento regional, em progressiva conexão com o movimento indígena suprarregional (Carvalho, 2009, p. 518).

Contudo, além das estratégias de articulação para a conquista e a defesa do território em nível regional, foram necessárias iniciativas para garantir a sobrevivência das comunidades em nível local. Foi diante destes novos desafios que, no início dos anos 1980, Manoel Santana foi escolhido como cacique da Aldeia Boca da Mata.

Patxyó (2022) retrata algumas estratégias adotadas por seu pai para manter unida e mobilizada a comunidade na aldeia. Enquanto líder, Manoel Santana aconselhava o cultivo de roças e a escolarização como meios de subsistência e projeto de futuro para os indígenas na região. Neste sentido, Patxyó destaca que:

(...) no seu tempo de cacique toda família da aldeia tinha uma roça da família onde todos trabalhavam em forma de mutirão. Trabalhavam o mês todo, cada dia para uma família na aldeia. Isso era programado antes, onde todos se preparavam pois sabiam que naquele mês todos iriam colocar roça, não ficava ninguém sem botar roça, até os homens da aldeia que não tinham mulher tinham roça, pois eles também participavam dos trabalhos comunitários (Patxyó, 2022, p. 24).

No contexto destas articulações, os indígenas passaram a reivindicar o acesso à educação escolar e de nível superior, para que pudessem assumir papéis relevantes na condução das questões territoriais e do cotidiano das comunidades. Estas expectativas com a formação escolar eram direcionadas sobretudo às gerações mais jovens:

O seu lema era que os jovens da aldeia pudessem encontrar uma maneira de trocar o arco e a flecha pelos livros e os cadernos, ele sabia que através da escola os jovens iriam encontrar novos conhecimentos para

melhor dialogar com as autoridades do país para o reconhecimento de seus espaços de sobrevivência (Patxyó, 2022, p. 58).

É interessante esta metáfora em que “os livros e os cadernos” aparecem como força equivalente ao “o arco e a flecha”. Assim, se a roça, como vimos, era vista como meio de subsistência e organização familiar no território, o arco e a flecha aparecem como instrumentos de defesa e enfrentamento necessários para se transitar em um lugar desconhecido ou em disputa. Lembremos a toada de Manoel Santana: “Eu trago arco e trago flecha para ficar na terra alheia”.

Patxyó (2022) nos conta que, já no início dos anos 1980, funcionava uma escola na aldeia Boca da Mata feita de taipa pela própria comunidade e com professores contratados pela Funai. No início dos anos 1990, o município de Porto Seguro implementou uma escola e um posto de saúde. Sob este novo contexto, Manoel Santana passou a mobilizar a comunidade para assumir a responsabilidade pelo funcionamento destas instituições:

Então, ele tinha um lema com ele e falava para as pessoas assim: “o seu dinheiro está no banco!”. O povo, ouvindo isso ficava assustado e perguntava: “Como o meu dinheiro está no banco?” No que ele respondia: “É muito simples, é só você estudar, estamos precisando de profissionais para trabalhar na aldeia”. O sonho dele era criar os seus próprios profissionais nas suas áreas de trabalho, tanto na saúde, na educação, no saneamento, etc. Assim ele brigou para a construção de um bom colégio na comunidade onde as crianças deveriam estudar e formar os seus professores indígenas (Patxyó, 2022, p. 28).

Sobre esta questão, Patxyó (2022) destaca uma conversa que teve com o seu pai e que teria resultado em uma mudança importante na sua trajetória de vida.

Eu, por exemplo, estudei até a quarta série em Barra Velha, quando começou a escola lá. Depois, eu vim para Boca da Mata em 1980, não tinha nada aqui, era tudo mata, as primeiras roças foram abertas em 1978 e 1979. Em 1980 eu mudei para cá e, muito tempo depois, eu lembro que um dia eu tava doente, estava trabalhando doente, com febre, e meu pai chegou lá, se sentou num pau e eu peguei conversar mais meu pai. Então ele chegou para mim e falou assim, eu lembro que nem hoje, ele falou assim: “-Olha, você vai ter que parar de trabalhar

na roça e você vai ter que estudar”. Naquele tempo já tinha a escola em Boca da Mata, mas como eu tinha muitos filhos, dez naquela época, então eu falei para o meu pai: “- Como é que eu vou pra escola? Pai, como é que eu vou pra escola com essa gente de menino pra cuidar?”. E ele falou: “- Não, você tira um tempo, você tira um tempo pro seus estudos, você trabalha de dia e de noite você... uma horinha que você vai estudar...”. Foi então que eu botei na minha cabeça e falei: “- Poxa, então é isso mesmo que eu vou fazer!”. E ele falou: “- Porque quando você chegar cá na minha idade você não vai ter fôlego pra você ficar puxando enxada não”. Então eu pensei: “- E agora heim?”. Naquele tempo, os filhos obedeciam os pais, e é o que eu tenho falado aqui: eu fui de um tempo que o respeito que os filhos tinham pelo pai era diferente. Então eu voltei para a casa e falei para a minha mulher a conversa que eu tinha tido com meu pai. Naquela ocasião a minha mulher deu um pulo e falou: “- Ôh, negativo! -Você vai fazer o que na escola?”. Então ela jogou água no meu pensamento, mas mesmo assim eu falei: “- Rapaz, eu vou enfrentar e vou fazer o pedido do meu pai!”. E assim, eu peguei um livro, comprei um caderno e na hora de eu ir pra escola eu abracei meu caderno e fui pra escola. Chegando na escola eu topei com uns camarada que me falaram: “- Ôi, ele bota o caderno igual as muié!”. Mas assim mesmo fui. Na volta, vindo da escola eu topei um compadre meu e falei: “-Compadre, bora pra escola moço, mais eu?”. E ele falou: “- Rapaz o que você vai fazer lá moço? -Para com isso moço, tu não aprende nada mais não!”. Ele falou: “- Vai trabalhar em sua roça rapaz, é melhor, você vai pra escola perder o seu tempo, não vai aprender nada!”. Aí voltei com a cabeça assim, teimando, não incentivam você a fazer escola depois de grande. Mas eu não desisti. Comecei a estudar e já no segundo ano de escola me convidaram para dar aula de cultura (...) Depois uma pessoa da secretaria me falou: - Se você vai estar dando aula, você vai ter que fazer um curso, você vai ter que fazer o magistério. Para fazer o magistério eu teria que viajar para Eunápolis, Salvador e Porto Seguro, onde aconteciam as aulas. Nesse primeiro momento, a minha mulher não aceitou, a família em casa não apoiou, mas eu ingressei no curso mesmo assim. E foram oito anos de luta até eu me formar. Depois, quando a minha mulher viu que aquele trabalho estava virando uma renda, ela começou a me apoiar e começou a mudar, a ter uma visão diferente sobre os estudos. Foi então incentivado pelo meu pai Manoel Santana que começamos e hoje eu estou na faculdade, cursando a

Licenciatura Intercultural Indígena no IFBA de Porto Seguro (Patxyó, 2022, p. 9-11).

O enfrentamento das dificuldades sinalizadas por Patxyó, que retorna à escola “depois de velho”, aponta para a força motivadora dos conselhos de Manoel Santana no processo de engajamento e motivação das famílias Pataxó para a formação escolar na comunidade. Tal engajamento reflete as expectativas sobre os projetos de futuro empreendidos pelos Pataxó naquele período. Vemos neste episódio o papel complementar da educação na luta por melhores condições de vida e protagonismo na condução das demandas internas da comunidade.

De modo paralelo às estratégias de acesso aos direitos sociais como saúde, educação e infraestrutura, Patxyó (2022) destaca ainda os ideais de preservação da área de Mata Atlântica defendidos por Manoel Santana, vistos enquanto estratégia na luta pelo território. Ele costumava dizer aos mais jovens: “Quando você ir na mata derrubar uma árvore, derrube uma e plante duas porque nunca vai faltar, sempre vai ter” (PATXYÓ, 2022, p.27). Sua biografia destaca que, desde os primeiros conflitos com o IBDF nos anos 1960, seu Manoel Santana já havia se sensibilizado para esta questão:

(...) ainda jovem, tinha na sua mente um projeto que poderia lhe ajudar na conquista do território. Ele teve um sonho onde uma pessoa lhe disse: “faça um viveiro de plantas nativas para reflorestar as áreas degradadas do território e assim resolver os problemas com o IBDF”, órgão com o qual viviam sempre em constantes conflitos (Patxyó, 2022, p. 19-20).

Tais ideais tiveram um papel central no processo que resultou na retomada do Parque Nacional do Monte Pascoal no ano de 1999. A conjuntura política e simbólica que envolveu a celebração do Estado brasileiro sobre os 500 anos do descobrimento do Brasil na região impulsionou os Pataxó a se reunirem para reivindicar a ampliação de seu território. Sobre este período, Cardoso (2016) relata que, às vésperas da data da celebração, houve uma reunião na aldeia Boca da Mata, onde Manoel Santana era cacique, e participava junto com outras lideranças Pataxó das negociações para a resolução das questões territoriais diante do órgão ambientalista do governo, ONGs e indígenas:

Um alvoroço tomava conta das aldeias no Monte Pascoal. Beirava a festa dos 500 anos em Porto Seguro e os Pataxó reivindicavam a ampliação e demarcação de suas terras. Com os rumores de que haveria retomada da sede do Parque Nacional Monte Pascoal, autoridades dos órgãos ambientais e dirigentes de organizações conservacionistas se dirigem à aldeia Barra Velha para tentar “acalmar” os ânimos e ver saídas para o não rompimento das cercas que separam as aldeias da floresta do Parque Nacional, entre humanos e a vida silvestre. Na primeira reunião em Barra Velha, houve garantia de não ocupação. Em Boca da Mata, no dia 16 de agosto de 1999, o clima estava mais quente, diríamos: os representantes do órgão ambiental federal e das ONGs falam sobre o Parque, que deveria ser cuidado, a área cercada e que estava acontecendo muito fogo e que os índios tinham que cuidar da parte que era a área deles, pois o fogo estava prejudicando a área do Parque. Seu Manuel Santana, liderança e rezador, se levanta e diz num ato diplomático que é importante ter o Ibama como parceiro e que todo mundo devia contribuir com o plantio (reflorestamento) no Parque. Por exemplo: sugeri fazer uma cerca de plantas na linha de fundo na borda da mata plantando jaca, abacate e outras frutas que o próprio macaco e outros animais comeriam e evitaria o fogo também. Ele mesmo fazia a parte dele plantando cajueiros, jaqueiras, mangueiras, dendezeiros e outras plantas. Nesse momento, a chefe do Parque se manifesta: “- Se plantar essas exóticas, nós vamos ter que cortar, porque não pode plantar no Parque”. Diz seu filho Oziel, presente neste evento, que foi o mesmo que bater nele, foi o mesmo que dizer “vai logo tomar o Parque”. Manoel se levanta e responde com força: “- Então quero ver se você arranca... Agora entendi, vocês não querem proteger a natureza, vocês querem a nossa terra!” (Cardoso, 2016, p. 24).

Três dias após essa reunião, a sede do Parque Nacional foi retomada. Nesta ocasião, os Pataxó publicaram uma “carta às autoridades brasileiras”, visando dialogar com a sociedade nacional e externalizar as motivações e legitimidade desta retomada. O documento declarava que:

(...) conscientes de que o Parque Nacional está dentro dos limites de nossa terra, conforme a história de nossos anciãos, decidimos imediatamente RETOMAR o nosso território, neste dia 19 de agosto de 1999, protegidos pela memória dos antepassados, protegidos pelo direito

constitucional [...] pretendemos transformar o que as autoridades chamam de Parque Nacional do Monte Pascoal em Parque Indígena, terra dos Pataxó, para preservá-lo e recuperá-lo da situação que hoje o governo deixou a nossa terra, depois de anos na mão do IBDF, atual IBAMA, que nada fez a não ser reprimir os índios e desrespeitar nossos direitos. Queremos deixar claro para a sociedade brasileira, para os ambientalistas, para as demais autoridades que não somos destruidores da floresta, como tem sido proclamado [...]. Vamos celebrar os 500 anos em nossa terra, receberemos os nossos parentes de todo o Brasil aqui, no Monte Pascoal, único local possível para construirmos o futuro com dignidade. [...] Mais uma vez pedimos o apoio de toda a sociedade brasileira (Carvalho, 2009, p. 518-519).

Dando seqüência a estes eventos, as lideranças Pataxó redigiram outro documento, em que são manifestos os propósitos gerais e as ações estratégicas para a manutenção da área de preservação ambiental:

1. Os caciques reafirmam que as terras tradicionalmente ocupadas e reivindicadas são inegociáveis. 2. Fica também o compromisso de que a terra Pataxó do Monte Pascoal é de plena preservação, não tendo nenhuma possibilidade de desmate ou degradação ambiental de sua floresta, ao contrário, devemos iniciar a recuperação das nossas aldeias em volta do Monte Pascoal. 3. Pretendemos envolver todos os órgãos responsáveis, entidades ambientalistas interessadas em nossas propostas, indígenas e setores do governo verdadeiramente dispostos a nos ajudar, na preservação do meio ambiente e na auto-sustentação do povo Pataxó (Sampaio, 2000, p. 45).

Estas condições de interação e rupturas entre os povos indígenas, o Estado e a sociedade nacional têm agregado novos argumentos para o diálogo e produzido instrumentos para a luta territorial Pataxó. Patxyó (2022) nos conta que, diante deste contexto, Manoel Santana teria buscado meios de colocar em prática sua ideia de preservação ambiental na aldeia Boca da Mata. Conforme sua narrativa:

(...) ele reuniu as pessoas da comunidade e mostrou a sua ideia. E assim, esse projeto cresceu tanto que se tornou uma cooperativa de plantas nativas (COOPLANJÉ) e hoje se tornou uma fonte de renda para algumas famílias

que viviam da confecção de artesanatos¹³ e que precisavam de outro tipo de renda para sobreviver. Aos poucos esse projeto foi se tornando grande e hoje as mudas são vendidas para empresas que fazem reflorestamento na aldeia e fora da aldeia (Patxyó, 2022, p.27).

Tais iniciativas resultaram na criação de um viveiro de mudas de árvores nativas, em 2003, no quintal de Manoel Santana, e em 2014 foi instituída a COOPLAN-JÉ, uma cooperativa de reflorestamento presidida pelo seu filho, Matias Santana, com apoio e financiamento de entidades como o BNDES, a ONG Natureza Bela e a empresa Veracel Celulose (Pires, 2020).

Vemos nessas passagens que a questão ambiental passa a ser central para a legitimidade da luta Pataxó pelo direito ao território reivindicado. Diante destes embates, que reforçavam as contestações sobre a área demarcada em 1980, um novo Grupo de Trabalho para o estudo e identificação dos limites da Terra Indígena Barra Velha e Monte Pascoal foi designado a partir das portarias nº. 685, de 18 de agosto de 99, e nº 1.262, de 2000.

A fim de contribuir com a redefinição destes limites, Manoel Santana elaborou um mapa do território. O mapa articula rios, mar, montes e serras com os locais tradicionais de habitação das famílias indígenas na região. Lugares marcados pela abertura de roças, cemitérios e moradias ligados por caminhos ancestrais e que estavam fora da área demarcada. A imagem a seguir, apresenta o mapa produzido por Manoel Santana intitulado “Carta ao Presidente da República”:

Este mapa é mencionado nos trabalhos de Parra e Cardoso (2008), que o teriam conhecido durante a realização do “Etnomapeamento e zoneamento agroextrativista do complexo aldeias Pataxó - Parque Nacional do Monte Pascoal”¹⁴. Alguns anos mais tarde, em sua Tese de Doutorado, Cardoso descreve o encontro com seu Manoel Santana, quando este lhes apresentou o mapa:

Sentados em sua varanda, Manuel pediu para Matias pegar o “mapa dele”. Esse mapa, quando adentrou em nosso campo de visão, nos encantou de imediato. Era um mapa elaborado em papel metro pardo, com cerca de um metro e meio de comprimento e um de largura. Nele estavam todos os rios, córregos e o Monte Pascoal, desenhados em hidrocor vermelho e azul. Escritos à caneta e a lápis, os nomes colocados em cada ponto do mapa indicavam os lugares dos antigos moradores, já falecidos e alguns vivos. Outros nomes indicavam lugares na escala mais ampla, como o Céu, o Anjo, a Onça. O mapa possuía um texto no cabeçalho e em seu lado dizia: “Carta ao presidente da República: Estamos contando com vossa senhoria que nós estamos sem a nossa terra no revés dos brancos e madeireiros. Por este motivo, ao senhor eu estou pedindo, porque o senhor é nosso presidente e o único homem que, abaixo de Deus, eu tenho fé, coragem e esperança que vai resolver”. O texto ao lado dos traços e nomes complementa o título e o desenho com uma descrição dos moradores de cada lugar. Este mapa foi elaborado por Manuel com ajuda de seus filhos durante o processo de demarcação da Terra Indígena Barra Velha, iniciado após as retomadas de terra em 1999 (Cardoso, 2016, p. 83-84).

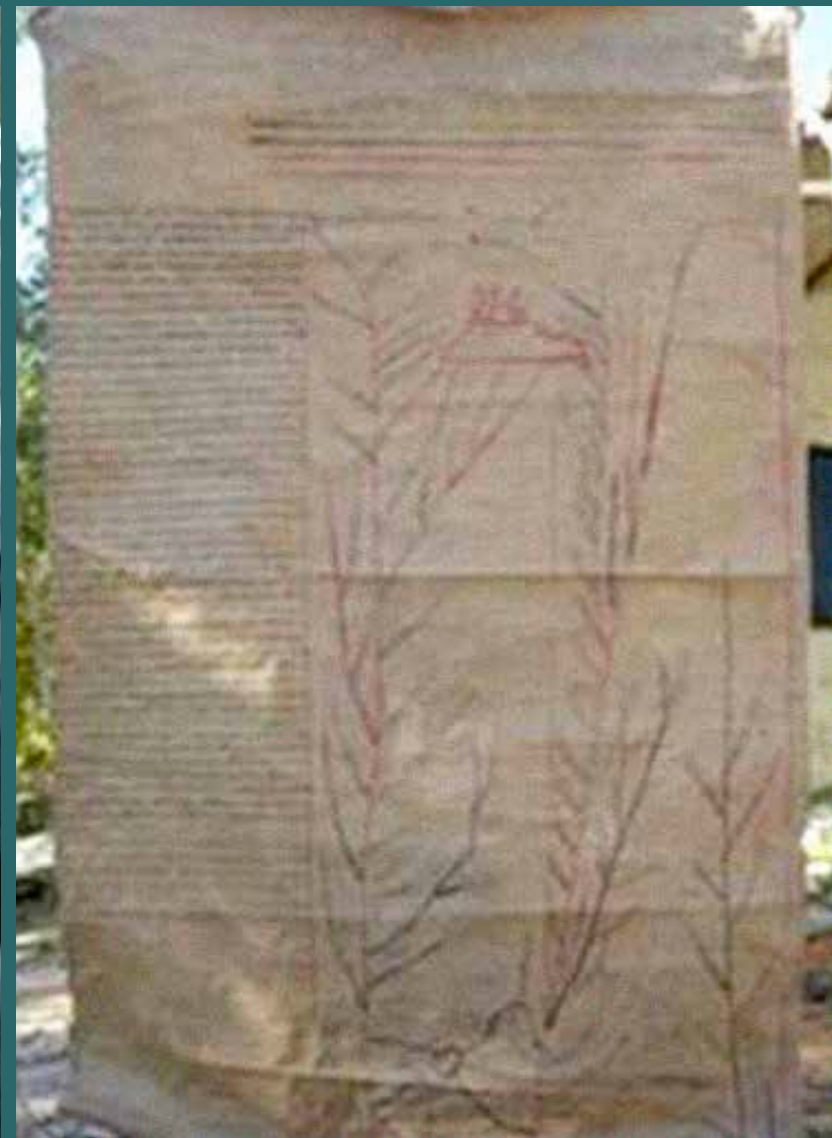
Cardoso apresenta um pouco da narrativa de Manoel Santana sobre o conteúdo de seu mapa:

Próximo ao Monte (ou Pé da Pedra), apontou Manuel “tinha gente dono mesmo, outros índio Pataxó também, eram muitos”. Passando os dedos pelo mapa ele apontava os moradores antigos, “Aqui chamava uma índia chamada Isaura, ali em Riba, na Cassiana, morava João Curuca, mané Nuni, Caboclo Bode e...essa menina? Cassiana e lá em riba morava Francisca. Lá no pé do Monte morava, onde chama Céu Azul, morava essa menina, chamava Mariazinha. Pro lado de onde mora Braga morava Pedro Cravo. Mais pra cima morava Manoel Severo, tudo índio! (Cardoso, 2016, p. 84).

¹³ Ao buscar alternativas de renda para o sustento das famílias, no início dos anos 1990 a aldeia Boca da Mata ganha destaque com a produção artesanal de gamelas, cochos e colheres de paus, produzidas dentro do território a partir do trabalho familiar com a madeira nativa da região.

¹⁴ Trata-se do Relatório da Consultoria – Produto II Etnomapeamento e Zoneamento Agroextrativista do Complexo Aldeias- Parque Nacional Monte Pascoal (PNMP) e seu entorno, realizados pelos consultores Thiago Mota Cardoso e Lilian Bulbarelli Parra em 2008, realizados a partir do Contrato 2007/001572.

Manoel Santana indicando os lugares Pataxó em seu mapa, Aldeia Boca da Mata, 2008
Fonte — Parra (2016)





Aldeias na área identificada e delimitada da TI Barra Velha do Monte Pascoal
Fonte — Cardoso, Parra e Pinheiro (2017)

Para Cardoso (2016), esta iniciativa reflete a necessidade de demonstração do quão antiga é a ocupação Pataxó, em contraponto aos mapas oficiais, que destacam a unidade de proteção integral sobre o território Pataxó e as fazendas em seu entorno, ignorando gravemente a presença indígena na região. De modo complementar, Parra (2016, p. 147) sinaliza que: “(...) seu Manoel passa a agregá-lo como parte dos conhecimentos adquiridos em suas “andanças” pelo mundo, os quais permitiu ver a importância que os mapas adquirem na tomada de decisão territorial”. O título e o subtítulo desse mapa também incorpora a estratégia das primeiras lideranças no envio de cartas às autoridades do Estado e seus interlocutores, neste caso: o Presidente da República.

Contudo, o GT criado em 2000 não concluiu os estudos no tempo previsto e em 2006 uma nova portaria recriou o GT de identificação e delimitação do território Pataxó. Concluído em 2007 e publicado em 2008, o novo relatório da FUNAI¹⁵ identifica como de uso tradicional dos Pataxó uma área de 52.748 hectares, que abrange os municípios de Porto Seguro, Itamarajú, Itabela e Prado. Naquele momento foram identificadas 22 comunidades e mais de cinco mil indígenas vivendo dentro de seus limites. Na imagem a seguir (Figura 9), podemos ver as aldeias que hoje se encontram dentro deste novo perímetro.

Neste período foram realizadas novas retomadas e ocupações de fazendas localizadas no interior da área demarcada. Estas ocupações eram utilizadas, principalmente, como meio de exercerem pressão política para a homologação da área revisada. As retomadas não cessaram, como aponta Cardoso (2016), sendo que em 2014 a FUNAI registrou 14 fazendas ocupadas pelos Pataxó dentro da área reivindicada nos estudos de revisão da Terra Indígena Barra Velha do Monte Pascoal (Cardoso; Parra; Pinheiro, 2017).

O processo de demarcação da Terra Indígena Pataxó do Monte Pascoal está parado desde a publicação do RCID, em 2008. Em 2013, grupos de fazendeiros e o sindicato rural de Porto Seguro tentaram anular a demarcação na justiça, mediante seis mandados de segurança protocolados no Superior Tribunal de Justiça (STJ), assim impedindo a publicação da Portaria Declaratória da área pelo Ministério da Justiça e Segurança Pública. Os pedidos de anulação da demarcação baseiam-se na tese do marco temporal¹⁶. Em 2019, a Primeira Seção do STJ derrubou por unanimidade a liminar e reconheceu a legitimidade da demarcação da TI Barra Velha. Diante dessa derrota, os fazendeiros recorreram ao Supremo Tribunal Federal (STF), instância onde ainda tramitam cinco das seis ações abertas em 2013.

16 A tese limita o reconhecimento das terras indígenas tendo por parâmetro apenas àquelas que estavam sob ocupação ou reivindicação na data da promulgação da Constituição Federal, em 5 de outubro de 1988. Em 21 de setembro de 2023, a tese do marco temporal foi considerada inconstitucional pela maioria dos ministros do STF.

15 Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) FUNAI 2008.



considerações finais

Manoel Santana faleceu no dia 25 de abril de 2023 e deixou seu legado de luta, resistência territorial e cultural entre os Pataxó. Suas experiências em vida representam uma geração que lutou incansavelmente pela demarcação dos territórios Pataxó e nos permitem compreender sua influência direta sobre o contexto das lutas e reivindicações em torno do território indígena de Barra Velha do Monte Pascoal. Elas também tem servido como inspiração para as lideranças Pataxó, que hoje atuam nas diversas organizações indígenas em nível local, regional e nacional, como, por exemplo, a FINPAT (Federação Indígena das Nações Pataxó e Tupinambá do Extremo Sul da Bahia); o MUPOIBA (Movimento Unido dos Povos e Organizações Indígenas da Bahia); a APOINME (Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo), e a APIB (Articulação dos Povos Indígenas do Brasil).

As lutas indígenas pelo direito ao território destacam experiências de relação com as instituições do Estado e a sociedade nacional e regional. O contato com tais narrativas pode ser visto como um recurso importante para a quebra de paradigmas essencializadores e genéricos sobre

os povos indígenas e a questão territorial indígena no Brasil, destacando seus modos próprios de atuação no contexto étnico, comunitário e territorial. O percurso biográfico de Manoel Santana mostra que, na medida em que nos aproximamos das experiências de vida desta importante liderança Pataxó, também entramos em contato com seus projetos e expectativas de vida no campo da cultura, do território e da sustentabilidade econômica e ambiental. A compreensão de tais expectativas dos povos indígenas para o presentes e o futuro de suas comunidades deve ser considerada primordial para o contexto das relações étnico-raciais no mundo contemporâneo. Sua memória de luta viverá para sempre na história do povo Pataxó. Velado em Boca da Mata, seu sepultamento aconteceu na Aldeia Barra Velha, conforme a sua vontade.

referências bibliográficas

BOMFIM, A. B. Patxohã, língua de guerreiro: um estudo sobre o processo de retomada da língua Pataxó. 2012. 127f. Dissertação (Mestrado em Estudos Étnicos e Africanos). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

BRAZ, U. C. Iô êtxawê úpú Atxohã Patxôhã uĩ Kijêtxawê Txihihã Pataxó Arahuna'á Makiami: Hât uhãdxê úpú nioniêmã fap'bwá uĩ atxôhã Patxôhã O ensino de Língua Patxôhã na Escola Indígena Pataxó Barra Velha: Uma proposta de material didático específico. 2016. 73f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

CANCELA, F. De projeto a processo colonial: índios, colonos e autoridades régias na colonização reformista da antiga Capitania de Porto Seguro (1763- 1808). 2012. 338f. Tese (Doutorado em História Social). Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2012.

CARDOSO, T. M.; PARRA, L. B.; PINHEIRO, M. B. Retomadas em Movimento: notas sobre a territorialização Pataxó. VIII Simpósio Internacional de Geografia Agrária e IX Simpósio Nacional de Geografia Agrária. GT 3 – Práticas e conflitos nos territórios dos povos indígenas. Anais [...], Curitiba, 2017, p.1-25. Disponível em: https://singa2017.files.wordpress.com/2017/12/gt03_1506915803_arquivo_parra_pinheiro_cardoso_01_10_2017.pdf. Acesso em: 31 jan. 2024.

CARDOSO, T. M. Paisagens em transe: uma etnografia sobre a poética e cosmopolítica dos lugares habitados pelos Pataxó no Monte Pascoal. 2016. 524f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2016.

CARDOSO, T. M.; PARRA, L. B. Etnomapeamento e zoneamento agroextrativista das aldeias Pataxó do Monte Pascoal. Brasília: MMA/PNUD, 2008 (Relatório técnico).

CARVALHO, M. R. O Monte Pascoal, os índios Pataxó e a luta pelo reconhecimento étnico. Caderno CRH, Salvador, v. 22, n. 57, p.507-521, Set./Dez. 2009.

CARVALHO, M. R. Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico. Salvador: Dissertação de mestrado apresentada na UFBA, 1977.

CARVALHO, M. R. Pataxó - Luta por demarcações. Povos indígenas no Brasil. Instituto Sócioambiental, s/d. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/pataxo>. Acesso em: 20 mar. 2020.

FUNAI. Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Arágwaksã: Plano de Gestão Territorial do povo Pataxó de Barra Velha e Águas Belas. Brasília: FUNAI/CGMT/CGETNO/CGGAM, 2012.

FUNAI. Fundação Nacional dos Povos Indígenas. Relatório circunstanciado para a identificação e delimitação da Terra Indígena Comexatiba (Cahy/Pequi): Município de Prado (BA). Portaria no 1.455/PRES, de 29 de novembro de 2006.

GUEDES, I. S. Pataxó quer o seu território de volta: o Parque Nacional do Monte Pascoal como unidade de conservação e terra indígena. 2017. 39f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais e Humanidades). Universidade Federal de Minas Gerais. Belo Horizonte, 2017. Disponível em: <https://www.biblio.fae.ufmg.br/monografias/2017/TCC-IRAIA.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2021.

GRÜNEWALD, R. A. O Aldeamento, o Fogo e o Parque: Resistência Pataxó em Barra Velha. In: AGOSTINHO DA SILVA, Pedro Manuel et al. (Org.). Tradições Étnicas entre os Pataxó no Monte Pascoal: subsídios para uma educação diferenciada e práticas sustentáveis. Vitória da Conquista: Edições UESB, 2008, p.121-154.

IBDF. Instituto Brasileiro de Defesa Florestal. Plano de Manejo Parque Nacional de Monte Pascoal. S/d (t6op). Disponível em: <https://uc.socioambiental.org/arp/997>. Acesso em: 10 out. 2021.

LACERDA, A. P. C. T. Laços de amor e amizade: a família escrava em Serrinha. ANPUH – XXV Simpósio Nacional de História. Anais [...]. Fortaleza, 2009.

MAXIMILIANO, W. Viagem ao Brasil. Tradução de Edgar Süsskind de Mendonça e Flávio Poppe de Figueiredo. 2a Ed. Companhia Editora Nacional: São Paulo, 1958.

NASCIMENTO, Ibuí Souza. Caraíva Velha: a vila Caraíva como território Pataxó. 2017. 81 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura)–Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017a. Habilitação em Ciências Sociais e Humanidades. Disponível em: https://www.biblio.fae.ufmg.br/monografias/monografias_2017.htm. Acesso em: 12 dez. 2021.

PARRA, L. B. Práticas de mapeamento e territorialidades: Uma experiência entre os Pataxó do Monte Pascoal. 2016. 241f. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 2016.

PARRA, L. B.; CARDOSO, T. M. Etnomapeamento e zoneamento agroextrativista do complexo Aldeias-Parque Nacional do Monte Pascoal. Brasília: MMA / PNUD, 2008.

PATXYÓ, J. R. S. MANOEL SANTANA: a história de um herói Pataxó que lutou para a sustentabilidade do território e uma vida melhor para sua família e comunidade. 2022. 33f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena). Instituto Federal da Bahia, Porto Seguro, 2022.

PIRES, M. D'A. de A. B. A sobrevivência do povo Pataxó e a luta pela terra (aldeia Boca da Mata). 2020. 51f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Formação Intercultural Para Educadores Indígena, Habilitação em Língua, Artes e Literatura.) Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2020.

SAMPAIO, J. A. L. Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do Território Pataxó do Monte Pascoal. Cad. hist., Belo Horizonte, v. 5, n. 6, p. 31-46, jul. 2000.

SANTANA, C. P. Cantos tradicionais Pataxó na língua patxohã. 2016. 63 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Línguas, Artes e Literatura). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2016.

SANTOS, E. B. A história da demarcação da terra indígena Barra Velha. 2018. 48 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Matemática). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2018.

SANTOS, L. B. História do ponto de vista Pataxó: território e violações de direitos indígenas no extremo sul da Bahia. 2017. 74f. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura em Ciências Sociais e Humanidades). Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2017.

3.4

Samado Bispo dos Santos
– “Sirvo de adubo para esta
terra, mas dela não saio”

Jurema Machado de A. Souza

RESUMEN

En este artículo elaboro una narrativa biográfica sobre las actividades políticas del líder indígena Samado Bispo dos Santos, del Pueblo Pataxó Hãhãhãi. Esta narrativa se entremezcla con el proceso de resistencia para mantener la posesión de tierras amenazadas por los arrendamientos firmados por el Servicio de Protección Indígena y la lucha por recuperar el territorio tradicional del pueblo Pataxó Hãhãhãi. A partir de los recuerdos de uno de sus hijos, nieto, hermana y amigo, el objetivo de la narrativa es demostrar cómo la biografía de este líder revela aspectos fundamentales de la trayectoria histórica de este pueblo. El estudio incluye también al propio Samado, cuya narrativa revela que la comprensión de su papel en la lucha precede a su propia existencia material, revelada en la resistencia de los antepasados de su pueblo de origen, Pedra Branca, en el Recôncavo, al sur de Bahía.

PALAVRAS CLAVE

Pataxó Hãhãhãi
Biografía
SPI
Luchar por la tierra

RESUMO

Neste artigo, elaboro uma narrativa biográfica sobre a atuação política do líder indígena Samado Bispo dos Santos, do Povo Pataxó Hãhãhãi. Essa narrativa é entrecortada pelo processo de resistência para a manutenção da posse das terras ameaçadas pelos arrendamentos celebrados pelo Serviço de Proteção aos Índios, e pela luta para a reconquista do território tradicional do povo Pataxó Hãhãhãi. A partir das memórias de um de seus filhos, neto, irmã e amigo, o objetivo da narrativa é demonstrar como a biografia deste líder revela aspectos fundamentais da trajetória histórica desse povo. O estudo conta também com o próprio Samado, cuja narrativa revela que o entendimento sobre sua atuação na luta é anterior à sua própria existência material, revelada na resistência dos antepassados da sua aldeia de origem, Pedra Branca, no Recôncavo sul da Bahia.

PALAVRAS-CHAVE

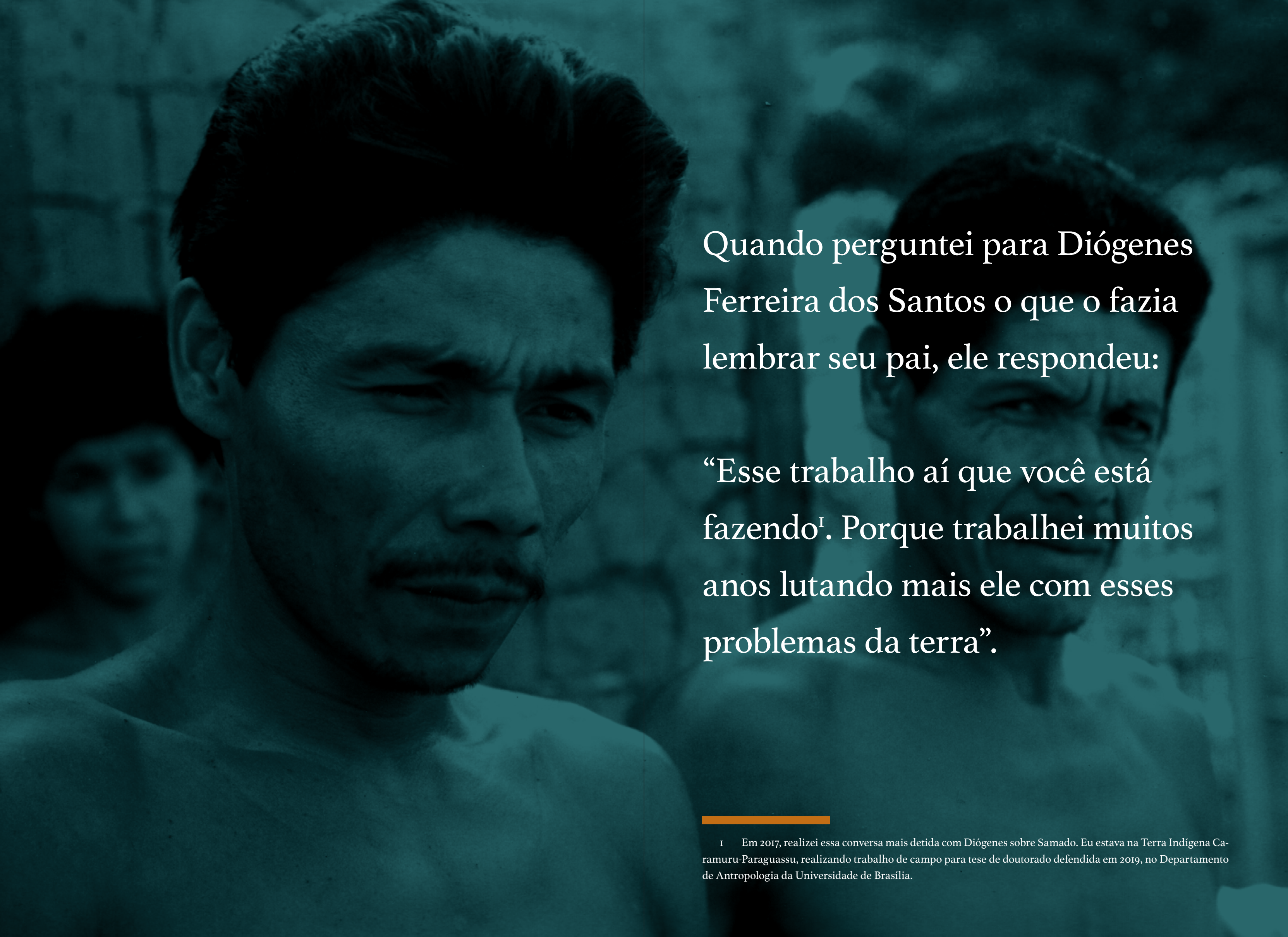
Pataxó Hãhãhãi
Biografia
SPI
Luta pela terra

ABSTRACT

In this article, I prepare a biographical narrative about the political activities of the indigenous leader Samado Bispo dos Santos, of the Pataxó Hãhãhãi People. This narrative is interspersed with the process of resistance to maintain possession of lands threatened by leases signed by the Indian Protection Service, and the struggle to regain the traditional territory of the Pataxó Hãhãhãi people. Based on the memories of one of his children, grandson, sister and friend, the objective of the narrative is to demonstrate how the biography of this leader reveals fundamental aspects of the historical trajectory of these people. The study also includes Samado himself, whose narrative reveals that the understanding of his role in the struggle precedes his own material existence, revealed in the resistance of the ancestors of his village of origin, Pedra Branca, in the Recôncavo south of Bahia.

KEY WORDS

*Pataxó Hãhãhãi
Biography
SPI
Fight for land*



Quando perguntei para Diógenes
Ferreira dos Santos o que o fazia
lembrar seu pai, ele respondeu:

“Esse trabalho aí que você está
fazendo¹. Porque trabalhei muitos
anos lutando mais ele com esses
problemas da terra”.

¹ Em 2017, realizei essa conversa mais detida com Diógenes sobre Samado. Eu estava na Terra Indígena Caramuru-Paraguassu, realizando trabalho de campo para tese de doutorado defendida em 2019, no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília.



Figura 1 — Samado na aldeia Panelão, em 1984
Fonte — Acervo de Hermano Penna.


Durante a nossa conversa, Diógenes, além de lembrar fatos marcantes da luta, também fez questão de enfatizar que, entre as coisas que Samado Bispo dos Santos mais gostava de fazer na vida, estava “trabalhar a roça, fazer festa de bumba, de samba, com gaita, e dar festa pra Santo Antônio”. Vez ou

outra, a narrativa de Diógenes sobre a luta, a guerra e a dureza da vida era entrecortada por uma memória de seu pai, sobre o qual, aos poucos, revelou um líder alegre e emotivo, “como são as pessoas que lutam por justiça. Samado era pelo que é certo”. Para a construção da biografia desse importante líder, foi necessário

entrecruzar memórias de pessoas muito diretamente ligadas a Samado dos Santos. A referência a ele costuma surgir em qualquer diálogo sobre a luta pela terra do Povo Pataxó Hãhãhã, portanto, como uma bricolagem, fui juntando trechos de entrevistas, conversas, notas de campo de anos de relação com o

povo. Contudo, como uma maneira de me sentir mais próxima de Samado, tentei estabelecer diálogos mais afetivos, e assim conversei diretamente sobre Samado com seu filho Diógenes dos Santos, seu neto Josivaldo dos Santos, sua irmã Justina dos Santos e seu fiel amigo de muitos anos, Domingos Oliveira.

introdução



Samado Bispo dos Santos talvez seja a figura mais emblemática da luta e da determinação do povo Pataxó Hãhãhã para reaver suas terras.

Os Pataxó Hãhãhã têm muitos líderes e mártires para reverenciar, no entanto, as referências mais recorrentes quando relacionamos palavras como luta e resistência, em lados opostos, mas complementares, são Samado e Bahetá.

O primeiro é visto como líder da resistência política e social; e a segunda, como resistência simbólica e cultural, já que foi a última capturada pelas frentes de atração do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e considerada a única falante da língua Hãhãhã.

DA PARTIDA DE PEDRA BRANCA, DAS PASSAGENS POR SANTA ROSA E SÃO BENTO, E A CHEGADA A RESERVA CARAMURU-PARAGUASSU

Como eu falei para a senhora aquele dia, que eu sou descendente de Pedra Branca. Agora, eu sou do pessoal mais velho mesmo. Quando eles saíram de Pedra Branca, vieram fazer aldeamento num lugar por nome de Santa Rosa. Bom, agora, de Santa Rosa, eu já sou filho de Santa Rosa. Já nasci e criei em Santa Rosa. Agora, o seguinte é que a minha avó falava que Pedra Branca... Vocês querem saber do... de algumas coisas que foram citadas, do acabamento de Pedra Branca?

O trecho acima, retirado de uma entrevista realizada por Maria Rosário Carvalho (UFBA) com o próprio Samado, lá nos idos de 1994, revelou uma memória prodigiosa e uma capacidade de se inserir na luta antes mesmo de possuir existência material no mundo. A Reserva Caramuru Paraguassu é um conjunto de lutas anteriores, pois “cada tronco que tem aqui trouxe uma história, e a rama espalhou na luta por essa reserva aqui”. O tronco de Samado era, pois, o do povo Kariri-Sapuyá de Pedra Branca, saídos do recôncavo sul da Bahia em inícios do século XX. Expulsos dali, quando o poder local não lhes reconhecia o direito às terras do antigo aldeamento de Nossa Senhora de Nazareth da Pedra Branca (Carvalho, 2022), e passou a persegui-los violentamente, os Kariri-Sapuyá ainda resistiram por cerca de 5 décadas. As famílias dispersas teriam fundado uma nova aldeia, desta vez, mais ao sudoeste da Bahia.

Quem fez a aldeia de Santa Rosa foram os índios que vieram de Pedra Branca pra cá por dentro do mato como ele contou aí. Quando chegaram nesse local, eles acharam que podia fazer aldeia ali. E aí fizeram aldeia e foi casando eles e foi crescendo mais. E quando eu me entendi por gente também, a aldeia tinha acabado, já estava no poder do tal Ramiro Tourino.

Samado completa para Maria Rosário que, de lá de Santa Rosa foram para uma localidade chamada São Bento, explicando que “lá não era aldeia, mas tinha muito índio”.

Em 1937, aproximadamente, ele e sua família receberam a notícia de que “saiu essa medição aqui no posto; correu a notícia pra lá que o exército tava medindo este posto”, contou-nos Justina dos Santos, irmã mais jovem de Samado, e companheira de toda uma vida. Samado teria dito à mãe, Antônia Bispo dos Santos, que estavam recrutando gente para trabalhar: “dizem que tão trabalhando, minha mãe, dizem que tão abrindo uma terra lá, que tão medindo, então vou pra lá, vou ganhar um dinheiro lá”.

Essa terra era a Reserva Indígena Caramuru Paraguassu, criada em 1926, em terras devolutas do estado da Bahia, mas demarcada entre 1936 e 1937, medição a que Samado referiu (Souza, 2019). Então, Samado viajou pra lá e trabalhou até que o exército lhe perguntara de onde ele era. Depois disso, ele foi buscar a família em São Bento.

Nessa época, o seu pai, Marcelino dos Santos, já havia falecido, e ele muito precocemente assumiu os rumos dos seus. Levou a mãe, os avós e irmãos (Bune e Justina) para uma área do Posto Paraguassu, que eles nomearam de “Entra com Jeito”, uma alusão às características do lugar: mata fechada com muita onça e sem qualquer trilha que lhe desse acesso.

Justina conta sobre o trabalho que tiveram para limpar um local para fazer a palhoça e abrir roça: “O SPI [Serviço de Proteção aos Índios] só apontou o local e deu alguma ferramenta. Os índios que fossem cuidar de abrir estrada e se cuidar pra lá”. E acrescenta:

Então ele quando nós entrou pra aqui, Curt veio e falou que ele viesse e que ele tava vindo pra aqui trazer presente pra dar aos índios, pra essa mata bruta, aí então, aqui não tinha estrada era uma arvoreda, ele tava ranchado (hospedado) na casa de Catarine e o irmão de Catarine”. Aí ele veio, né, foi buscar. Ele disse: os índios que você ver Samado, que é de lá, você vai trazendo. Ele foi lá e foi avisando o povo [os Kariri- sapuyá que estavam entre Santa Rosa e São Bento]. E aí o pessoal, os que vinha mais ele, voltava e buscava os outros até que ele foi trazendo nós aqui, todo mundo (Justina dos Santos).

O etnólogo Curt Nimuendaju permaneceu na Reserva Caramuru Paraguassu de 22 de setembro a 28 de novembro de 1938, quando observou o estado de abandono em que ela se encontrava e o que teria ensejado sua intrusão por parte da população



Figura 2 — Teodoro, filho de Samado, conhece em 2003 a Vila onde se localizou o aldeamento de Nossa Senhora de Nazareth da Pedra Branca

Fonte — Acervo de Jurema Machado

regional¹. Justina conta que ele trouxe 21 indígenas de São Bento – “o pessoal de Pedra Branca” – para o Caramuru. Os demais, os próprios parentes se encarregavam de ir buscando, principalmente Samado.

Como o “Entra com Jeito” era muito distante da sede, Samado ia de quinze em quinze dias buscar “farinha, um pouquinho de sal, um pouco de café pra minha mãe, açúcar, a carne bem pouca também – porque não aguentava, ele sozinho não aguentava trazer, né? Mas a nossa vida era comer peixe, caça, como a gente já tava acostumado”.

¹ Carta encaminhada por Curt Nimuendaju ao Diretor do Museu Goeldi, Carlos Estevão de Oliveira, datada de Ilhéus, BA, 8 de dezembro de 1938.

A CORAGEM E O ENCANTO QUE SEGURAM OS TIROS

Samado não passou pelos bancos escolares, nem por qualquer educação formal. “O que ele tinha era memória”, orgulha-se Diógenes, que complementa: “um homem destemido, não tinha medo de falar nada com ninguém. Um homem bom de lutar”.

Ao longo da pesquisa de campo, escuto muitas referências a certas características mágicas e de encanto que possuíam Samado e sua irmã Justina, as quais teriam agido de maneira fundamental na sua trajetória, na capacidade de se articular e defender-se do inimigo. “Samado não era qualquer um”, me diz Domingos de Oliveira, morador da aldeia do Panelão, fundada por Samado na Reserva Caramuru-Paraguassu. Foi Samado quem conduziu a família de Domingos (mãe e irmãos) até as terras da reserva, e em troca receberia sua lealdade na luta.

Samado tinha as conclusões dele bem tratada, tinha o ritual dele. Se ele tava na frente de uma pessoa assim, quando via, ele já tava lá na frente. Uma pessoa assim, que sabia cuidar. Morreu porque Deus levou e nosso pai tupã quis ele lá com ele, mas que ele foi uma pessoa bem preparada, foi (Domingos Oliveira).

Muito emotivamente, e quase enunciado como discurso, Domingos conta que as habilidades de Samado extrapolavam a explicação natural da vida na terra. Certa vez, em uma das retomadas na aldeia do Panelão, ainda nos anos 1980, Samado e seus liderados desciam a serra empunhando uma bandeira do Brasil, quando encontraram uma trincheira de pistoleiros, que começaram a atirar de imediato. Conta-se que o indígena teria tomado a frente do grupo e todas as balas foram desviadas. Quando pergunto a Domingos a que ele atribuiu esse e outros ocorridos semelhantes, obtenho a seguinte resposta:



Figura 3 —
Aldeia do Panelão, 1984. Samado, Diógenes, Roque e família

Fonte —
Acervo de Hermano Penna

Em primeiro lugar nasceu a força dele. Um brasileiro legítimo desse país. A primeira força de Samado é essa aí. O senhor que lutou por todo mundo. O brasileiro legítimo que ele era, o grande indígena. Samado foi um guerreiro lutador pra ver os indígenas no lugar merecido. O senhor da terra (Domingos Oliveira).

Josivaldo dos Santos, neto de Samado, diz que a maior lembrança de seu avô foi do dia que ele selou dois animais, um burro e uma égua, e pediu para Roque, seu filho e pai de Josivaldo, que permitisse ao menino, à época com 14 anos de idade, acompanhá-lo em uma empreitada. O ano era 1997 e os Pataxó Hãhãhã estavam envolvidos nas retomadas de cinco fazendas ocorridas nos dias posteriores ao assassinato de Galdino Jesus dos Santos². Seguiram montados pela estrada que desemboca em Pau Brasil, “onde só passava gente de fazendeiro que tivesse arma e quisesse caçar e matar índio”. Quando chegaram à área onde se situava a fazenda do invasor Durval Santana, se depararam com o primeiro impedimento: uma fila de homens armados olhava e inspecionava quem passasse. Samado disse ao neto “Vamos!”, os pistoleiros os olharam “de cima abaixo e mandaram a gente passar”. Seguiram viagem em paz até o Caramuru, quando encararam mais uma trincheira. “Nessa vez, eles já começaram a atirar à distância. Meu avô aproximou o animal dele do meu de um jeito que passou o braço em mim. Abaixamos a cabeça e passamos por todos sem nada de mal acontecer. Eu tremendo de medo”.

Dentre essas cinco retomadas, está a fazenda Paraíso, do invasor Marcus Vinícius, notório inimigo dos Pataxó Hãhãhã, que no terceiro dia de retomada encheu uma caminhonete de homens armados e foi tentar afugentar os indígenas. “Eles não sabiam que a gente tinha dançando Toré a noite toda, e que quando o dia amanheceu, tinha três cobras esmagadas debaixo dos nossos pés, e ninguém tinha percebido”, me disse, certa vez, Edna dos Santos, Edinha, sobre esse mesmo dia. Marcus Vinícius e seus pistoleiros encontraram os indígenas “preparados” e deram meia volta na estrada.

Essa “preparação”, segundo Domingos, “é de pessoas que tem dentro de suas orações, que deus deixou pra usar na hora necessária”. Josivaldo diz que o avô tinha uma inteligência especial, a qual morreu com ele:

² Em 1997 ocorreu, em Brasília, a violenta morte do índio Galdino, incendiando vivo por jovens da classe média alta de Brasília – onde se encontrava para tratar de assuntos indígenas, e que o teriam confundido com um mendigo.





Figura 4 — Diógenes (em primeiro plano) e Roque, filhos mais velhos de Samado Santos, Panelão, 1984
Fonte — Acervo de Hermano Penna

“Não ensinou a ninguém e ninguém também nunca aprendeu”.

“Se não fosse essa preparação os índios não teriam mais nada!”, me diz Diógenes, ao retomarmos a conversa sobre seu pai.

Naquele tempo [no tempo que ainda estavam no Entra com Jeito], não tinha justiça, a justiça era daqueles homens grileiros, que antes chamava pistoleiro. Ele tinha uma área de terra no Entra com Jeito, e tinha lá nesse trecho, era major Liberato, Leonildo, Pedro leite, Luís Nogueira, que era o chefe das pistolagem, ele era morador, prefeito de Pau Brasil, que chamava Santa Rosa, e aí começaram a perseguir, ele saiu tinha ainda o SPI no Rio. Várias viagens ele fez para o SPI no Rio. Mas naquele tempo quem valia era quem tinha dinheiro. Ele acabou saindo daí e indo pra Maxakalis, não ficou lá muito tempo não, depois ele voltou de novo... (Diógenes dos Santos).

Quando “Entra com Jeito” já estava pronta, os arrendamentos corriam soltos nas terras da Reserva

Caramuru-Paraguassu. Samado e a família enfrentavam a cobiça dos invasores, que não cansavam de expandir seus limites para dentro das posses dos indígenas. Ciente de seus direitos e cansado de apelar para a chefia interna do Posto Indígena, Samado viajou algumas vezes para o Rio de Janeiro para denunciar, junto à sede do SPI, a invasão das terras. A primeira viagem ao Rio – para a qual caminharam até o norte de Minas e de lá conseguiram carona – não resultou em muita coisa. Samado então resolveu tentar a sorte na terra do povo Maxakali, pois sabia que Telesforo Martins Fontes³ havia ido para lá quando saiu da Reserva Caramuru-Paraguassu. Todavia, não encontraram Fontes e permaneceram pouco tempo em Minas, pois souberam que as coisas na reserva teriam acalmado e com isso resolveram retornar. Não tardou e as perseguições recomeçaram, com roças e palhoças queimadas e intimidações com o uso da força policial. Samado, mais uma vez, parte com destino ao Rio de Janeiro, em companhia de sua esposa Zeferina Maria

³ Notório funcionário do Serviço de Proteção aos Índios, Telesforo Martins Fontes foi dos primeiros sertanistas do SPI. Atuou na Reserva Caramuru-Paraguassu desde a sua fundação até 1937.

Ferreira – mãe de 7 dos seus 8 filhos – deixando os dois filhos mais velhos, Diógenes e Roque, aos cuidados dos irmãos Bune e Justina.

Eu andava nas costas de finado Bune. De lá a gente já veio pra cá para o Caramuru, saindo do Entra com Jeito pra cá, mas, olhe, meu pai viajava pro Rio, deixou roça, tudo plantando. Finada Justina e finado Bune, cansamos de dormir no mato. Tinha um cachorro que a gente precisava amarrar a boca pra não latir porque eles passavam ali caçando a gente. Aí nós não suportou mais, pra que não acontecesse uma coisa mais pior, deles matarem a gente, fomos de novo pra Maxakalis. Eles quando voltaram do Rio, meu pai e minha mãe, já acharam a gente lá. Quando voltou a gente já veio pro mundo novo, de lá nós fomos pra um local, no Caramuru mesmo, de frente, uma serra, e nós fomos trabalhar de contrato. Nós trabalhava pra um homem chamado Dino, fazendeiro. Depois o Dino vendeu pra Basto Rebouças (Diógenes dos Santos).

O INCANSÁVEL E TEIMOSO INDÍGENA E AS REPRESÁLIAS DO INIMIGO

As famílias indígenas viram-se obrigadas a trabalhar para terceiros dentro de suas próprias terras. Os arrendatários, que se julgavam proprietários, negociavam livremente as terras, passando para filho, vendendo para amigo, e dispoendo da mão de obra indígena como bem lhes servisse. Porém, Samado se negava à subordinação e frequentemente constrangia os invasores cobrando-lhes pagamentos para fazer cerca, abrir roças, cuidar de animais, e por cumprimento de acordos entre eles realizados, como, por exemplo, “deixar as roças dos índios em paz em troca de trabalho”.

Nossa maior perseguição aconteceu quando o velho Bastos vendeu pra Jenner [Jenner Pereira Rocha]. Paremos de trabalhar, mas a gente tinha coisa pra se alimentar bem. Juntou Jenner, Luis noqueira, José Brasileiro, que chefe da sede aí no Caramuru., e um dia chegou três policiais, um chamava Normando, outro chamava agora me passou... Aí chegou 3, meu pai tava dentro de casa, pegou pelo braço e levou lá pro terreiro e falou “tira a bagagem de vocês daí desse rancho, que era de palha, e tacou fogo, queimou. Aí nós foi juntar tudo que tinha,

era umas 2h da tarde. Eu tenho o documento que a terra era de meu pai. Aí nós desceu, nós tinha 60 cabeças de ovelha, tinha porco, galinha, guiné, tinha tudo, foi morrendo. Aí nós veio praqui, ali na aldeia velha, que tava na mão do velho Mamédio [referindo-se à mudança para o Panelão]. A gente chegou e veio morar num lugar ali embaixo, a gente chegou ajeitou tudo, abriu manga, plantou tudo. Aí queriam tomar de novo. Aí nós foi em Brasília (Diógenes dos Santos).

Mais uma vez, Samado viajou para buscar seus direitos, mas desta vez o destino já era Brasília, a nova capital federal, e local da sede do novo órgão indigenista recém-criado pela ditadura militar, a Fundação Nacional do Índio, que substituiu o Serviço de Proteção aos Índios – SPI. Samado, que nessa viagem já foi acompanhado por Diógenes, trouxe na bagagem um documento encaminhado ao chefe José Brasileiro, que ordenava que Samado Santos e família fossem realocados nas suas terras. Diógenes descreveu a ira de José Brasileiro quando eles lhe entregaram o documento. No mesmo momento, voltaram e refizeram a casa. Contudo, a vingança dos poderosos não tardaria, e, com quinze dias, dois policiais e um sargento chegaram à roça para comunicar que Samado e Diógenes deveriam se apresentar ao Capitão Pinheiro⁴, que estava em Pau Brasil. Chegando lá, ficaram presos por 6 dias, até que foram conduzidos para o Reformatório Krenak⁵.

Chegamos e ficamos uma noite preso em Belo Horizonte, depois descemos pra Krenak. Lá em Krenak ficamos preso mesmo, prisão desgraçada. Nós preso a noite na cela mesmo. Quando era de manhã tirava pro café e depois nós ia pra um brejo batendo aqui, dentro da lama plantando arroz. Nós saía dessa lama, eu como gostava jogava futebol, ia brincar, e meu pai nunca pegou bola nem de gude. Passamos 18 dias em Krenak preso,

⁴ Capitão Manoel Pinheiro, da Polícia Militar do Estado de Minas Gerais, responsável pelo Reformatório.

⁵ O Reformatório Agrícola Indígena Krenak foi um “centro de recuperação” de indígenas mantido pela ditadura militar no município de Resplendor (MG). Começou a funcionar em 1969, em uma área rural, dentro do Posto Indígena Guido Marlière. Para maiores informações, ver: A Ordem a se preservar: a Gestão dos Índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak, de José Gabriel Corrêa. Dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Museu Nacional/UFRRJ, sob orientação de Antônio Carlos de Souza Lima. 2000.

plantando arroz, capinando, limpando milho... (Diógenes dos Santos).

Na lista de detenções do Reformatório Krenak, no Anexo 4 da dissertação de José Gabriel Corrêa (Corrêa, 2000), encontrei os nomes de Diógenes Ferreira dos Santos e Samado Bispo dos Santos, enviados pelo Cap. Pinheiro em 07 de janeiro de 1970. O motivo constante para a prisão é “desentendimentos com o chefe”.

Não é mesmo de estranhar que José Brasileiro não fosse “engolir a seco” o documento dos seus superiores sobre a posse de Samado, e que certamente se articulava com os invasores interessados para a vingança. Era de pleno conhecimento dos indígenas a relação promíscua que o chefe de posto estabelecia com os invasores, valendo-se de benefícios vários em troca da defesa das posses dos fazendeiros. Aliado a isso, o momento histórico era propício para criminalizações de toda ordem, camufladas por argumentos como “desordem”, “baderna” etc. Diógenes e Samado saíram do presídio indígena em 21 de fevereiro, 45 dias após terem sido presos.

Minha mãe foi em Brasília com finado Roque, e depois de 18 dias veio autorização pra gente, a ordem veio pra soltar a gente. Chegou a carta e o sargento disse que a gente tava liberado. Pegamos o trem, e depois chegamos em Ilhéus, o delegado da policia federal tinha uma intimação que Mamédio [fazendeiro invasor para o qual Samado e família haviam trabalhado] já tinha mandado que nós era invasor. No outro dia, nós sentou com o delegado mais o Mamédio, que ficava dizendo que nós era invasor da terra dele, “Eu quero minha terra desocupada”, gritava Mamédio. O delegado disse “agora conte seu caso Samado. “Ô, seu Mamédio, o senhor sabe que nós fez uma cerca e o senhor não me pagou. Aquela mata que nós derrubou, você me pagou? Seu Mamédio, tudo que foi feito lá dentro foi feito por nós”. “É, mas vocês invadiu”. O delegado da Polícia Federal falou que a terra não era de Idalina, não era de Mamédio, não era de ninguém, era pra usufruto dos índios. “Seu Samado, vá lá pra dentro”. Voltamos. Aí ficaram dizendo assim que não era aldeia, não sei o que (Diógenes dos Santos).



Figura 5 — Samado e Diógenes. Aldeia do Panelão, 1984
Fonte — Acervo de Hermano Penna

A prodigiosa memória que Justina dos Santos possuía era tão encantadora quanto a sua força e segurança. A vida desses dois irmãos foi muito entrelaçada por admiração e confiança mútua, mesmo com os 10 anos

que os separava geracionalmente: “Samado foi meu pai, irmão e compadre”. Entre todas as conversas que mantive com Justina, em nenhuma delas a expressão “Samado, meu irmão” deixou de aparecer.





Figura 6 — Dona Justina. Mundo Novo (Antiga Faz. Paraíso), 2005
Fonte — Acervo de Jurema Machado

Samado! Quando ele pegou na luta dessa terra aqui dentro. Ele tinha dois filhinhos quando pegou nessa luta dessa terra. E aí dessa ocasião pra cá, ele correu porque o tenente Anselmo ia matar o pessoal lá, os índios que tavam mais Zé Caboclo, ia matar tudo. Ele correu mais o finado Vini, foi pra Minas de pé pra pedir socorro. Aí que quando ele foi lá, ele foi no Rio, quando ele chegou em Minas não topou Fontes. Aí a mulher dele telefonou. Ele foi então pensando que Fontes estivesse lá, porque Fontes tinha saído daqui na época da revolta e tinha ido pra lá, né? Ele tava trabalhando na terra pra não entregar a terra ao fazendeiro. Então foi quando ele [Fontes] foi pra Minas, ele foi tomar conta lá do posto de Maxakali. Quando Samado foi lá ele tava no Rio, aí Samado falou pra mulher dele, aí ela foi e telefonou pra ele, ele disse: Gertrudes, Vargas disse: você pode ir rompendo que eu vou mandar a comissão, e aí foi quando eles voltaram. Ele voltou pra trás [Samado], mas o finado Gino. Repare bem, Samado e Gino! Voltou pra trás! Quando eles chegaram aqui a Comissão chamada já ia chegando lá fora, em Itajú, na sede né? O tenente Anselmo já estava em Itajú tomando umas cachaça pra vim matar os índio, mas quando ele veio já tinha chegado Barrada mais o Pinto Coelho e dona Clotilde, a mulher de Barrada. Dois homem que vieram e duas mulher. E então Pinto Coelho foi chegando e perguntou a mulher que tomava conta da sede, disse: Onde é que tem aqui uns índio que diz que tá preso? Ela disse: aí nesse quarto. E o tenente Anselmo foi pra rua tomar uma cachaça, pra quando chegar matar eles tudo. Aí ele foi, meteu a chave, destrancou e soltou os índio.

Ele disse “Samado também não vai ficar porque é gente como Amaro, ele é sobrinho do finado Amaro”. Desse dia pra cá, deu no meio desse pessoal pra tomar as fazenda dos índio, e ele [Samado] caiu fora lá do Rio, viajou muito, a gente ficava se escondendo pelo mato, nós ficava sempre se escondendo por essas pedras, esses morro que tem por aí, dentro das mata, aquelas matona ainda. Pra comer nós ia roubar no nosso terreiro mesmo, aí buscava um arroz que ficasse lá, um pouco de feijão, matar um pinto por lá pra poder ter..., os cachorro nós pegava amarrava a boca com cipó pra num latir. Era uma coisa séria, foi feio, foi feio. Nós aqui güentou muita

coisa. Meu irmão não podia mais aprumar aí porque o dia que ele chegou a gente tava sem esperar, quando ele deu fé, de manhã cedo antes dele levantar, já foi chegando Leonídio, que era o jagunço de Liberato; foi chegando Leonídio e Paulo e o Bernardo. Eles já foi chegando assim com os pé na porta. Minha cunhada levantou e disse: o que é assim? Ele disse: cadê Samado? Ela disse assim: Não tá aqui não. Aí ele foi e respondeu: pode falar que eu tô aqui, aí ele levantou. Quando ele saiu eles tavam tremendo na porta. Ele [Samado] disse: entra pra dentro. Eles entrou e sentou. “Zeferina [esposa de Samado], faz um café e dá a esses homem aí”. Queriam matar ele! Aí foi e disse: Samado, muito obrigado, Samado, eu não vim aqui pra conversar contigo não, nós viemo mandado pra nós chegar te topar, só foi te enxergar e te derrubar, mas não. Também tomaram café e viajaram. Depois, de outra vez, eles tornaram a vim de novo aí deram em cima dele toda vida, aí ele corria, ia embora tal e nós ficava escondido pelos mato até quando ele aparecia de novo e então nessa luta a gente correu daqui muitas vezes, a gente foi pro lado de Caraíva, ia pra lá perto de Barra Velha – não é morar, passear né? Porque a gente ficava seis meses, voltava pra aqui de novo (Justina dos Santos).

As posses que Samado resistia duramente para manter foram fundamentais para a luta que viria depois. A reação indígena ao esbulho foi coletivamente organizada em finais dos anos 1970, e iniciada em 1982 em forma de retomadas. Samado começou o processo de “juntar o povo” mais uma vez – como fizera antes quando trouxe as famílias de São Bento – visando impedir a completa intrusão do território e tentando reverter a dispersão que ocorria desde as últimas décadas. Em 1982, a mobilização indígena culminou com a retomada de 1.200 ha – Fazenda Lucas –, simbolicamente localizada na região do Mundo Novo, sede do PI Paraguassu. A Fazenda São Lucas era de propriedade de Jenner Pereira da Rocha, conhecido grileiro e inimigo de Samado, que mandava atear fogo nas suas roças, e que teria também sido um dos articuladores da sua prisão no Reformatório Krenak.

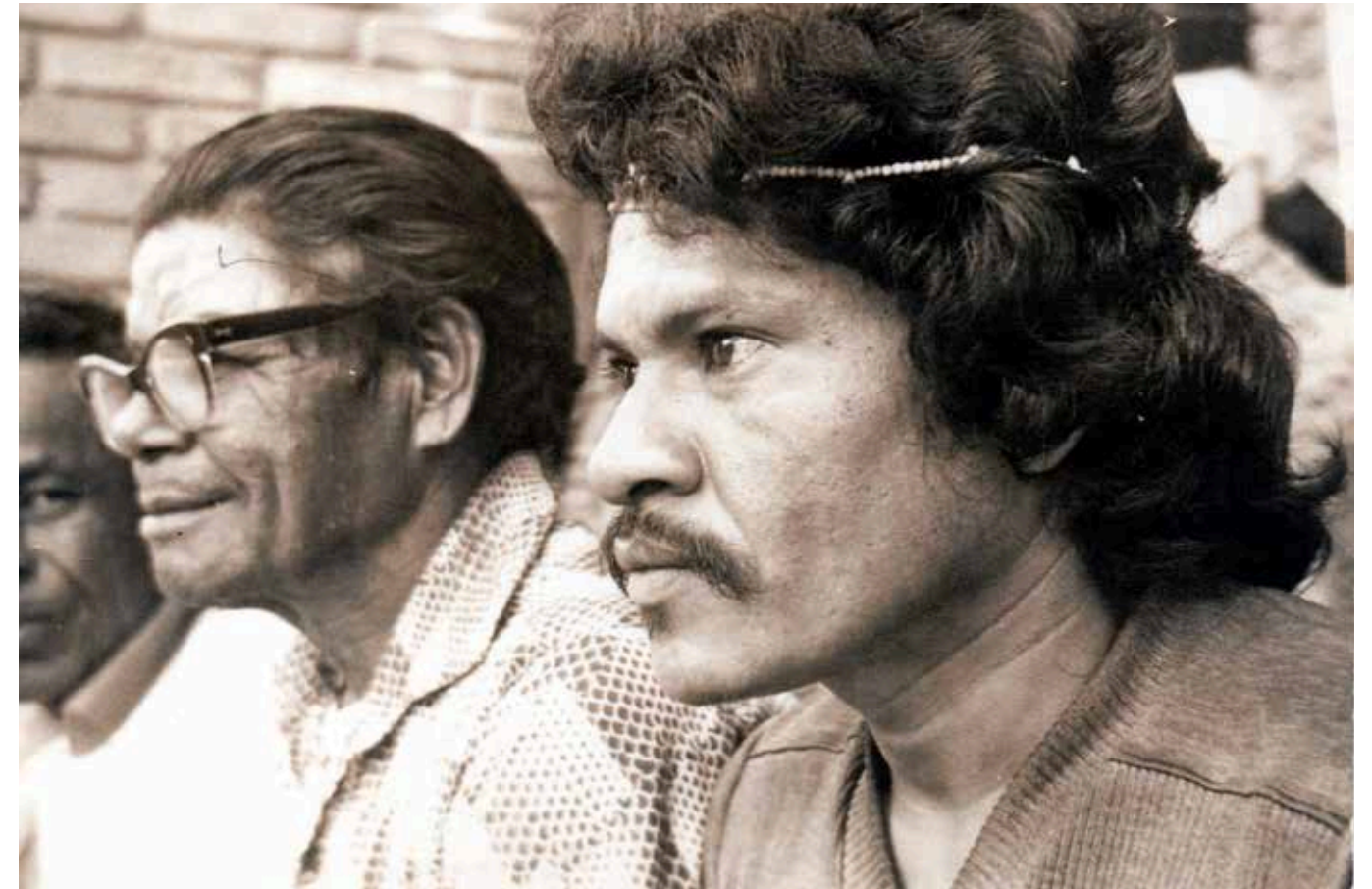


Figura 8 — Nailton Muniz (em primeiro plano) e Samado Santos
Fonte — Acervo de Maura Titiá

A DETERMINAÇÃO EM FAZER VALER O DIREITO À TERRA: LUTA SE INTENSIFICA

A mobilização mais ampla se iniciou em 1978, quando Samado se dirigiu mais uma vez à sede da Funai para reclamar sobre as terras invadidas da reserva. Nessa mesma ocasião, encontrou o tio Ursulino Fernandes e o tupinambá Nailton Muniz. Então, perceberam que estavam ali para um mesmo fim: fazer voltar os parentes à reserva. De volta a Pau Brasil, Samado procura Nailton e Higino, tio de Nailton, os quais residiam com suas famílias no povoado de Palmira, próximo a Itajú do Colônia, e se dirigiu à sede do Posto de Itajú, na tentativa de mobilizar os “descendentes dos índios do mato”. Lá encontrou a velha índia Bahetá, e Maura Titiá, que tomou o ímpeto de garantir a ação pelos lados de lá.

Segundo Diógenes, Antonio Carlos Magalhães, na época governador do estado da Bahia, teria feito, inicialmente, vistas grossas à retomada da São Lucas para se vingar de Jenner por motivo que Diógenes não reconhece. “Depois foi que ele viu que o movimento ia se ampliar, foi que começou a agir contra os índios”.

A ameaça de pistoleiros e o desprezo dos regionais em relação aos indígenas eram tão ostensivos, que a Polícia Militar da Bahia instalou dois postos no local. Obviamente, a presença da PM baiana tinha por objetivo impedir o avanço dos indígenas com novas ocupações. “A polícia baiana é anti-índio”, afirma Diógenes.

Ainda em maio de 1982, a Funai passa a ser porta-voz das propostas do estado da Bahia e dos fazendeiros. Propuseram uma troca: os indígenas saíam da área retomada, da reserva, e receberiam uma outra terra. Ocorria que as terras que estavam sendo oferecidas pelo estado eram federais, a Reserva Biológica de Una, do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF)⁶. Graças às pressões de Samado e outros líderes, a proposta não foi adiante. Em 08 de setembro de 1982, uma segunda proposta foi apresentada em audiência entre a Funai e o Instituto de Terras da Bahia - INTERBA⁷. A Funai queria

6 Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), entidade autárquica que era integrante da administração descentralizada do Ministério da Agricultura. Criado por Decreto-Lei 289, de 28 de fevereiro de 1967. Extinto pela Lei 7.732, de 14 de fevereiro de 1989.

7 Órgão em regime de programação especial da administração central-

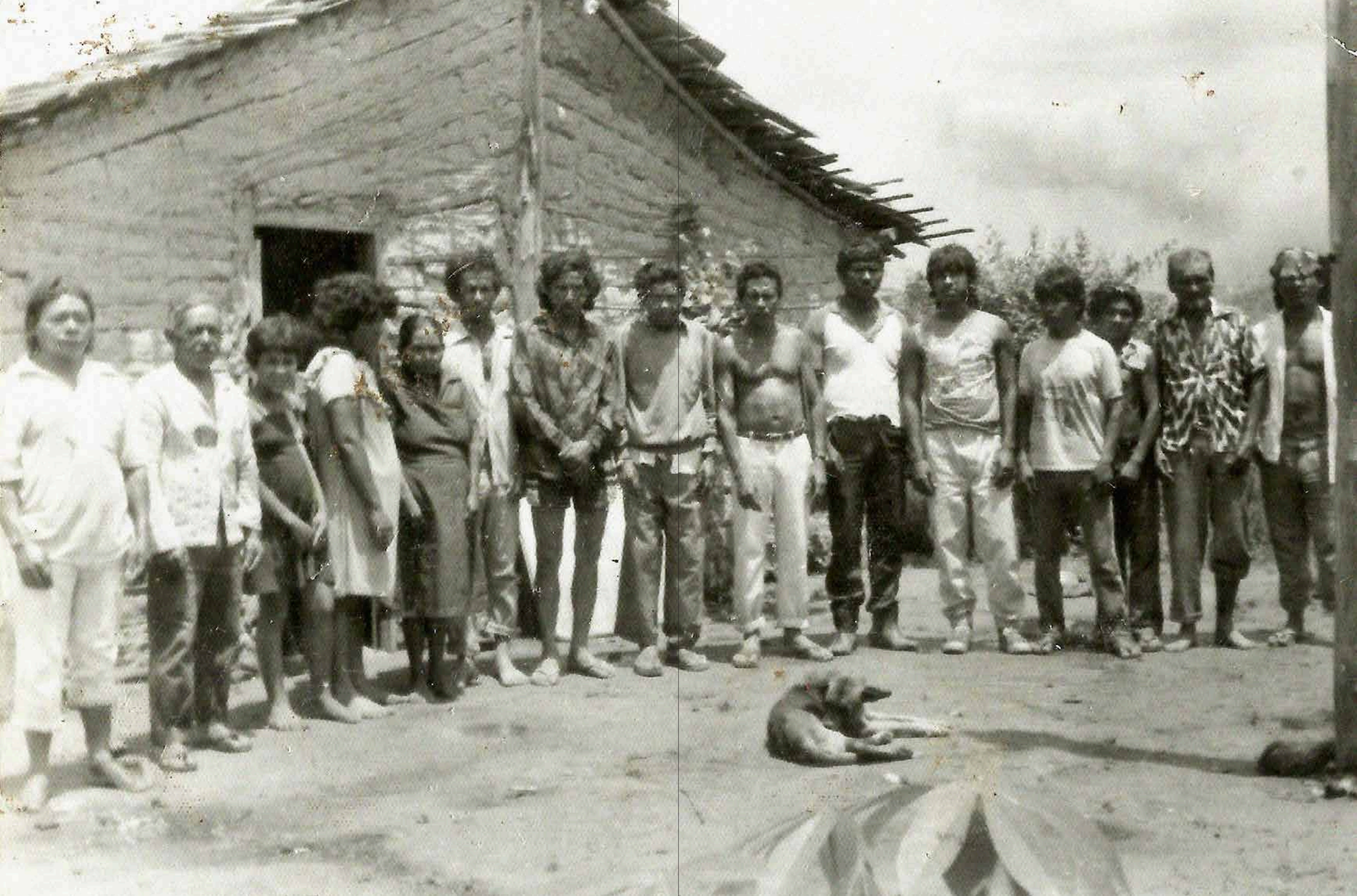


Figura 7 — Reunião do "grupo de luta pela terra", com Samado ao centro
Fonte — Acervo de Maura Titiá

De volta ao PI Paraguaçu

Transferidos arbitrariamente e ilegalmente pela Funai, dia 4 de outubro do ano passado, do Posto Indígena Paraguaçu para a Estação Experimental de Almada, os índios Pataxó-Hã-Hã-Hãe, liderados pelo cacique Nelson Saracura, prometeram retornar às suas terras até o dia 20 de dezembro. Esse era o prazo final que eles concederam para que a Funai honrasse o compromisso de resolver a questão da posse das terras, envolvendo mais de 300 fazendeiros que invadiram a área dos Postos Indígenas Caramuru e Paraguaçu. A Funai não resolveu problema algum. E os índios voltaram a suas terras no município de Pau Brasil, Sul da Bahia, cumprindo a promessa com quase duas semanas de antecedência.

Auxiliados por integrantes da Sociedade Brasileira de Indigenismo (SBI), os Hã-Hã-Hãe alugaram caminhões e kombis para transportar a mudança, numa audaciosa operação que durou três dias. Dois fatores pesaram na decisão dos índios de não esperar até 20 de dezembro. O primeiro foi a concessão da liminar, pela juíza Anna Maria Pimentel Tristão, da 2ª Vara da Justiça Federal de Brasília, ao mandado de segurança impetrado pelos líderes Hã-Hã-Hãe. Higino Francisco Muniz, Samado dos Santos e Luis Alberto Ferreira dos Santos, contra o presidente da Funai, coronel Paulo Moreira Leal. (A liminar, que impugnou o ato da transferência dos Hã-Hã-Hãe

sil. Os fazendeiros redobram suas ameaças, sempre insuflados pelo governador Antônio Carlos Magalhães, com quem mantiveram seguidos encontros nesse período. O grau de assistência do Governo baiano aos fazendeiros chegou ao ponto de Magalhães tornar-se porta-voz do grupo. Foi ele, por exemplo, quem se encarregou de anunciar a contratação de dois novos advogados para a inglória causa dos invasores: Josaphat Marinho e Pacífico Ribeiro.

Pintar a sinistrose exigida para o momento ficou por conta do procurador geral do Estado da Bahia, Paulo Spinola Pereira. Em radiograma que passou para o ministro do Tribunal Federal de Recursos, Jarbas Nobre - o mesmo que cassou a liminar da juíza Anna Maria Tristão - o procurador não economizou chavões tipo "barril de pólvora" e "pescadores de águas turvas para descrever a situação criada no Sul da Bahia depois da volta dos Hã-Hã-Hãe. "... sente-se - dramatizou Spinola Pereira - de maneira muito clara, a presença e a atuação malsã dos que estão tentando fazer surgir um cadáver, o primeiro cadáver, que sirva de bandeira para uma luta inglória, o começo, quem sabe, de uma Canudos moderna".

COMUNISTAS, CLARO

Foi este tipo de argumento -



Líderados por Nailton, Samado e Higino, eles permaneceram na terra e garantiram a volta de seus irmãos ao PI Paraguaçu

que considera os índios incapazes de pensar e agir por conta própria - que levou o ministro da Justiça, Ibrahim Abi-Ackel, a buscar um bode expiatório para o conflito, brandindo a Lei de Segurança Nacional. Dia 12 de janeiro, Ackel enviou expediente ao Departamento de Polícia Federal, determinando a instauração de inquérito para apu-

rar "as responsabilidades pelo incitamento dos índios na invasão" da ex-fazenda São Lucas.

Antes que a Polícia Federal tivesse tempo de acionar seus agentes, já o governador da Bahia tinha encontrado os culpados. "Foram os comunistas", proclamou o trêfego Antônio Carlos Magalhães. Ao mesmo tempo, porém,

uma fonte do Ministério da Justiça se apressava em dizer que o inquérito não iria adiante, por causa do "envolvimento de policiais federais e funcionários graduados da Funai" no suposto incitamento.

Quarenta e seis anos antes, o comunismo também foi usado como pretexto pelo então governador da Bahia, Juraci Magalhães, para mandar 200 soldados invadirem o Pos-

Imagem 9 — Jornal Porantim de 1983

Fonte — Acervo do CIMI Itabuna

6.500 ha, mas o Estado da Bahia oferecia 2.200 ha. no município de Wenceslau Guimarães. Nesta reunião, os indígenas não estavam presentes, e quando tomaram conhecimento da proposta apresentada pela FUNAI em nome deles, recusaram-na inteiramente, assim como a transferência para Wenceslau Guimarães.

Em matéria da Folha de São Paulo, de 13 setembro de 1982, Samado e outros líderes afirmam não querer a transferência. Os indígenas também foram levados para ver 16 ha na aldeia de Coroa Vermelha, município de Santa Cruz da Cabrália, Bahia. A proposta foi igualmente recusada.

A quarta e última proposta do Governo da Bahia, que foi apresentada pela Funai, tratava-se de uma

izada, que estava diretamente subordinado à Secretaria da Agricultura, e tinha a finalidade de executar a política estadual de disposição de terras públicas. Criado pela Lei nº 3.255 de 15 de maio de 1974. Após várias reformulações, foi extinto com a Lei 7.435, de 30 de dezembro de 1998. Atualmente, o órgão estadual que gere as terras do Estado da Bahia é a Coordenação de Desenvolvimento Agrário - CDA, vinculada à Secretaria de Desenvolvimento Rural. Em relação ao INTERBA, a CDA tem muito menos recursos e autonomia.

transferência temporária para o Centro de Estação Experimental de Almada, a 25 km de Ilhéus: 130 ha de terra não cultiváveis, onde os indígenas viveriam às custas da Funai até o término das eleições. Após isso, voltariam para a reserva. O ano de 1982 era de eleições diretas para governador, após a instalação da ditadura militar. Antônio Carlos Magalhães, já em segundo mandato indicado pelos militares e referendado pela Assembleia Legislativa do Estado, primeiro em 1970 e depois em 1978, almejava fazer sucessor nas eleições diretas. Mas o movimento dos indígenas representava óbices ao seu projeto, já que ele contava com a força e apoio dos fazendeiros da região sul. Assim, a proposta da transferência temporária para Almada foi parcialmente acatada. Algumas famílias para lá se mudaram, entretanto, Samado, assim como Maura Titiá, Nailton Muniz e seu tio Higino Muniz negaram a transferência e resistiram na Fazenda São Lucas, o que foi fundamental para garantir a posse e a continuidade da luta para a ampliação do território, levada a cabo nas décadas subsequentes.

ato final

A retomada da São Lucas deu início a um processo jurídico que durou 30 anos até seu julgamento final no Supremo Tribunal Federal. Foi só em 2012 que os Pataxó Hãhãhã puderam expulsar seus invasores e opressores definitivamente. Samado já não vivia mais entre eles, ou melhor, como os indígenas gostam de referir: "ele já havia encantado". No entanto - e como por encanto mesmo - sua imagem esteve presente no dia do julgamento da Ação de Nulidade de Títulos, naquele 02 de maio de 2012, quando dezenas de Pataxó Hãhãhã vestiam camisas com sua foto, onde atrás lia-se "Sirvo de adubo para essa terra, mas dela não saio". Essa frase foi dita por Samado em uma das inúmeras vezes em que tentaram negociar suas terras e fazê-lo desistir de seus direitos.

Roque, Diógenes, Elita, Laura, Gerosina, Antonio, Teodoro foram os filhos que Samado teve na sua união com Zeferina. Da sua união com outra companheira, Zinha, nasceu Idaci, conhecida como Pouran. Melancolicamente, encerrei minha conversa com Diógenes, ao pé da aldeia velha do Panelão, com ele dizendo: "Samado morreu em Eunapólis, à míngua, por não ter tido assistência devida da Funai. Na época, não teve medicamento para ele, morreu de tuberculose, devia ter uns 80 anos por aí, assim. Era meio velho o meu pai".

Samado morreu em 9 de setembro de 1998.

referências bibliográficas

CARVALHO, Maria Rosário G. de. Trajetórias e Histórias Insurgentes: os Kariri-Sapuyá da Pedra Branca, Recôncavo Sul Baiano. Salvador: Edufba, 2022.

CORRÊA, José Gabriel. A Ordem a se preservar: a Gestão dos Índios e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak. 2000. 216f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.

SOUZA, Jurema Machado de A. Souza. Os Pataxó Hãhãhã e as Narrativas de Luta por Terras e Parentes no Sul da Bahia. 2019. 369f. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade de Brasília, Brasília, DF.

4

Protagonismo

4.1

(Re)enquadramentos de memórias Xakriabá: os regimes de uso da terra e o exercício do *Chefe dos Caboclos* Jerônimo no século XX

Ana Flávia Moreira Santos¹
Amanda Jardim²

¹ Professora Associada do Departamento de Antropologia e Arqueologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFMG
Contato __ anaflaviam.santos@gmail.com

² Doutoranda em Antropologia pela UFMG | PPGAn
Contato __ jardim.am@gmail.com

RESUMEN

Este artículo analiza las ambigüedades presentes en las memorias del Cacique Jerônimo, registradas en diferentes contextos de investigación. Líder del Terreno dos Caboclos durante la primera mitad del siglo XX, antes de la demarcación administrativa de las Tierras Indígenas Xakriabá, actuó en un escenario en el que los regímenes de uso de la tierra se basaban principalmente en la inversión en mano de obra y en la preocupación por el mantenimiento de un patrimonio común. En Santos (1997a), las narrativas atribuyen al cacique cierta condescendencia en relación a la concesión de derechos de uso de la tierra a los bahianos. En otra situación etnográfica, marcada por registros familiares, se presenta la trayectoria del jefe, destacando su empatía y hospitalidad en la acogida de forasteros (Jardim, 2022). Hemos intentado destacar la complejidad del trabajo de encuadramiento de la memoria, analizado en un doble contrapunto, abarcando las transformaciones históricas y las situaciones etnográficas que dan lugar a las narraciones. Por último, mostramos cómo las memorias y sus encuadres arrojan luz sobre los procesos de territorialización que atravesaron el Terreno dos Caboclos, vistos como temporalidades que se comunican entre sí, y en su carácter disarmónico e inacabado.

PALABRAS CLAVE

Xakriabá
Memoria
Biografías
Jerônimo Seixas Ferro

RESUMO

Este artigo analisa as ambigüedades presentes nas memórias sobre o exercício do *Chefe dos Índios* Jerônimo, registradas em diferentes contextos de pesquisa. Líder no *Terreno dos Caboclos* durante a primeira metade do século XX, período anterior à demarcação administrativa das Terras Indígenas Xakriabá, atuou em um cenário em que os regimes de uso da terra davam-se principalmente a partir do investimento no *trabalho* e da preocupação com a manutenção de um patrimônio comum. Em Santos (1997a), as narrativas atribuem ao *chefe* uma certa condescendência em relação à concessão de direitos de uso da terra aos *baianos*. Em outra situação etnográfica, marcada pelo registro familiar, a trajetória do *chefe* é apresentada destacando sua empatia e hospitalidade em *agasalhar os de fora* (Jardim, 2022). Buscamos enfatizar a complexidade do trabalho de enquadramento da memória, analisado em um duplo contraponto, abarcando as transformações históricas e as situações etnográficas que dão ocasião às narrativas. Mostramos por fim, como as memórias e seus enquadramentos iluminam os processos de territorialização que atravessaram o *Terreno dos Caboclos*, vistos como temporalidades que se comunicam, e em sua natureza desarmônica e inacabada.

PALAVRAS-CHAVE

Xakriabá
Memória
Biografias
Jerônimo Seixas Ferro

ABSTRACT

This article analyzes the ambiguities present in the memories of Chief Jerônimo recorded in different research contexts. A leader in the Terreno dos Caboclos during the first half of the 20th century, before the administrative demarcation of the Xakriabá Indigenous Lands, he worked in a scenario where land use regimes were based mainly on investment in work and concern for the maintenance of a common patrimony. In Santos (1997a), the narratives attribute to the chief a certain carelessness in relation to granting land use rights to the baianos. In another ethnographic situation, marked by family stories, the chief's trajectory is presented, highlighting his empathy and hospitality in welcoming outsiders (Jardim, 2022). We seek to emphasize the complexity of the work of framing memory, analyzed it in a double counterpoint, encompassing the historical transformations and the ethnographic situations that give rise to the narratives. Finally, we show how memories and their frameworks shed highlight on the territorialization processes that crossed the Terreno dos Caboclos, seen as temporalities that communicate with each other, and in their disharmonious and unfinished nature.

KEY WORDS

Xakriabá
Memory
Biographies
Jerônimo Seixas Ferro

introdução

Muito embora a memória se configure como objeto de estudo antropológico, ela só se tornou um tema de interesse teórico e etnográfico em um período mais recente, precisamente quando o encanto do culturalismo caiu por terra e deu-se uma guinada no enfoque teórico da “tradição”¹, não mais percebida como um elemento da “cultura”, e sim como prática, como ação (Goody *apud* Fabian, 2010, p.16).

Para compreendermos a dimensão da tradição como prática, é preciso refletir de forma mais detida sobre a memória coletiva e as memórias individuais.

¹ Fabian (2010), em um exercício de recuperar a trajetória conceitual da “memória” na disciplina antropológica, a partir de suas próprias memórias, considera que, até o fim do século XX, a antropologia – e em especial a antropologia cultural americana – não tratava com a devida importância questões relativas aos feitos da memória, aos atos de recordar ou esquecer.

Para Portelli (2006) a memória coletiva não deve ser notada como algo construído quase que espontaneamente, o que ocultaria o empenho dos indivíduos na sustentação e perpetuação de memórias locais e familiares, não necessariamente convergentes em uma memória unívoca ou “oficial”. Tampouco as memórias se produzem de forma homogênea, sem divergências e fissuras, sendo internamente divididas, ideológica e culturalmente mediadas (Portelli, 2006). Ainda, as memórias podem passar um longo tempo confinadas ao silêncio, sem virem à esfera pública, em cenários de intenso enquadramento de memórias coletivas mais fortemente instituídas (Pollak, 1989). Essas memórias, nomeadas subterrâneas, não estão necessariamente fadadas ao esquecimento por se posicionarem à margem ou em subalternidade em relação àquelas ditas “oficiais” ou “verídicas”. Através da transmissão oral, resistem em lembranças transmitidas “no quadro familiar, em associações, em redes de sociabilidade afetiva e/ou política” (Pollak, 1989, p.9).

Portanto, a imagem construída por um grupo ou indivíduo acerca de um evento ou personalidade histórica não necessariamente se conforma às definições compartilhadas coletivamente em quadros de histórias e memórias instituídas oficialmente. Isso não indica sua insignificância. Pelo contrário, revela um potencial objeto de investigação, já que as memórias são atravessadas por “valores disputados em conflitos sociais e intergrupais” (Pollak, 1992, p. 204).

Propomos, neste artigo, tomar como objeto de análise justamente as contradições e ambivalências que

atravessam uma série de imagens, relatos e fragmentos biográficos que giram em torno da trajetória e do exercício da autoridade pelo *Chefe* Jerônimo Seixas Ferro. Embora sua biografia não tenha constituído o foco de nossas pesquisas de mestrado, a *persona* de Jerônimo é referida, em nossas monografias como em outros trabalhos etnográficos (Santos, 2010, por exemplo), como o *último chefe geral* do *Terreno dos Caboclos*², com uma atuação marcante na gestão do uso da terra, em período anterior à instalação do posto indígena da FUNAI e à instituição administrativa da primeira Terra Indígena Xakriabá. Sua figura, além de suscitar composições mnemônicas ambíguas e contraditórias por parte dos interlocutores² de nossas pesquisas, aciona um imaginário ambivalente em torno da figura dos *chegantes*, das relações entre *caboclos* e *baianos*, e dos regimes de disposição de direitos ao uso da terra no *Terreno dos Caboclos*.

Nossa proposta se afasta, porém, do interesse em inventariar relatos descolados de seus contextos de narração e de subjetividades, com vistas à instituição de uma história única e cumulativa acerca de Jerônimo ou dos Xakriabá, projetada desde uma memória coletiva espontânea e coesa. Assumimos que o trabalho organizador das reminiscências mnemônicas é do(a) narrador(a) e

¹ Os termos grafados em itálico constituem nomes, expressões, ideias e conceitos enunciados por nossos interlocutores de pesquisa e de amplo compartilhamento entre os Xakriabá nas situações etnográficas delineadas.

² A quem gostaríamos de agradecer imensamente, nas pessoas de Emílio Lopes de Oliveira e Ercina Oliveira (*in memoriam*) (Santos, 1997a), e de José de Souza Freire (Jardim, 2022), pela disposição em nos ceder entrevistas e colaborar de múltiplas formas na construção de nossas pesquisas.

do(a) etnógrafo(a). Logo, cabe a nós realizar o esforço de compreender as intencionalidades (conscientes ou não) que levaram à construção de narrativas divergentes sobre Jerônimo ao longo dos processos históricos, tendo em nosso horizonte de análise os posicionamentos e interesses dos(as) narradores(as) em produzir relatos específicos no decurso de nossas interações de pesquisa, que distam 25 anos uma da outra. Essas interações serão consideradas enquanto situações etnográficas, noção por meio da qual pretendemos, juntamente com Oliveira (2013, p. 230),

recuperar o etnógrafo enquanto um efetivo ator social, localizando-o dentro de uma rede de relações de força e de sentido, em que o campo do observado e do registrado irá depender de opções realizadas em múltiplas escalas e contextos, operando em reação às expectativas e iniciativas dos indígenas e dos demais atores igualmente presentes no processo de realização de uma etnografia.

Procuramos, assim, explicitar as condições que envolveram a produção de nossos dados etnográficos, tomando em linha de conta da análise que

[as] falas e ações indígenas que o etnógrafo tende a considerar como “dados” independentes da sua presença e retirados sistematicamente de um estoque supostamente finito de tradições, são o resultado mais visível de um trabalho conjuntural de produção de enunciados e gestos (Bensa, 1998, p. 48).

O esforço de compreensão exige igualmente o recurso a escalas e temporalidades distintas de análise. Narrativas e memórias lidas a partir das situações singulares ensejam um novo olhar sobre os processos de territorialização³ que atravessaram o *Terreno dos Caboclos*, incidindo na formação de distintos regimes de uso da terra. Ao retomá-los, propomos um entendimento que também se distancia das periodizações rígidas e linearmente encadeadas, lendo as mudanças desde a perspectiva da microhistória, que “faz aparecerem, por trás da tendência geral mais visível, as estratégias sociais desenvolvidas pelos diferentes atores em função de sua posição e de seus recursos respectivos, individuais, familiares, de grupo, etc.” (Revel, 1998, p. 22).

Antes de prosseguir é preciso que situemos, em termos geográficos, o território Xakriabá, historicamente conhecido como *Terreno dos Caboclos*. Ele está localizado no Norte mineiro, entre os Rios Peruaçu, Itacarambi e São Francisco, na área de transição entre os biomas Cerrado e Caatinga, conhecida como Mata Seca. Atualmente é composto por duas terras indígenas, incidentes nos municípios de São João das Missões e Itacarambi – TI Xakriabá,

3 “Territorialização remete a amplos processos de reorganização social que, fundados no estabelecimento de uma conexão entre sujeitos sociais e um segmento espacial, implicam: 1) na criação de uma nova unidade social e no surgimento de uma identidade étnica diferenciadora; 2) na constituição de normas e instrumentos políticos especializados; 3) na redefinição do controle social sobre terra, recursos ambientais e trabalho; 4) na reelaboração da cultura e de sua relação com o passado. [...] Ao falarmos em territorialização estamos nos remetendo não às territorialidades específicas, circunstanciais e muitas vezes antagônicas, mas a processos políticos complexos, ocorrido em várias escalas e movido por atores dirigidos por interesses e ideologias distintas e mesmo contraditórias” (Oliveira, 2022, p. 17).

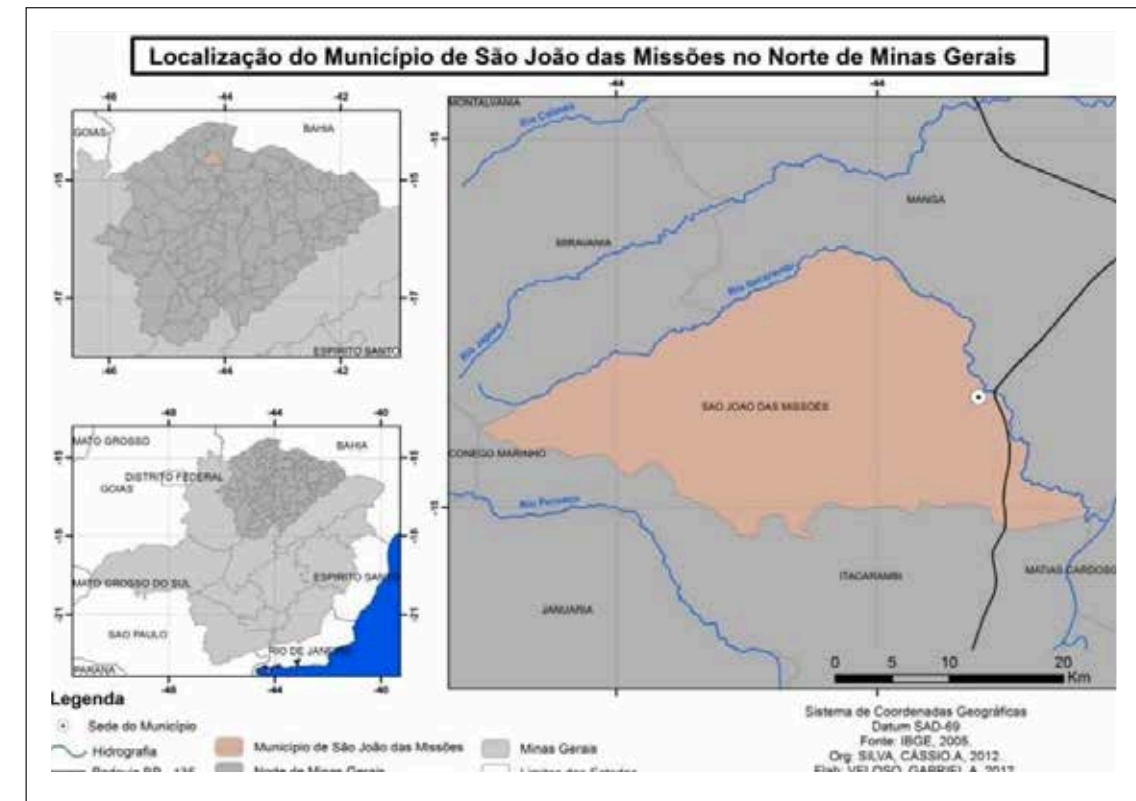
homologada em 1987, – TI Xakriabá Rancharia, homologada em 2003 –, e por duas glebas contíguas a estas, identificadas pela FUNAI em 2014 como parte das terras de ocupação tradicional do grupo, porém ainda não declaradas (Instituto Socioambiental, sd). Os mapas a seguir situam esse conjunto territorial, cujas áreas encontram-se em fases distintas do processo administrativo de regularização fundiária de terras indígenas.

Os primeiros resultados do censo de 2022 indicaram 8.941 pessoas residentes nas terras indígenas homologadas em São João das Missões e Itacarambi (IBGE, 2022), o que já faz dos Xakriabá o mais numeroso povo indígena em Minas Gerais⁴.

Avancemos na compreensão do território como categoria colonial, percebendo-o como terras e recursos ambientais integrados a uma fronteira econômica sob interveniência de agentes externos, mas também como unidade social atravessada por conflitos interfamiliares e/ou intergrupais, em que comunidades morais e políticas são feitas e refeitas constantemente (Comerford *et al*, 2015). A seguir, apresentaremos nossas situações etnográficas, não com o propósito de localizar nossas circunstâncias de pesquisa para anotá-las sob um “uso retórico do contexto” (Revel, 1998), mas como cenários comunicativos densamente atravessados por relações intersubjetivas (pesquisadoras-pesquisados); pela performance, ou não, da fronteira étnica; pelo cuidado, por parte

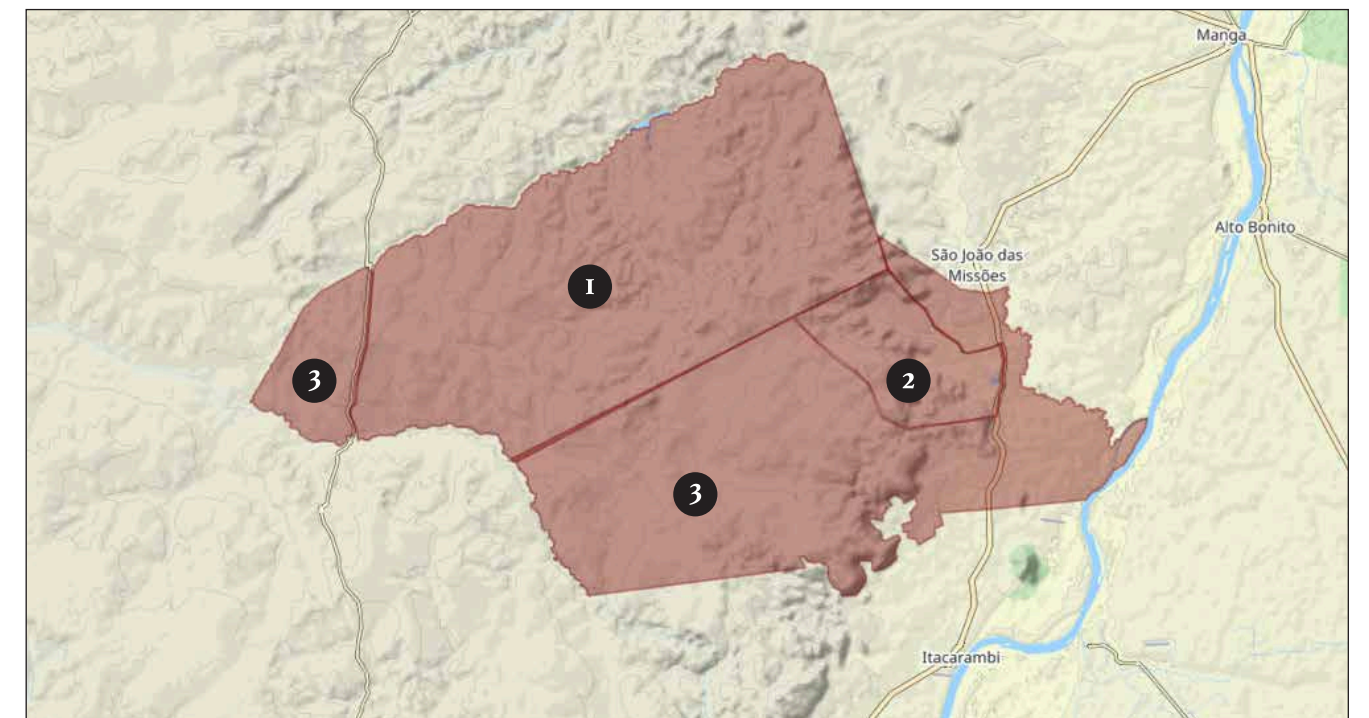
4 Como parte do território encontra-se em processo de regularização, não podemos tomar esse número como expressando a população total do povo indígena Xakriabá, pois há que se considerar pessoas, famílias e comunidades que não se encontram situadas nas duas TI's homologadas.

Localização do Município de São João das Missões no Norte de Minas Gerais



Fonte — Silva, 2014

Terra Indígena Xakriabá - Áreas homologadas e identificadas



Fonte — Adaptado pelas autoras a partir de mapa disponibilizado na Plataforma Terras Indígenas – Mapas, da Associação Nacional de Ação Indigenista – ANAI (<https://anaind.org.br/mapa/>)

- Legenda —
- 1 — Terra Indígena Xakriabá, homologada em 1987, com 46.415 ha
 - 2 — Terra Indígena Xakriabá de Rancharia, homologada em 2003, com 6.798 ha
 - 3 — Terra Indígena Xakriabá, identificada em 2014, com 43.357 ha

dos interlocutores, em apresentarem harmonias familiares ou posicionamentos em diálogos internos. A isso tudo se soma a ação do tempo, que remodela ou faz emergir memórias, elemento primordial de nosso artigo.

“ÍNDIOS DE VERDADE?": UMA SITUAÇÃO ETNOGRÁFICA PERMEADA POR CONFLITOS, PELA SUSPEIÇÃO E PELA AFIRMAÇÃO ÉTNICA XAKRIABÁ

Santos (1997a) resumiu o argumento central de sua dissertação de mestrado nos seguintes termos: durante as décadas finais do século XX, a instituição político-administrativa de uma terra indígena no *Terreno dos Caboclos* e o reconhecimento oficial de parte de seus moradores como indígenas implicaram em um intenso processo de reformulação simbólica quanto aos significados atribuídos ao pertencimento àquele território, ensejando a conformação de uma fronteira étnica, individualizadora dos Xakriabá enquanto unidade social e política.

A autora (Santos, 1997a) recupera esse processo, atravessado por acirradas disputas territoriais e violências diversas cometidas contra os indígenas. Os conflitos se intensificaram a partir da década de 1960, quando a Ruralminas⁵, no contexto da Ditadura Civil-Militar, deu início à discriminação de terras

5 A Fundação Rural Mineira - Colonização e Desenvolvimento Agrário - Ruralminas foi criada em 1966, encarregada de executar ações relativas à legitimação da propriedade, discriminação de terras devolutas e desenvolvimento agrário no estado de Minas Gerais. Entre 1967 e 1969, começa a atuar na região em que se insere o território Xakriabá (Santos, 1997a).

compreendidas no *Terreno*, classificadas como “devolutas” pelo Estado de Minas Gerais. A iniciativa, deflagrada no bojo de um projeto de desenvolvimento⁶, potencializou as grilagens de terras. Para defender o que entendiam ser um patrimônio indiviso dos chamados *caboclos*, representantes de moradores do *Terreno*, liderados por Manoel Gomes de Oliveira⁷ (*in memoriam*), viajaram até Brasília e passaram a demandar da FUNAI o reconhecimento como indígenas e a proteção do território. Um posto da FUNAI foi instalado na aldeia Brejo do Mata-Fome em 1973. Porém, a relutância do órgão em demarcar a terra para os Xakriabá, tidos como “remanescentes” ou “misturados”⁸; e a continuidade da ação da Ruralminas, regularizando pretensas propriedades fundiárias em meio ao avanço da grilagem, acirram as disputas em torno desses dois projetos de futuro.

6 PLANOROESTE, que objetivava transformar o Noroeste mineiro no principal centro fornecedor de produtos agropecuários ao mercado consumidor criado com a construção de Brasília (Santos, 1997a).

7 Em 1969, Laurindo Gomes de Oliveira e Manoel Gomes de Oliveira, mais conhecido como Rodrigo, deram início a um novo ciclo de viagens em *busca de providências*, chegando até ao órgão indigenista (Santos, 1997a). Em 1974, em eleição promovida pela FUNAI, Rodrigo se tornou o primeiro Cacique Xakriabá, função que desempenhou até o seu falecimento, em 2003. Apesar de emergirem questionamentos políticos à liderança de Rodrigo em diversos contextos, ele gozou de grande autoridade e prestígio junto aos Xakriabá e é tido como um herói na busca pelo reconhecimento étnico e pela regularização da TI Xakriabá.

8 Como em outros casos de povos indígenas situados em áreas de colonização antiga, os Xakriabá enfrentaram, na reivindicação pelo reconhecimento étnico, a relutância do órgão indigenista, expressa em demandas por “provas” da condição indígena - como a prática do Toré, tradição dos antigos que passou a desempenhar a função de diacrítico, mediante performances preparadas para a arena pública (ver, acerca do caso Xakriabá, Santos, 1997a, Capítulo 3).

As cadeias de transmissão das terras griladas se renovaram, contando com a participação direta de políticos locais e de grupos armados - cujos membros eram, em parte, amealhados entre moradores do *Terreno*. Somente em 1979 a primeira terra indígena xakriabá foi demarcada, e o perímetro compreendeu apenas parte do território historicamente delineado pelo *Terreno dos Caboclos* (Santos, 1997a). Em meio a um contexto de crescente violência e escassez de terras para plantio, parte dos Xakriabá se articulou ao movimento indígena e indigenista, e desde o final da década de 1970 um grupo de lideranças passou a estar em contato próximo com o Conselho Indigenista Missionário (CIMI)⁹. Desse grupo despontou Rosalino Gomes de Oliveira¹⁰ (*in memoriam*) como articulador da *luta pela terra* em parte significativa da área demarcada. Nos anos 1980, o grupo liderado por ele promoveu *mutirões* de roças coletivas, estrategicamente colocadas em terras conflituadas (Santos, 1997a; Ribeiro, 2006).

9 O Conselho Indigenista Missionário (CIMI) é um órgão vinculado à Igreja Católica. Teve uma atuação importante na conformação do movimento indígena na década de 1970, com posicionamento crítico à política indigenista oficial (Oliveira, 2014). A respeito da atuação do CIMI entre os Xakriabá, ver Santos (1997a).

10 Rosalino Gomes de Oliveira tornou-se um líder fundamental para os Xakriabá, e é hoje um mártir. Sua liderança ganhou expressão na década de 1980, vindo a ser reconhecido, na época, como Cacique. Rodrigão e Rosalino possuíam orientações diferentes sobre a condução da luta, que, em parte, refletiam divergências entre os mediadores mais próximos, respectivamente FUNAI e CIMI. Para ver mais a respeito: Santos (1997a, Capítulo 5) e Marcos (2006).

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO
 ELOY FERREIRA DA SILVA
 Estado de Minas
 13 / 02 / 87
 PAG. 19

EM 13.02.87 P. 19

Três índios e um posseiro mortos na Reserva Xacriabá

Pistoleiros armados invadiram reserva indígena dos Xacriabás, no município de Itacarambi, Norte de Minas, e morreram três índios e uma outra pessoa. A invasão, na Aldeia Santa Cruz, ocorreu às 01h hora da madrugada de ontem e, segundo essas informações, obtidas no Conselho Indigenista Missionário (Cimi), foi comandada pessoalmente pelo fazendeiro Francisco Amaro. Ele, 15 pistoleiros e alguns posseiros mataram os índios Rosalino Gomes de Oliveira, José Teixeira Xacriabá e Manoel Fiúza da Silva, que faleceu a caminho do Hospital de Itacarambi.

No confronto entre índios e pistoleiros morreu também o antigo posseiro Agenor Nunes Macedo que, segundo o Cimi, foi expulso da reserva pelos índios em abril de 85, quando prestava seus serviços ao prefeito de Itacarambi, José Ferreira de Paula. Saiu gravemente ferido a esposa do índio Rosalino, Anísia Fiúza da Silva.

Um dos mortos, Manoel Fiúza, foi alvejado por um pistoleiro conhecido como Alfredão, em maio do ano passado, e ainda estava se recuperando dos ferimentos. O comandante da chacina, Francisco Amaro, pernambucano, proprietário em Manga, invadiu as terras indígenas em junho de 86, construiu uma casa onde vendia bebidas alcoólicas e era frequentada pelos pistoleiros da região, comandados por Alfredão. Em setembro do ano passado, em atrito entre índios e posseiros, o fazendeiro Francisco Amaro perdeu seu sobrinho, Francisco Quezede, que participava do ataque aos índios comandado por Alfredão.

Ainda segundo o Cimi, Rodrigo, o cacique da aldeia, e Rosalino já estavam ameaçados de morte por Francisco Amaro, caso fossem a Itacarambi por qualquer motivo. A Polícia Federal permanecia na área nesta ocasião - outubro de 86. Logo após a sua retirada, em 27 de novembro, Francisco Amaro entrou na ladeia atirando em animais e assustando algumas mulheres que estavam próximo do rio xacriabá. Dois índios avisaram à Polícia Federal, mas segundo Fábio Alves dos Santos, do Cimi, o fazendeiro não foi sequer molestado.

“O fazendeiro Francisco Amaro se vangloria de sua impunidade na região”, segundo o Cimi, “resguardando-se em seu irmão que é advogado em Manga e Januária”. Fábio Alves considera a retirada dos posseiros da área indígena como “imperativo urgente”, sob pena de



Rosalino Alves de Oliveira, morto no ataque dos pistoleiros



O fazendeiro Amaro comandou

agravar os atritos na região, podendo resultar em mais mortes. Os índios Xacriabá não aceitam mais acordo com os posseiros e, segundo alegam, alguns trabalhadores estão sendo instigados por grilheiros para permanecerem na reserva.

Os posseiros acampados no distrito de Sumaré resolveram, em reunião realizada anteontem, permanecer na área indígena. Só sairão de Itacarambi se forem removidos para a fazenda Ressaca, no município de Manga, cuja desapropriação, já assinada pelo presidente da República, está sendo contestada pelos proprietários, famílias Haas e Klabin, na Justiça.

No acordo firmado entre posseiros e índios, sob a intermediação de uma comissão formada por representantes do Incra, Funai, Ruralminas e Setas, ficou estabelecido que os posseiros sairiam da área a partir desta última segunda-feira. Eles seriam removidos para a área do Projeto Jaíba, onde teriam emprego fixo nas obras do projeto desenvolvido pela Fundação Rural Mineira - Ruralminas.

Terminado o acordo, alguns posseiros resistiram em sair da área, alegando que possuíam rebanho bovino. O Incra, ainda intermediando o conflito, propôs alugar um pasto e colocar o gado pertencente a todos os posseiros, que ficariam sob os cuidados de uma ou duas famílias, remuneradas pelo órgão.

A verba destinada a indenizá-los já está de posse do Incra em Minas Gerais. Sua liberação depende apenas da avaliação das benfeitorias de oito das 89 famílias existentes na área de conflito. No início desta semana, uma comissão de posseiros,

acompanhada do presidente do Sindicato Rural de Itacarambi, esteve com o bispo de Januária, Dom Anselmo Muller, para comunicar a sua decisão de não abandonar a reserva indígena.

Segundo informações da Ruralminas, a área da Jaíba está preparada para receber os posseiros, faltando apenas negociar com o Incra e a Secretaria do Trabalho e Ação Social alojamentos para que possam se instalar provisoriamente.

Ontem, a Assessoria de Imprensa do Incra disse que o órgão “esgotou as suas propostas para solucionar o problema de Xacriabá. A situação saiu da esfera fundiária para se situar no campo policial e cabe à Polícia Federal manter a ordem na região”.

O Comando do 10.º Batalhão da Polícia Militar de Montes Claros, chefiado pelo tenente Reis, se deslocou para Itacarambi ontem pela manhã e solicitou reforço da Polícia Militar em Januária, que também já está na área indígena.

Reportagem do jornal O Estado de Minas notícia, em 13/02/1987, os assassinatos do líder Rosalino Gomes de Oliveira e dos indígenas José Teixeira e Manoel Fiúza.

Fonte — Centro de Referência Virtual. Acervos de Instituições/CEDEFES - Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva/. Arquivo Hemeroteca (39).

https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=crv_indigena_acervosinstitucioes&pagfis=152738

Estado de Minas 9/4/87

CENTRO DE DOCUMENTAÇÃO
ELOY FERREIRA DA SILVA
ESTADO DE MINAS
09/04/87
PAG. —

TFR mantém Amaro na prisão por genocídio

Em decisão considerada histórica em Brasília, o Tribunal Federal de Recursos (TFR) manteve ontem a prisão preventiva do grileiro Francisco de Assis Amaro, considerado a Justiça Federal competente para julgar os 13 indiciados pela chacina do dia 12 de fevereiro na Reserva Xacriabá, em São João das Missões, município de Itacarambi, no Norte de Minas, e qualificou o crime como genocídio — uma decisão inédita na história da Justiça brasileira.

Acolhendo manifestação do ministro Assis Toledo, que na última reunião pediu vista do processo, a 3.ª Turma do TFR decidiu por unanimidade que o assassino dos índios xacriabás, Rosalino Gomes de Oliveira, José Pereira de Santana e Manoel Flúza da Silva — mortos pelo grupo de Amaro na madrugada do dia 12, durante uma invasão da reserva — é crime de genocídio, previsto em tratado internacional firmado pelo Brasil em 1956, e que os indiciados pelo delegado federal Agílio Monteiro Filho visaram a extinção, no todo ou em parte, de grupo étnico existente no País.

“Com esta decisão” — disse em Belo Horizonte o coordenador do Conselho Indigenista Missionário, Fábio Alves dos Santos — “a Justiça começa a resgatar uma dívida histórica da sociedade brasileira para com os povos indígenas. Dos 7 milhões de índios na época da conquista portuguesa, apenas 220 mil ainda resistem. Em Minas, particularmente, a violência contra os índios foi brutal”.

Com prisão preventiva decretada pelo juiz federal Eustáquio Nunes Silveira, da 4.ª Vara-MG da Justiça Federal, Amaro, um cearense de 48 anos, há 25 em Minas Gerais, está preso na Superintendência de Polícia Federal de Belo Horizonte desde o dia 22 de fevereiro, dez dias após a invasão da reserva e o fuzilamento que, além da morte dos três in-

dios, fez ainda outras duas vítimas, um pistoleiro do grupo de Francisco Amaro, que caiu morto durante o fogo cruzado, e a índia Anísia Nunes de Oliveira, ferida durante o tiroteio.

Contratado pela família do grileiro — dono de uma das maiores fortunas da região, o ex-presidente da seção-regional da Ordem dos Advogados do Brasil, Ariosvaldo Campos Feres, entrou com recurso no TFR requerendo a concessão de habeas-corpus a seu cliente e arguindo a competência da Justiça Federal para levar os assassinos a júri. A Justiça Federal — argumentou o advogado — era incompetente para a decretação da prisão do grileiro, ação que caberia ao juiz de Januária, comarca do local do crime. Por unanimidade, acompanhando o voto do relator ministro Nilson Naves e acolhendo parecer do subprocurador da República Marcen Pinto, os ministros do TFR reafirmaram as informações prestadas pela 4.ª Vara-MG e entenderam que a chacina ocorreu em decorrência do interesse dos assassinos de se apropriarem das terras dos xacriabás — caracterizados como bens pertencentes à União — e de ter resultado em crime previsto em tratado internacional firmado pelo Brasil — prática de genocídio —, evidenciando a competência da Justiça Federal.

“O resultado do recurso — afirmou em Brasília o assessor jurídico do Conselho Indigenista Missionário, Paulo Machado Guimarães — fixa um marco histórico nas decisões envolvendo índios em matéria criminal. Primeiro porque fixou a competência da Justiça Federal, entendendo que o homicídio se deu em razão de um bem da União; segundo porque abre a perspectiva no Judiciário brasileiro para a percepção de que os homicídios praticados contra os índios podem estar encobrindo interesse na extinção das comunidades indígenas”.

Vão ser ouvidos segunda

Responsável pela condução do processo e do julgamento dos 13 indiciados pela chacina dos índios xacriabás, o juiz federal Eustáquio Nunes Silveira, da 4.ª Vara Criminal da Justiça Federal, já marcou para a próxima segunda-feira o interrogatório do grileiro Francisco de Assis Amaro e dos pistoleiros Roberto Freire e Germano Gonçalves da Silva — todos eles presos e recolhidos às celas da Superintendência de Polícia Federal, no bairro Gutierrez. Na terça-feira, serão ouvidos outros três acusados — os irmãos Martinho Alves Vidoca, Sebastião de Oliveira Vidoca e Claudomiro de Oliveira Vidoca, também presos preventivamente e à disposição da Justiça na cadeia pública de Montes Claros, de onde serão transferidos no início da semana para a Capital.

O juiz aguarda o aditamento do delegado federal Agílio Monteiro Filho, da Delegacia de Ordem Política e Social da Polícia Federal e responsável pela condução do inquérito, com os nomes dos outros se-

te indiciados pela sua participação na chacina. Não existe ainda, segundo o juiz, uma data para o julgamento dos 13 indiciados, que serão levados a júri federal — inédito em Minas — por um crime cuja aplicação é inédita na história do Judiciário brasileiro. Como a Justiça Federal não tem uma sala de júri no prédio da rua Carijós, 150, no Centro, o juiz Nunes Silveira deve entrar em contato, ainda esta semana, com a secretaria do Fórum Lafayette solicitando a cessão de um dos salões do júri para a realização do julgamento.

Até a pronúncia dos acusados — que por força da lei não deve exceder a 81 dias após a prisão dos réus, prazo que deve expirar em meados de maio — serão ouvidos no próprio prédio do centro as testemunhas de acusação e defesa e os próprios indiciados. A Lei 2.889, de 1.º de outubro de 1956, que define o crime de genocídio, prevê pena de mais um terço da condenação por homicídio qualificado — o que pode atingir à pena máxima de 40 anos de reclusão.

Grileiro será julgado por genocídio

Por decisão unânime, o Tribunal Federal de Recursos (TFR) negou a concessão de habeas-corpus ao grileiro Francisco de Assis Amaro — acusado de mandante da chacina de três índios Xacriabás no dia 12 de fevereiro, no Norte de Minas — decretou a competência da Justiça Federal para levar os assassinos a júri e qualificou a chacina como crime de genocídio. Com essa decisão, o crime de genocídio passa a ser aplicado pela primeira vez na história do Judiciário brasileiro, depois de 31 anos de sua definição na legislação do País, e Minas Gerais realiza o seu primeiro júri federal.

Em Belo Horizonte, o juiz federal Eustáquio Nunes Silveira, da 4.ª Vara Criminal da Justiça Federal, marcou para a próxima segunda-feira o interrogatório de Amaro, cearense de 48 anos, há 25 em Minas Gerais, apontado como um dos maiores grileiros do Estado. (Página 23)

Notícias do jornal Estado de Minas (abril de 1987) sobre a prisão e julgamento, por genocídio, dos autores da chacina.

Fonte — Centro de Referência Virtual. Acervos de Instituições/CEDEFES - Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva/. Arquivo Hemeroteca (6).

Disponível em — https://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=CRV_Indigena_AcervosInstituicoes&pesq=Rosalino%20Gomes%20de%20Oliveira&hf=armazemmemoria.com.br&pagfis=152717



Festa do Dia do Índio na Aldeia Brejo do Mata-Fome, em 1995. Na carroceria do caminhão, ao fundo: à esquerda, o padre que celebrou a missa na ocasião; ao centro, de camisa branca, o Cacique Rodrigo. Arquivo pessoal de Ana Flávia Santos.

Em fevereiro de 1987, um grupo de homens armados emboscou a casa de Rosalino, matando-o a tiros, juntamente com outros dois indígenas. A *Chacina dos Xacriabá* teve repercussão internacional, desaguando na homologação da Terra Indígena Xacriabá, em 1987, e na retirada de *posseiros* e *fazendeiros* do território.

Os trabalhos de campo realizados por Ana Flávia Santos entre os Xacriabá ocorreram em 1992 e 1995, e estiveram voltados para o desenvolvimento de pesquisas acadêmicas, na primeira ocasião como bolsista de aperfeiçoamento do CNPq, e na segunda, como aluna de mestrado¹¹. As tensões entre

Xacriabá e não-índigenas, de início apresentadas elas mesmas sob esse revestimento binário, permaneciam elevadas. Em 1992, a pesquisadora teve sua estadia na cidade de Itacarambi prolongada pela interrupção dos serviços prestados pela Prefeitura à Terra Indígena¹². Dessa situação resultou o contato de Santos (1994; 1997b) com indígenas que residiam

então professor da UFMG. No mestrado em Antropologia Social da UnB, iniciado em 1993, deu continuidade à pesquisa, sendo orientada por Klaas Woortmann (Santos, 1997a).

¹² São João das Missões era, à época, distrito rural de Itacarambi, município do qual se emancipou somente em 1995. 1992 foi ano eleitoral e o ex-prefeito de Itacarambi, José Ferreira de Paula — que havia adquirido área grilada incidente em terra indígena na década anterior —, concorria novamente ao cargo majoritário. Em meio às disputas eleitorais, a prefeitura suspendeu toda a ação municipal dirigida aos Xacriabá, incluindo o transporte, o que resultou na interrupção das aulas em 90% das escolas da TI. Dos 20 dias de campo, a pesquisadora passou apenas 5 na Terra Indígena (Santos, 1994).

¹¹ Em 1992, Santos (1994) participou de uma pesquisa sobre os povos indígenas em Minas Gerais, trabalhando especificamente com os Xacriabá, sob orientação de Leonardo Figoli,

na cidade, cujas indicações a conduziram ao bairro *Funainha* — novo, de casas inacabadas, onde moravam, sobretudo, famílias de *posseiros* que haviam deixado o território indígena no final da década de 1980. Nas conversas e entrevistas ali mantidas, chamou sua atenção o empenho dos interlocutores — entre os quais, muitos parentes dos Xacriabá — em explicarem o porquê de não terem assinado por índio (Santos, 1994; 1997b). Foram esses relatos que, em larga medida, conduziram a pesquisadora a considerar a complexidade da face interna da fronteira étnica, e a fluidez relativa de categorias como *chegantes*, *baianos*, *caboclos*, *índios*, *posseiros*, estando as mesmas referidas a diferentes concepções da terra, a distintas economias morais e projetos de futuro, dos quais haviam



Manoel Gomes de Oliveira, mais conhecido como Cacique Rodrigo, com duas netas ao colo e ao lado de D. Rosa, sua esposa, Brejo do Mata-Fome
Fonte — Santos, 1997a

decorrido posicionamentos antagônicos na *luta*¹³ (Santos, 1994; 1997a; 1997b).

No retorno ao campo, em 1995, já no contexto do mestrado, Santos (1997a) se estabeleceu diretamente na TI, permanecendo 45 dias hospedada no antigo alojamento da FUNAI, no Brejo do Mata-Fome.

Na aldeia, foi recepcionada pelo Cacique Rodrigo e família, estabelecendo interlocução com familiares de Rosalino – em especial sua mãe,

D. Ercina (*in memoriam*) e seu filho Valdir –, e com outros moradores. Emílio Lopes de Oliveira, então vice-cacique, a conduziu a outras aldeias do “quarteirão do Brejo”, como Riacho do Brejo, Pedra Redonda e Embaúba, para ouvir as histórias dos *antigos*; não obstante, temendo ser invasiva, optou por não demonstrar uma curiosidade exacerbada em relação ao ritual do *Toré*¹⁴, posto que

este, realizado em *segredo*, tangia a aspectos reservados ao conhecimento dos ditos *índios apurados*.

Tensionamentos internos ao grupo, à época pouco compreendidos, foram vividos pela pesquisadora em campo, manifestando-se, nos enunciados dos interlocutores, em torno aos temas da *mistura*, da *terra*¹⁵

14 O *Toré* consiste em um conjunto ritual, associado a cantos e dança, ao uso do tabaco, à ingestão da infusão da entrecasca da jurema, e à invocação dos *encantados*. Constitui uma tradição amplamente disseminada e singularmente atualizada pelos povos indígenas no Nordeste brasileiro, com dimensão política e religiosa relevante para os processos de etnogênese desses povos indígenas (Oliveira, 1999; Grünwald, 2005). Para uma descrição de aspectos rituais e cosmológicos associados à prática do *Toré* pelos Xakriabá, ver Marcato, 1978; Paraíso, 1987; Santos, 2010.

15 Anotou a autora, acerca da dificuldade inicial em obter autorização para a pesquisa, só conseguida em campo: “A dificuldade colo-



D. Ercina e Valdir, na aldeia São Domingos, 1995
Fonte — Santos, 1997a

Ana Flávia Santos, com Manoel Cabral (primeiro à esquerda) e D. Ercina (à direita), na aldeia São Domingos





ou sob a forma de uma oposição entre *acompanhar a FUNAI ou o CIMI*. Isso não a impediu de visitar, ainda que de modo pontual, aldeias que não se encontravam alinhadas politicamente ao Brejo do Mata-Fome. Entendeu, posteriormente, ter percorrido não apenas lugares físicos, mas uma certa “geografia simbólica”, através da qual algumas aldeias foram associadas à presença de *índios mais apurados, da gema do toré, gente do mesmo sangue, fortes na tradição*, sobretudo no entorno do Brejo; e, outras, à representação de uma população já mais *misturada*, mas que havia demonstrado força na *luta pela terra* (Santos, 1997a).

Santos (1994) sentiu-se convocada pela situação descortinada em 1992, cuja complexidade conseguira indicar em uma primeira formulação. A conformação histórica da fronteira étnica xakriabá – interpelada desde fora, e também pela Antropologia – tornou-se o foco da pesquisa.

cada à minha pesquisa devia-se, segundo um dos funcionários do posto indígena, ao fato de que se acreditava que um dos meus objetivos em área seria identificar aqueles que haviam vendido terra ao longo do processo de regularização fundiária” (Santos, 1997, p. 14).

←
Emílio mostra a bandeira da Funai na Festa do Dia do Índio, em 1995
Fonte — Santos, 1997a

A HISTÓRIA DO TERRENO DOS CABOCLOS E SEUS MORADORES, DESDE A SITUAÇÃO ETNOGRÁFICA DE SANTOS (1997)

Ficando: beira de rio para pesca, mata para o trabalho, gerais pela melada, que é (...) caçada de abelha, e caçada e tudo, e as mata pelos trabalho. Ainda diz: pra modo de os índios de Sr. São João nunca abusar fazendeiro nenhum, tudo é marcado! (D. Ercina. Brejo do Mata-Fome, 1995 em Santos, 1997a, p. 35).

O vale do Alto-Médio São Francisco, área de ocupação histórica dos Xakriabá, foi colonizado de forma mais sistemática a partir do final do século XVII, no lastro de guerras de conquista que visavam franquear o caminho do rio à expansão da atividade da pecuária, já instalada nas capitânicas do Norte¹⁶. Foi no processo de consolidação desses empreendimentos coloniais que se deu a fundação da Missão do Nosso Senhor São João do Riacho do Itacarambi, situada na margem esquerda do São Francisco, entre os rios Itacarambi e Peruaçu, composta por uma área de terras doada aos indígenas pelo mestre de campo Januário Cardoso, cujos limites constam descritos na pública-forma de um documento originalmente datado de 1728¹⁷ (San-

¹⁶ Para um apanhado acerca das referências etno-históricas já compulsadas sobre os Xakriabá, ver Marcato (1978) e Rita H. Almeida (2006); ver também, a respeito do processo histórico de colonização do Alto Médio São Francisco, Paraíso (1987), Santos (1997a), Santos (2010).

¹⁷ As referências historiográficas à Missão são escassas. A Carta de Doação - com o teor, a data e a assinatura constantes no documento original - ficou resguardada por meio de uma pública-forma, cujo primeiro registro foi feito

tos, 1997a). A doação viria a constituir o início do *Terreno dos Caboclos*, nome pelo qual as terras se tornaram regionalmente conhecidas.

As expressões constantes no termo da doação ocorrida em 1728 foram recriadas e amplamente compartilhadas através de uma *oralitura* xakriabá (Paraíso, 1987; Santos, 1997a; Santos, 2010; Escobar, 2012; Lopes, 2016; Corrêa Xakriabá, 2018)¹⁸. Três diferentes narrativas míticas registradas em meados da década de 1990 por Santos (1997a) atribuíam a outorga do direito a personagens históricos significativos para a regulação do trabalho e da terra no Brasil, D. Pedro II e a Princesa Isabel¹⁹.

Assim, princesa Isabel seria “a filha de um índio”, e a outorga consistiria na “parte do sangue dela [que] ela adou a para o índio” (Emílio,

em Ouro Preto, em 1856 (Santos, 1997a, Anexo). De acordo com Paraíso (1987), o ato de concessão das terras teria sido um reconhecimento de Januário Cardoso à contribuição dos Xakriabá no combate a grupos Kayapó que atacavam aldeias e fazendas de gado na região. Menções aos indígenas da Missão são encontradas em relatos de viagens de Saint-Hilaire (1975) e Richard Burton (1977), no século XIX, e no relato de uma visita pastoral realizada pelo Bispo de Montes Claros no início do século XX, e registrada em Senna (1912).

¹⁸ Vale a pena retomar aqui os versos registrados por Alceu Cotia Mariz em 1981 e reproduzidos por Paraíso (1987, folha de rosto): “Para isso dou terras pros índios morar/(...) Daqui para Missões, cabeceiras do Alagoínhas, Beira do Peruaçu até as montanhas/ Pra Índio não abusar de fazendeiro nenhum/ Eu dou terras com fatura para Índio morar/ A Missão para morada/ O Brejo para o trabalho/ Os campos Gerais para as meladas e as caçadas/ E as margens dos rios para as pescadas/ Dei, registrei e selei/ Pago os impostos por 160 réis”.

¹⁹ Considerando a promulgação da Lei de Terras, em 1850, e da Lei Áurea, em 1888. Dantas (1992, *apud* Santos, 2010) menciona ser frequente, na tradição oral de povos indígenas no Nordeste, a atribuição do ato de doação das terras à figura de D. Pedro II, que teve longo reinado e visitou algumas aldeias indígenas na região, no ano de 1850. Quanto à Princesa Isabel, é preciso também registrar que, segundo a hagiografia católica, Santa Isabel é a mãe de São João Batista.

Pedra Redonda, 1995 em Santos, 1997a, p. 35). De outra parte, Pedro II e Isabel apenas teriam mediado uma relação entre Jesus, São João Batista e os indígenas: “Isso aqui foi dado, minha filha. Jesus fez. E o Sr. São João recebeu. D. Pedro II era vivo, foi D. Maria Isabel, que é mulher de D. Pedro II, foi quem entregou isso aqui pro Sr São João” (D. Arcina, Brejo do Mata-Fome, 1995, em Santos, 1997a, p. 35). Em uma terceira narrativa, a única registrada em 1992, os indígenas abstêm-se de matar D. Pedro II, devido a este tê-los livrado de uma grande ave devoradora de crianças, e lhe concedem em agradecimento a Princesa Isabel, “a índia mais bonita”. O Imperador deixa os *caboclos* “tomando conta da terra” e vai buscar os africanos:

Aí foi que começou a misturar, porque as índias só queria casar com eles. Porque os índios não gostavam de trabalhar, e os pretos trabalhavam muito, então já podiam comprar uma coisinha, um vestidinho pra dar pra mulher. Assim que começou esta mistura. Então hoje, aqui, todo mundo trabalha. Eles falam que não trabalha, mas trabalha sim. (Laurindo. Olho D'Água, 1992, em Santos, 1997a, p.36).

Como observa Portelli (2006, p. 120-121), as narrativas míticas não necessariamente reproduzem algo falseado ou inventado, mas “uma história que se torna significativa na medida em que amplia o significado de um acontecimento individual (factual ou não), transformando-o na formalização simbólica e narrativa das auto-representações partilhadas”. Os três relatos alinhavam dimensões importantes do processo histórico Xakriabá: o vínculo

primordial dos indígenas com a terra, que entretanto constitui também um direito outorgado; o acesso à terra como libertação do *cativeiro*; uma terra *plantada por Jesus*, feita para *usar e usufruir*, capaz de *agasalhar* aqueles dispostos a nela *trabalhar*; a *mistura* que medeia a aquisição seja da *terra*, seja do *trabalho*; “a proximidade de pretos e índios, [n]o reconhecimento da herança do trabalho na terra” (Santos, 1997a, p.40).

O *cativeiro* e a proximidade entre negros e indígenas encontram-se especialmente tematizados em um segundo conjunto de narrativas míticas. Nelas, a imagem de São João Batista, desenterrada do chão pelos indígenas por meio do *trabalho*, é referida como *cascalho da terra*. Quando levado à Igreja de Morrinhos, primeira edificada na região, e com o uso do trabalho cativo dos indígenas, o Sr. São João retorna à Missão. Se trocado de lugar com a imagem de São Benedito, ele reaparece na Igreja da Missão, na margem *pernambucana* do São Francisco, e o santo negro volta a Morrinhos, na margem *baiana* do rio²⁰ (Santos, 1997a, p. 33-34).

Não por acaso, em toda uma outra série de narrativas, enunciadas à pesquisadora em 1992 e 1995, os *chegantes* são chamados *baianos*, sendo estes referidos como migrantes motivados por severos períodos de seca ocorridos no sertão nordestino²¹.

20 Nessa zona fronteira, a margem esquerda do São Francisco foi por longo tempo conhecida como “margem pernambucana”, em oposição à “margem baiana”, a margem direita de quem desce o rio. O termo *baiano* pode estar referido, portanto, a populações próximas e historicamente a relacionadas aos Xakriabá, incluindo as comunidades quilombolas e vazanteiras dessa região do São Francisco (Santos, 1997a; Dayrell, 2019).

21 “É porque eu tenho dois avô que é baiano. (...) Mas naquela época foi uma época muito

Nesse registro, não propriamente mítico, o processo de *chegada* é relatado como constitutivo das famílias e do território, sendo associado por Santos (1997a) ao próprio regime de uso da terra no *Terreno dos Caboclos*. Tratar-se-ia de um sistema de posse comunal, modalidade de incorporação territorial em que o território, socialmente reconhecido, “funciona como fator de identificação, defesa e força” e em que o controle sobre a terra e seus recursos ocorre “através de normas específicas instituídas (...) e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares de pequenos produtores diretos” (Almeida, 1988, p. 43). Dentre esses mecanismos, estariam: o exercício da autoridade dos *chefes caboclos*, encarregados de consentir na *chegada dos de fora*, inclusive através da consulta à Onça Cabocla, entidade guardiã do *Terreno*²² (Santos, 1997a); o princípio sagrado da indivisibilidade do *Terreno*, patrimônio comum dos *herdeiros* ou *sucessores dos índios*; o *trabalho* como mediador da apropriação individual e familiar da terra.

triste, de uma fome na Bahia. Aí esses baianos vieram de lá, e esse brejo não tinha nome. Aí chegaram esses baianos, tudo morrendo de fome, e aí tinha mamão, banana, taioba, tudo nativo da terra. Aí os baianos conseguiu sobreviver. E casar um baiano, um negro, com uma índia. Aí, depois da sobrevivência dos baianos, colocou: Brejo do Mata Fome” (José Fiúza. Itapecuru, 1995, em Santos, 1997a, p. 38).

22 Guardiã do território Xakriabá, a Onça Cabocla ou Iaiá Cabocla - “a avó de todos nós” (Santos, 2010, p. 117) - é reconhecida como uma entidade, que teria origem em uma mulher Xakriabá que se encantou e se transformou em onça para alimentar sua mãe ou irmã, caçando o gado dos fazendeiros (Paraíso, 1987). Para alguns autores, a atuação dos chefes assumia um caráter religioso, sendo intermediada pela manifestação da Onça, de poder oracular (Marcato, 1978; Paraíso, 1987; Santos, 2010).

OS BAIANOS E O INÍCIO DA LUTA PELA TERRA: O EXERCÍCIO DA CHEFIA POR JERÔNIMO SEIXAS FERRO

Os relatos acerca da *chegada* dos *baianos* se coadunam com registros de secas periódicas no sertão, associadas a fluxos populacionais importantes – como o que atribui ao “ano da fome na Bahia” o crescimento populacional do município de Januária em 1860 (Burton, 1977 *apud* Santos, 1997a, p. 44). Essa visão, não obstante, naturaliza deslocamentos populacionais provocados por transformações históricas ocorridas na região norte de Minas na virada do séc. XIX e primeiras décadas do séc. XX. Como indica Dayrell (2019), em trabalho recente, novas formas de integração regional, o advento da República e os desdobramentos da Lei de Terras geraram, em âmbito regional, expropriação e realocação de famílias camponesas. A instituição da propriedade privada da terra e sua transformação em mercadoria deflagrou processos cartoriais de privatização e parcelamento de áreas ocupadas, que, constituídas em fazendas ou sob a forma de “terras de ausentes”, passaram paulatinamente a compor um mercado fundiário dominado por coronéis e fazendeiros (Dayrell, 2019). Uma ampla gama de comunidades norte-mineiras ficou impossibilitada de regularizar as terras ocupadas.

Nas primeiras décadas do século XX, agrimensores, atendendo a demandas de grandes fazendeiros e coronéis, percorreram a região promovendo divisões para fins de regularização cartorial de terras, o que fomentou conflitos locais e

ameaçou antigos moradores, expulsos ou colocados sob o mando de pretensos proprietários (Dayrell, 2019). O avanço da expropriação possuía uma lógica própria e desigual, guiada pelo interesse em terras mais férteis, abundantes em água e com a presença de alguma infraestrutura. Em locais marginais e/ou períodos que antecederam as iniciativas de divisão de terras - marcados pelo desinteresse dos fazendeiros -, indígenas, afrodescendentes e nordestinos se juntaram e se fixaram tanto nas áreas baixas sanfranciscanas, como nas porções mais elevadas do norte mineiro²³ (Dayrell, 2019).

É significativo pois que, em Santos (1997a), relatos acerca dos *baianos* e *chegantes* configurem, também, a denúncia de um processo crescente de intrusão. Este é narrado como um movimento capilar, imperceptível, “metaforizado na imagem dos laços de amizade e parentesco” estabelecidos entre *caboclos* e *baianos* – que, “de início *fracos* e inofensivos”, teriam se tornado “usurpadores da terra, uma vez adquirida força numérica e econômica” (Santos, 1997a, p.39). Tais narrativas fizeram parte do empenho de líderes Xakriabá em compreender o processo histórico que resultara na *luta pela terra*, e os dilemas colocados em face de escolhas políticas a serem construídas naquele processo²⁴. Em 1995, nas interações

23 No caso dos Xakriabá, percebe-se que esse processo redundou na perda do domínio de amplas porções do território, iniciando pelas terras baixas que davam acesso ao São Francisco.

24 Osvaldo Fernandes Ribeiro, liderança articulada a Rosalino e ao CIMI, é autor de uma narrativa exemplar, escrita em 1985: “Nenhum branco queria saber desta terra que eles se chamavam de terra de caboclo. Era terra isolada, não tinha escritura e por isso não tinha valor. Sempre os brancos mineiros não queriam saber desta terra mas com a falta de chuva que se arretrou muitos baianos brancos e outros pretos e se arrancharam numa parte da Serra

de campo, foram formuladas sobretudo (mas não só), no contexto das aldeias ditas dos *índios mais apurados*. Em ambos os registros, apareceram articuladas ao episódio conhecido como *Curral de Varas*, considerado um marco da intrusão de forasteiros no território.

O episódio alude à investida de um certo Capitão Delfino, *fazendeiro e comandante da polícia*, sobre terras do patrimônio consideradas “boas”, próximas a um terreiro destinado aos rituais dos caboclos (o *Toré*)²⁵, onde o antagonista construiu um curral, que foi queimado pelos *caboclos*. A ação dos indígenas desencadeou uma brutal repressão – a *primeira revolução da terra* –, responsável pela dispersão do grupo, pelo desaparecimento de pessoas, da língua e da religião, posteriormente retomada em segredo (Santos, 1997a).

De forma geral, a literatura sobre os Xakriabá caracteriza os *chefes dos caboclos* como líderes supralocais e guardiões do *documento da terra*, encarregados das iniciativas para a defesa do patrimônio comum e da gestão do uso do território²⁶ (Santos,

dos Xakriabá e muitos brancos pobres e negros se casaram nas famílias dos índios e quando eles se arranjaram na forma de agregados dos índios faziam a maior amizade com os índios e se foi apoderando das terras” (Ribeiro, 1985, p. 01, *apud* Santos, 1997a, p. 38). Ver também, a respeito, Santos, 1994.

25 O curral, feito em aroeira, madeira nobre, foi construído em local próximo a um dos terreiros de Toré existentes na região da lagoa de Rancharia, área adjacente ao centro da antiga Missão, hoje compreendida na Terra Indígena homônima. Importante observar que a região não foi abrangida pela primeira Terra Indígena instituída no território Xakriabá. Em 1995, Santos foi convidada por seu interlocutor Emílio a visitar a aldeia.

26 A existência de chefes ditos *gerais* não excluía outros líderes (locais ou supralocais), também designados *chefes*, que tinham um escopo de atuação de amplitude variável. Há *listas de chefes* compiladas por diversos pesquisadores, a que apresentamos não pretende ser exaustiva:

1997a). Constituíam autoridades socialmente legitimadas a serem consultadas para permitir a presença dos *de fora*, e alocá-los, em acordo com líderes locais, no *Terreno*. A eles cabia, em articulação com chefias ou autoridades locais, dirimir disputas localizadas – discussões sobre limites de roças, direitos de uso de capoeiras, abertura de novos cultivos, etc (Santos, 1997; Jardim, 2022; Ribeiro, 2006). Como mantenedores de regras tácitas assentadas na concepção do território como indiviso, foram figuras primordiais na configuração da unidade entre *herdeiros/successores dos índios do Sr. São João* e outros moradores da terra (Santos, 1997a, p.164)

Aqueles *chefes* que, segundo os relatos, protagonizaram o episódio do *Curral*, foram mortos ou barbaramente espancados. Outros teriam desaparecido em viagens subsequentes e não mais retornaram, uma vez que o curral constituiu o contexto específico de uma iniciativa de parcelamento formal de parte do território, em que *baianos* foram incentivados por chefes políticos de Januária a cadastrarem “suas” terras, forçando os *caboclos* a um novo ciclo de viagens para a *busca de providências*²⁷ (Santos, 1997a).

Depoimentos escritos sugerem que o *chefe dos caboclos*, de nome

Jerônimo Remualdo, assassinado no episódio do *curral de varas*, pode ter sido o pai de nosso personagem (Santos, 1997a). Nesta hipótese, Jerônimo já estaria atuante no início dos anos 1930, tendo participado, na condição de *filho do chefe*, de uma expedição dos *caboclos* ao Rio de Janeiro (Santos, 1997a, p. 50). Uma primeira observação a ser feita, aliás, é a própria incerteza quanto ao fato de que o conjunto das referências, compiladas de fontes e relatos diversos, se refira a uma única pessoa, pois o nome Jerônimo aparece, sobretudo em Santos (1997a), junto a uma variação considerável de nomes, alcunhas e sobrenomes²⁸. Assim, podemos delinear a existência do indivíduo, mas não há como descartar a possibilidade de que os relatos condenssem informações também relativas a outros *chefes*.

Jerônimo Seixas Ferro pertencia a um dos *trancos antigos* xakriabá²⁹. Morou no Olho D’Água, próximo ao Brejo do Mata Fome, e foi um dos últimos indígenas a atuar como *chefe geral*, em um período que podemos situar, grosseiramente, entre a década de 1930 e a de 1950, após a destruição do *Curral de Varas* e antes da intervenção da Ruralminas. Sua atuação encontra-se especialmente associada ao fluxo de *chegada* de forasteiros no *Terreno dos Caboclos do Sr. São João*, núcleo temático a partir do qual as menções a ele em Santos (1997a) ganham maior consistência.

28 Jerônimo, *véi* Jerônimo, Jerônimo Remualdo I, Jerônimo Gomes, Jerônimo Seixas Ferro, entre outras variações.

29 Os Seixas Ferro compõem um *tronco antigo*, cuja origem estaria associada à aldeia Caatinguinha; além desse, o *tronco* Gomes de Oliveira também é reconhecido como um dos mais tradicionais no território, estando vinculado às aldeias Riachinho e Brejo do Mata-Fome (Santos, 1997a).

Em parte importante das narrativas – aquelas que tendem a descrever *baianos* e/ou *chegantes* desde o processo de intrusão do território – é descrito como um chefe condescendente, que, por *dó*, “foi deixando eles arranchar”, *amainar*, permitindo que os *baianos* apertassem os *caboclos* e chegassem ao ponto de “adquirir dessa pessoa assim, pra recorrer com nós daqui, né. Assim que começou a luta da terra...” (Santos, 1997a, p. 46). Tendo consentido na *chegada* dos forasteiros, ele foi responsabilizado por desdobramentos relativos a iniciativas ulteriores de *posseiros* e *grileiros*, de divisão e venda de terras. Nova tentativa de divisão do *Terreno* iria ocorrer na década de 1950, próximo ou sob o exercício da chefia de Jerônimo.

Uma questão pode ter contribuído para que se constituísse essa memória em relação à figura de Jerônimo: a atuação, posterior à sua morte, de seu filho Pedro Seixas Ferro. *Pedro de Jerônimo* é mencionado como *chefe* em relatos e documentos referidos ao final da década de 1950 e à década de 1960 (Santos, 1997a). Pedro casou-se com a filha de um *posseiro* morador da aldeia Sapé, com quem estabeleceu uma forte aliança e a quem teria repassado o termo de doação, símbolo do direito comunal sobre a terra e da liderança daqueles encarregados de defendê-la.

Referências a outras dimensões da atuação de Jerônimo como *chefe* não estão ausentes dos relatos registrados por Santos na década de 1990, mas aparecem de forma esparsa e fragmentária. A passagem abaixo, que menciona a tentativa de intermediação de Jerônimo na relocalização de uma família *cabocla* entre lugares do território, é bastante significativa:

Nós mesmo viemos, nós morava nas Pedrinha, mas depois nós viemos aqui porque aqui tinha terra, tinha mais terra de trabalhar. Nas Pedrinha, as terrinha muito fraca, e meu pai, no tempo que esses filho home foi crescendo tudo, ele disse: “Não, eu vou...” E o finado Jerômo, Jerômo Gome, falou pro meu pai: “Ó, (...), cê deve caçar um lugarzinho melhor, que cês mora numa terrinha muito fraca, e quando ocê der de vir caçar uma terrinha melhor, não é preciso você comprar, e você não precisa de comprar terra, num precisa de comprar posse nenhuma, que vocês têm”. Mas aconteceu que quando nós viemos pr’aqui, pra esse lugarzinho aí, foi preciso meu pai comprar essa posezinha ali de um, foi preciso ele comprar, porque... ele veio aqui no Brejo, finado Jerômo mandou ele escolher um lugar aqui, mas sempre um lugar melhor já tava ocupado, tudo já tava ocupado. Então ele arrumou um lugar aí na Terra Preta, mas ali a gente não queria morar, porque a gente achava assim... um lugar muito sem graça, ali na Terra Preta. Depois tinha um moço que ia sair daí, sair daqui de dentro da área, depois meu pai comprou essa posezinha dele, mas o finado Jerônimo nem achou bom dele ter comprado, que ele disse que não precisava dele comprar, porque todos eram dono da terra. Meu pai disse que se arrumasse um lugar melhor dele trabalhar, se o pessoal desocupasse essas posezinha aí, num compra caro não, mas tem que fazer um agrado (Brejo do Mata-Fome, 1995 em Santos, 1997a, p. 61/62)

O que se afigura de interesse é que a perspectiva familiar impressa na passagem citada deixa vislumbrar um outro lado da atuação

de Jerônimo: um *chefe* que percebe a tensão e o risco implicados nas *ventas de direitos* (as quais, de todo modo, ele admite), mas que procura se manter de alguma forma atento aos princípios da herança comum e do patrimônio indiviso. *Vendas de direitos, posses, benfeitorias*, em tese não equivaliam a *ventas da terra*, considerada indivisa, mas seus efeitos pragmáticos não deixavam de, no limite, implicar em riscos para o *Terreno*, inclusive por permitir evadir ou esgueirar o controle político dos *chefes*. De acordo com um depoimento de Rosalvo Fiúza a Ribeiro (2006, p. 33), elas nem sempre ocorreram³⁰; contudo, a partir de um certo momento, parecem ter constituído um mecanismo de articulação entre o domínio comum e a apropriação pelo trabalho, reconfigurando o jogo entre estratégias de reprodução do grupo e necessidades familiares e individuais (Santos, 1997a, p. 61). A princípio realizadas dentro de uma ordem moral, as *ventas* ganharam, em contextos concretos, como o da ação da Ruralminas, um nítido caráter instrumental.

Santos (1997a, p.56), ao analisar esses contextos históricos, assinala ser “preciso não ceder à tentação de considerar os processos simultâneos de ocupação tácita e de tentativas de invasão como dois movimentos distintos e paralelos”. Para a autora, as relações entre *os de fora* e *os de dentro* não podem ser reificadas na equação *caboclos versus baianos/ usurpadores da terra*. Tais relações compuseram, historicamente, um complexo campo de interações,

30 Cônego Gaspar, ajudante do Bispo de Montes Claros em visita pastoral a São João das Missões em 1912, afirma que havia apenas 30 anos que a primeira casa de telha fora edificada no vilarejo (Senna, 1912).

envolvendo intersubjetividades distintas e atores diversamente posicionados (*caboclos, baianos, fazendeiros, chefes políticos, etc.*) em situações particulares e concretas. Para compreender essas situações – e os enunciados que foram formulados acerca e a partir delas – será preciso, como Levi nos indica (2006, p. 176), tomar os contextos não como “pano[s] de fundo imóvel[is]”, mas como peças fundamentais na compreensão da mudança, entendida esta como “a soma infinita das interrelações” (Levi, 2006, p. 180). Nesse sentido é que propomos pensar as dimensões temporais e históricas dos diversos registros e narrativas analisados em termos de distintas *territorializações*. Nestas, a presença dos *de fora* não necessariamente se traduziu em ameaça, e parece mesmo ter constituído uma estratégia de troca de conhecimentos e de uso da terra de alcance significativo (Santos, 1997a).

Capitão José Gomes (*Zé Gomes*), Capitão Germano (*velho Mano Gome*), Salomé (*Salô*), Estevão Gomes (*Estevo Gome*) (Santos, 1997a; Ribeiro, 2006; Jardim, 2022). Chamamos a atenção para a ênfase, observada em campo, na qualificação de Jerônimo Seixas Ferro como *último chefe geral*.

27 Em distintos momentos do processo histórico, os *caboclos* se organizaram no sentido da defesa de seu patrimônio territorial, viajando para a capital do Império ou da República em busca da proteção de um poder central, registrando ou requerendo em cartórios o termo da doação, como nas datas constantes na pública-forma (1856, 1931, 1969). O ciclo de viagens referido à década de 1930 está associado ao episódio do *Curral de Varas*.



Situação de pesquisa da pesquisadora Amanda Jardim, localizada no canto direito da imagem (Janeiro - Fevereiro, 2020). A seu lado, encontram-se alguns membros da família Nunes Corrêa da aldeia Barreiro Preto - Maria (Bia), Sandra e Tewã. Trata-se de um momento ímpar do ritual matrimonial xakriabá, em que convidados e noivos se sentam à mesa, comem juntos e são incentivados a *jogar Loas*.

Fonte — Arquivo pessoal da autora

NA CONTRAMÃO DOS DIACRÍTICOS IDENTITÁRIOS E DO SELO ÉTNICO COMO IMPERATIVO: UMA SITUAÇÃO ETNOGRÁFICA MARCADA PELO SER XAKRIABÁ NÃO TRADUZIDO PELA FRONTEIRA IDENTITÁRIA

Em uma pesquisa marcada por alguns anos de relação de cumplicidade ética-científica e outros laços de afinidade com uma família nuclear da aldeia Barreiro Preto, Amanda Jardim (2022) elegeu como objeto de pesquisa a trajetória familiar de *chegantes* no *Terreno dos Caboclos* nas primeiras décadas do século XX. Em comum acordo com seu principal interlocutor de pesquisa, José de Souza

Freire (Seu Zé ou Zé do Rolo³¹), tomou o *trabalho*, as *rezas* e outras práticas rituais católicas como centrais na análise da *chegada*. Pesquisa também transpassada por imponderáveis, já que iniciada em 2020 e interrompida pela pandemia de COVID-19, seguiu não apenas o fio de relações pessoais e afetivas anteriormente estabelecidas a partir da experiência de Jardim como estudante universitária, colega de pós-graduação de jovens lideranças xakriabá, *comadre* e *neta* (ver, a respeito, Jardim, 2022; 2016, sendo, também um processo permeado por

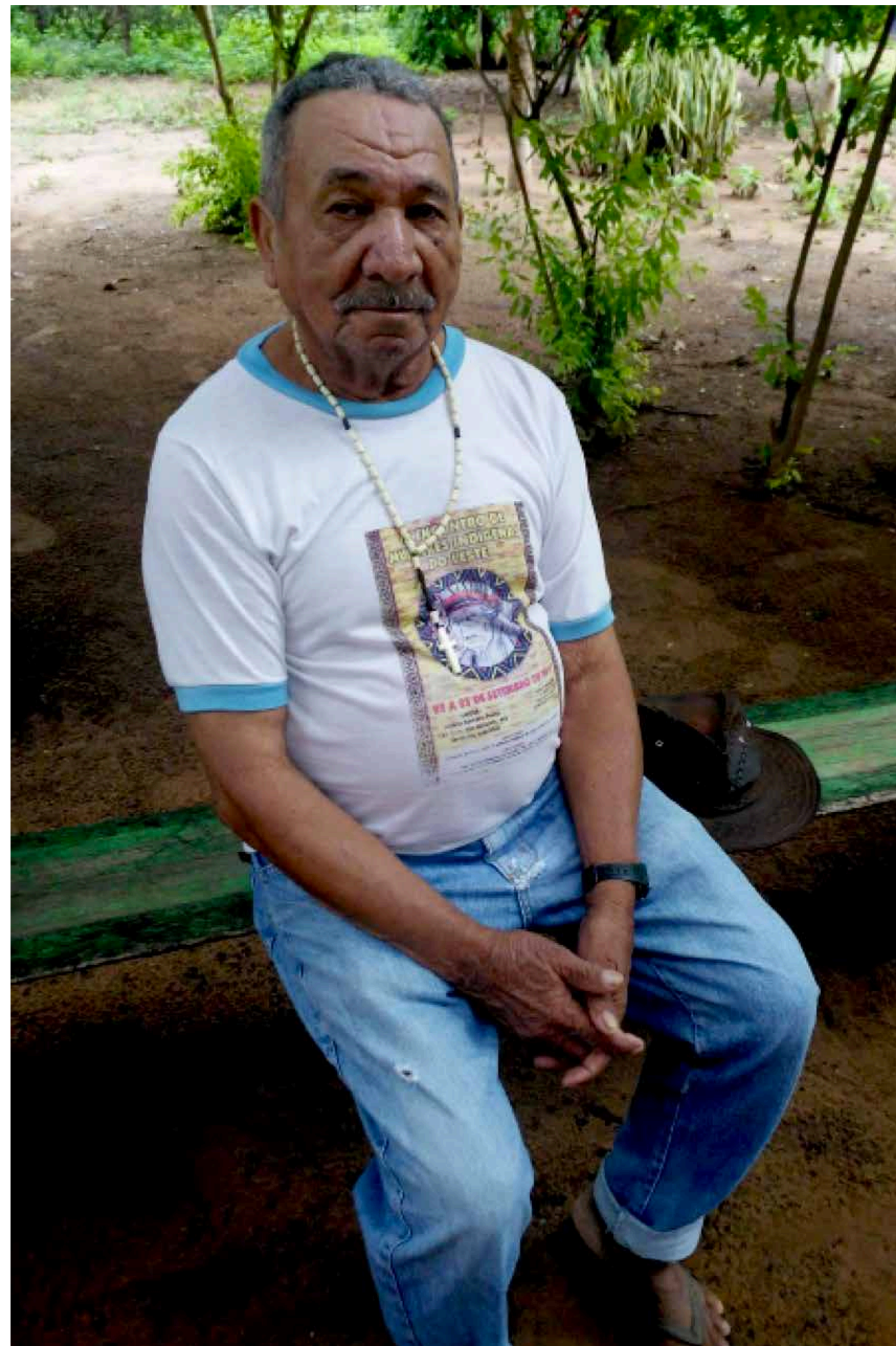
31 Um senhor que então estava à beira de completar oitenta anos, *nascido, criado* e morador no Barreiro Preto desde sempre. O ilustre *vô Zé*, como é chamado por Jardim, *enfrenteiro nas rezas, jogador de Loas, folião de guia*, dono de uma memória genealógica admirável, também foi descrito como conhecedor de muitas histórias dos xakriabá contemporâneos e seus ancestrais. Para um painel mais completo de sua trajetória ver Jardim (2022).

(re)visitas a um passado autobiográfico e registros dessas memórias pretéritas. A autora também se valeu de consultas a acervos documentais digitais, na tentativa de efetivar uma mínima contextualização da história de vida dos personagens ditos *chegantes* ou *forasteiros*.

Intencionando apresentar uma perspectiva que não reforçasse estereótipos, se apoiou em uma tratativa menos preocupada em traduzir a fronteira étnica em cosmovisão, ação ou tradição. Buscou, inspirada em Bensa (2016), tratar a tangibilidade da realidade social através dos feitos banais, a partir da práxis do



Seu Zé (Zé do Rolo) *enfrenteiro*, folião de guia, jogador de Loas e principal interlocutor da pesquisa de mestrado de Amanda Jardim
Fonte — Jardim (2022)



cotidiano e daquilo que lhe parecesse familiar. Isso, de certo modo, contribuiu para que a clivagem “indígena *versus* não indígena”, não se apresentasse com tamanha expressão em seu trabalho, indicando que a produção da alteridade e do selo étnico se dá em circunstâncias específicas e com finalidades diversas, a depender das intencionalidades do sujeito narrador. A autora também não se furtou à reflexão de que as narrativas talvez tenham tomado esse rumo por se situar num contexto em que a identidade indígena não estivesse sob suspeição, como no cenário em que se encontrava Santos (1997a).

Encontramos uma dissertação construída pela eleição de uma abordagem genealógica e biográfica, conceituada como *história de família* (Cabral; Lima, 2016), dando destaque às memórias individuais a ressaltar o *ser xakriabá* pela agência não refletida na deflagração de um processo identitário. A preponderância de narrativas sobre pessoas do passado, os *chegantes* ditos *finados*, com enfoque na prática (ou na agência), se deu a partir de interpelações que suscitaram contação de histórias sobre as estratégias, as performances e a reputação dos forasteiros. Realçou-se o compartilhamento de valores morais construídos dentro de circuitos rituais interfamiliares (rezas, folia de reis, festejos católicos) como importante elemento na transmissão de conhecimentos em contextos familiares e comunitários.

A definição dessa abordagem permitiu que os interlocutores de pesquisa fossem tomados como descendentes de *chegantes finados*³² por

Jardim (2022). Pertencentes a uma mesma família extensa xakriabá, moradores situados na atual aldeia Barreiro Preto e localidades vizinhas, se identificaram como não versados sobre as *coisas da cultura*³³, como Seu Zé. Há que se fazer um parêntese para a localização dessa comunidade dentro de uma “geografia simbólica” do território xakriabá, entendendo esta como dinâmica, fluida e localizada temporal e contextualmente em relação aos parâmetros e interesses dos sujeitos de pesquisa. Se Santos (1997a) realizou um trabalho de campo situando-se na parte dos ditos *índios mais apurados*, tendo percorrido diversas aldeias da TI homologada em 1987, Jardim (2022) fez sua pesquisa exclusivamente na aldeia Barreiro Preto³⁴.

to, a gerações de ascendência formada exclusivamente por *chegantes* (pai e mãe, avós e avós, bisavós e bisavós), podendo também ser notados como descendentes de casamentos entre *caboclos* e *chegantes*. Foram tomados pois ressaltaram as histórias de vida e as trajetórias familiares de seus ancestrais forasteiros.

33 Segundo Santos (2010), como *cultura xakriabá* pode-se reconhecer aquilo que é referente aos *antigos* - que estão fora do alcance da memória genealógica - ou aos *índios apurados*, que ganha expressividade nas vestimentas de palha, nos adornos de pena, nas perfurações de lábios e orelhas, nas pinturas corporais e no portar arcos, flechas, cachimbos e maracás. Ainda conforme o autor, por *cultura xakriabá* também se entende aquilo referente aos índios *misturados* ou aos *finados*, expresso na fabricação da rapadura, nas técnicas necessárias para se construir e guiar carros de boi, nas festas e rituais religiosos de fundo cristão (festejos), no jogo de Loas, dentre outros. Em várias situações de pesquisa, os diacríticos identitários pertencentes à cultura dos *antigos*, apresentaram-se na situação de pesquisa de Jardim (2022) como mais autênticos e expressivos dos Xakriabá.

34 A aldeia Barreiro Preto, um dos centros populacionais da TI Xakriabá, passou a constituir, nesse contexto mais recente, um pólo de atuação cultural e política, com a articulação entre lideranças locais, professores e jovens que compõem o movimento indígena regional e nacional. Uma notoriedade construída através do engajamento de seus moradores na viabilização da educação escolar indígena (Gerken et al, 2014) e pelo protagonismo da Escola Estadual Indígena Xukurank, na promoção da *retomada da cultura* (Jardim, 2016). Como constatação

Entre as duas pesquisas, processos políticos e culturais de médio e longo curso, envolvendo o protagonismo dos Xakriabá, instituíram novos contextos no território. O avanço da formação de professores indígenas e o funcionamento das escolas indígenas, a partir do final da década de 1990, refletiram-se na valorização étnica e em um potente processo de criação artística e cultural, e no fortalecimento político dos Xakriabá no cenário regional, com a eleição de prefeitos e vereadores indígenas em São João das Missões (Pereira, 2013; Escobar, 2012; Santos, 2010; Oliveira, 2008; Gomes, 2006; Santos, 2006).

O resgate de memórias sobre relações de parentesco e micropolíticas locais, bem como de mobilidades³⁵ e práticas rituais localizadas temporalmente em distintos períodos, retoma o decurso em que a *chegada* dos parentes ocorreu e em que Jerônimo exerceu a chefia no *Terreno dos Caboclos*. Ainda, em Jardim (2022), a *chegada* associa-se a um período de intensificação dos fluxos migratórios de populações expropriadas, em busca por novas áreas. As memórias sobre esses personagens mencionam a procura por uma terra para *trabalhar* em que não fosse necessário *pagar renda*. Os locais de origem mencionados e de onde se retiraram os forasteiros foram: Brejo do Amparo, atual município de Januária/MG, e Mocambo, distrito do município de Januária, que hoje leva o nome de Levinópolis /MG. Brejo do Amparo e Januária teriam sido localidades de forte economia

disso, mencionamos a projeção política de Célia Xakriabá, formada nessa Escola, onde atuou como professora de cultura e como articuladora política e cultural (Jardim, 2016).

35 *Chegadas, idas e vindas*, retorno e o estar no território. Ver, a respeito, Jardim, 2022.

escravocrata. Na primeira década do século XX, os engenhos de açúcar ainda se faziam presentes nessa região (Baeta, 2000; Jardim, 2022), o que pode ser indicativo sobre como se dava o uso da força de trabalho fora do *Terreno dos Caboclos*.

Como *trabalho*, entende-se a dedicação à lavoura, a habilidade de fazer a terra frutificar (Santos, 1997a). Essa habilidade era apreciada pelos *caboclos* e aparece, em diversos relatos, como atributo que garante a *chegada*, uma forma de contribuição para que os *de fora* pudessem *estar* no território (Jardim, 2022; 2020). Para Santos (2010), os *chegantes* foram apresentados como pessoas que tinham domínio de técnicas de plantio e as ensinaram aos indígenas – mais afeitos à caça, pesca e coleta. Tal configuração indica o desenvolvimento de um processo de acampamento em “terras de índio” (Almeida, 2006). O crescimento dos frutos da terra pelo *trabalho*, ao lado das frutificações *nativas* ou *plantadas por Jesus*, passa também a justificar a razão pela qual retirantes se destinavam a essa região, e nos leva a compactuar com a afirmativa de que, “se por um lado os *baianos* lá se fixaram devido à riqueza da terra, a terra, por outro lado, se fez rica para eles porque puderam lá se fixar” (Santos, 1997a, p. 38-39).

O próprio *Terreno* era entendido como “uma terra que nós já conhecia como de caboclos, mas já com esse direito de trabalhar aonde nós quiséssemos, mas não tinha direito de comprar terra, nem vender, isso nós respeitava toda vida” (Rosalvo/ Itapicuru, em Ribeiro, 2006, p. 33). Conforme uma interlocutora de Jardim, um recorte racial se estende aos *chegantes*, pois se tratavam de pessoas negras, dispostas ao *trabalho*:

Eu nasci e fui criada lá no Barreiro (...) E lá naquele tempo não fazia assim confusão, negócio de vender terra. (...) Chegava aqueles povo de longe, igual chegou um povo da Bahia. Quando eu nasci acho que já tinha eles morando lá. Mas eles sempre contava a história da Bahia. Diz que, passando fome, vinha vendendo até os anel, brinco pra poder comer. (...) E aí, eles chegavam nesse lugar, chegou lá e o pessoal de lá agasalhou eles lá, dentro do terreno, deu lá pra eles e eu ainda conheci eles. Aí depois eles morou lá nessa terra, uns povo assim, negro, um povo bom, trabalhador (Senhora, São João das Missões, em Jardim, 2022, p.116).

A *chegada*, o *trabalho* e a *terra* são temáticas muito presentes nos relatos presentes na dissertação de Jardim (2022). As narrativas possuem como ponto de convergência a descrição de Jerônimo sob um enquadramento diferente daquele apresentado em Santos (1997a): um Jerônimo acolhedor, hospitaleiro e cauteloso. Embora o *Chefe dos Caboclos* não faça parte do enredo composto pelos personagens principais da narrativa etnográfica de Jardim (2022), ele surge como coadjuvante nas histórias das trajetórias familiares. Vejamos como isso se traduziu na situação etnográfica em que se encontrava a autora.

32 Não por uma eleição exclusiva desta, pois os descendentes não pertencem, de modo estrito



Retrato desenhado à mão de Manoel Fernandes de Oliveira, mais conhecido como Manelão (à direita), e sua esposa Caetana Muniz da Silva (à esq), arquivo pessoal Dona Inês
Fonte — Jardim (2022)

MEMÓRIAS SUBTERRÂNEAS: CHEFE JERÔNIMO E A POLÍTICA DE AGASALHAR OS DE FORA

Ao desenvolver seu trabalho de campo, quando acompanhava a realização de uma *Folia de Promessa*³⁶, Jardim (2022) foi questionada por um tocador de sanfona: *Você faz pacto com índio?* Tal interpelação reverberou nas reflexões que a autora faz em

36 Via de regra, a *Folia de Promessa* ou *Reis Temporão* ocorre em qualquer época do ano, não ficando restrita ao mês de dezembro ou janeiro, em que ocorre a festividade da Folia de Reis ou *Reis de Época*. Pode estar associada a outros festejos católicos ou não, sendo motivada pelo pagamento de promessas, em que o *devedor(a)* ou *dono(a) da promessa*, ao ter seu pedido intercedido pelos Três Reis Magos, convoca um grupo de foliões para realizar o *giro* em um número de casas pré-estabelecido com os santos.

seu trabalho e se vê traduzida não só no modo como conduziu a pesquisa, mas também na escolha da temática estudada. As memórias sobre a *chegada* de forasteiros no *Terreno dos Caboclos*, o agenciamento desses na penetração de tradições de conhecimento através da prática do *trabalho*, da escrita, da leitura, da devoção católica no território, poderiam ser lidas como *pactos* com os *caboclos*?

O interesse em compreender como se deu a penetração dessas tradições no território xakriabá, levou a autora a resgatar a trajetória do *chegante* Manoel Fernandes de Oliveira (Manelão), nascido em Brejo do Amparo por volta dos anos 1890, 1900 e morador da comunidade de Barreiro Preto. Descrito como *juiz de paz*, *escrivão*, *enfrenteiro nas rezas e*

*professor da doutrina*³⁷, possui uma reputação memorável sustentada pelos integrantes de sua família nuclear e extensa.

A *chegada* de Manelão, estimada em torno dos anos 1920, foi traduzida por uma de suas filhas, Dona Olava (*in memoriam*), através da seguinte frase, que teria sido dita por Jerônimo: “Pode vir meu filho, pode trabalhar aí onde cê quiser” (Jardim, 2022, p. 105). *Gostar de trabalhar* era uma habilidade apreciada para passar a morar entre os *caboclos*. Santos (1997a, p. 32) já havia notado a ideia, presente em versões míticas da história Xakriabá, de que “os índios

37 As memórias sobre Manelão foram narradas principalmente por seu afilhado, cujo pai, Teodolino de Souza Freire, foi, do primeiro, grande amigo e compadre. Para mais detalhes da trajetória de Teodolino ver Jardim (2022).

não sabiam trabalhar (...), viviam só caçando e pescando”. Santos (2010) e Jardim (2022) retomam o tema do *trabalho* de forma importante, a partir de relações concretas e específicas entre famílias constituídas por *baianos* e *caboclos*, incluindo a de Manelão. Ambos indicaram o *trabalho* – referido, segundo Santos (2010), a atividades capazes de prover o *sustento*, a *roça* sobretudo, em um passado mais antigo – como importante mediador dessas relações. Este último autor sinaliza que a *chegada* de Manelão também atendeu, segundo a mesma interlocutora, D. Olava, a um chamado do *Chefe* Jerônimo, para que ele viesse ao *Terreno dos Caboclos* “ensinar os índios a trabalhar”. Os *caboclos*, teria explicado o marido de D. Olava a Santos (2010, p. 57), plantavam “uma roça fraquinha, que logo acabava”, e por isso muitos vinham “trabalhar pro *finado* Manelão a troco de mantimento”³⁸.

O relato nos previne quanto a uma visão idealizada das relações entre *caboclos* e forasteiros, como de sua redução à mera exploração instrumental. Segundo Alfredo W. B. de Almeida, o uso comum da terra não realiza uma harmonia romantizada, sendo atravessado por interesses de diferentes setores camponeses, regidos “não necessariamente com base em princípios de igualdade, mas consoante a diferenciações internas e interesses, nem sempre coincidentes, de seus distintos segmentos” (Almeida, 2006, p. 112).

38 Muito provavelmente, com essa forma de trabalhar a terra coexistiram outras, como o ajuntamento, expresso pelo trabalho coletivo, que agrega membros de uma família extensa com o “objetivo reunir um contingente de mão de obra expressivo para acelerar as atividades produtivas, como a coivara (limpeza da terra), a plantação e a colheita” (Pena et al, 2009, p.53).

Não só o *trabalho* era uma habilidade apreciada pelo *chefe* e moradores *do lugar*. As capacidades de ler e escrever foram mencionadas pelos interlocutores de Jardim (2022) como importantes na trajetória de Manelão, inclusive para a relação de proximidade e confiança que se estabeleceria entre ele e Jerônimo. A cultura letrada e um certo conhecimento jurídico, ainda que não acadêmico, capacitou Manelão a desempenhar uma espécie de assessoria ao *chefe*, na solução de *dúvidas*³⁹ e *questões*:

Ele trabalhou muito na época com o cacique Jeromão. Na época, era quase que o único que sabia ler e escrever, era muito procurado. E o Jeromão, na época, era o Líder Geral do Xakriabá, mesmo que sem demarcação. E Manelão era muito procurado também para esses fins, né? E aí, ele se destacava também porque o Jeromão chamava ele, né? Pra acompanhar os causos, pra dar apoio a ele nas decisões. Eles andaram muito. Uns falavam assim que era uma espécie de secretário do Jeromão. (Hilário, Barreiro Preto em Jardim, 2022, p. 124)

Por ler e compreender “as palavras que tava escrito”, Manelão passou a entender “dos limites tudinho da terra”, posto que Jerônimo, mesmo com uma “mente segura”, “não sabia ler mas tinha o documento da terra” (Seu Zé, Barreiro Preto em Jardim, 2022, p. 125). Com sua instrução, começou a auxiliar Jerônimo nas questões legais em defesa do

39 A dúvida se apresenta como uma espécie de apelação e desdobramento das disputas territoriais. Em Ribeiro (2006), questões relativas ao trabalho, ou seja, a forma como se dava o cultivo na terra, também são descritas como dúvidas.

território, como *tirar*, no cartório de Itacarambi, o documento da terra, acompanhar desdobramentos de processos, até a possibilidade de acionar redes pessoais que se estendiam ao campo do judiciário e ao mundo religioso (Santos, 2010, p. 33; 58-59) (Jardim, 2022, p. 133-134).

Justamente por *andar* com Jerônimo, Manelão ganhou respeito entre as famílias *do lugar* e passou a travar a conciliação de desentendimentos quando alguma *dúvida* surgia, sendo chamado para “ouvir as partes e depois dar um parecer”, em casos associados à *terra*, aos desentendimentos entre irmãos, entre as partes de um casal e até mesmo “entre outras pessoas que não seja da família [estavam] sob sua alçada” (Hilário, Barreiro Preto em Jardim, 2022, p. 130). Se tornou uma *autoridade do lugar*, uma *referência*. Embora não fosse investido nessa função de modo oficial, tinha a competência de um *juiz de paz*: a capacidade, socialmente reconhecida, de “acertar as coisas sem deixar malquerença um com o outro” (Seu Zé, Barreiro Preto em Jardim, 2022, p. 131-132).

Manelão foi descrito como uma espécie de *secretário do Jeromão*, e ambos, em *parceria*, consentiram o direito de uso da terra, *botando as pessoas no lugar* (Jardim, 2022, p. 123). Tal descrição parece coadunar-se com o comentário de Santos (1997a), de tratar-se, a chefia supralocal, do exercício negociado da autoridade política. Os *chefes gerais*, enquanto detentores do *documento da terra*, representavam a unidade dos *sucessores dos índios* e demais moradores do *Terreno dos Caboclos*. Mas essa autoridade era recortada localmente, e o alcance de cada liderança, variável no espaço. As chefias locais possuíam, em última instância, um caráter

familiar, e teriam implicado em uma certa regionalização do acesso à terra comum (Santos, 1997a). O consentimento dado por Jerônimo aos *chegantes* foi frequentemente mencionado a Jardim (2022), tendo a consulta ao *chefe* sido retratada como facilitada pela intermediação de Manoel, porém, nunca arbitrária ou arquitetada de maneira displicente. Se também na região do Barreiro Preto foi longeva a prática de *agasalhar os de fora, ajeitando um lugar no terreno* sem que isso fizesse *confusão*, é porque havia caminhos e artifícios de controle: as relações de boa convivência e confiança com os moradores do *Terreno*, sendo elas pré-existentes (os *parentes conhecidos*), ou a serem firmadas quando do estabelecimento no território, o *fazer-se caboclo* (Jardim, 2022).

Ilustrativo do processo de *chegada* é a trajetória de Teodolino, pai de Seu Zé e compadre de Manelão. Ele se mudou para o *terreno* cerca de dez anos depois do compadre, após trabalhar tempos *pagando renda*. Valeu-se da relação já estabelecida com Manelão, *parente*, amigo de grande estima, para *ajeitar um lugarzim* no *Terreno dos Caboclos*. A intercessão de Manelão teria sido fundamental para que lhe fosse consentido um lugar para *fazer uma casa, fazer uma roça*. Entretanto, Teodolino já possuía uma filha casada com alguém *do lugar*, e estima-se, inclusive, que ele tenha conhecido Manelão durante as visitas à filha (Jardim, 2022).

Poucos anos depois de ter se estabelecido no território, Teodolino ficou viúvo, casou-se pela segunda vez, e com uma *descendente da terra*. A isso Jerônimo teria também consentido, confirmando que o matrimônio de Teodolino só reforçava que “ele tinha o mesmo direito que os outros

tinham de sobreviver aqui” (Seu Zé, Barreiro Preto, em Jardim, 2022, p. 123). A irmã de Seu Zé, ao descrever a mesma situação, diz que Jerônimo deu a Teodolino o tratamento de *caboclo* após o casamento: “Êta Teodolino, agora cê é um caboclo feito! Cê casou com uma cabocla” (Maria, São João das Missões, em Jardim, 2022, p. 123). Para a Jardim (2022), as dimensões do parentesco, em especial a viabilidade de se *fazer parente*, ou seja, participar da *mistura*, foram significativas e determinantes para que os *de fora* pudessem ser alocados e permanecessem no território durante esse período.

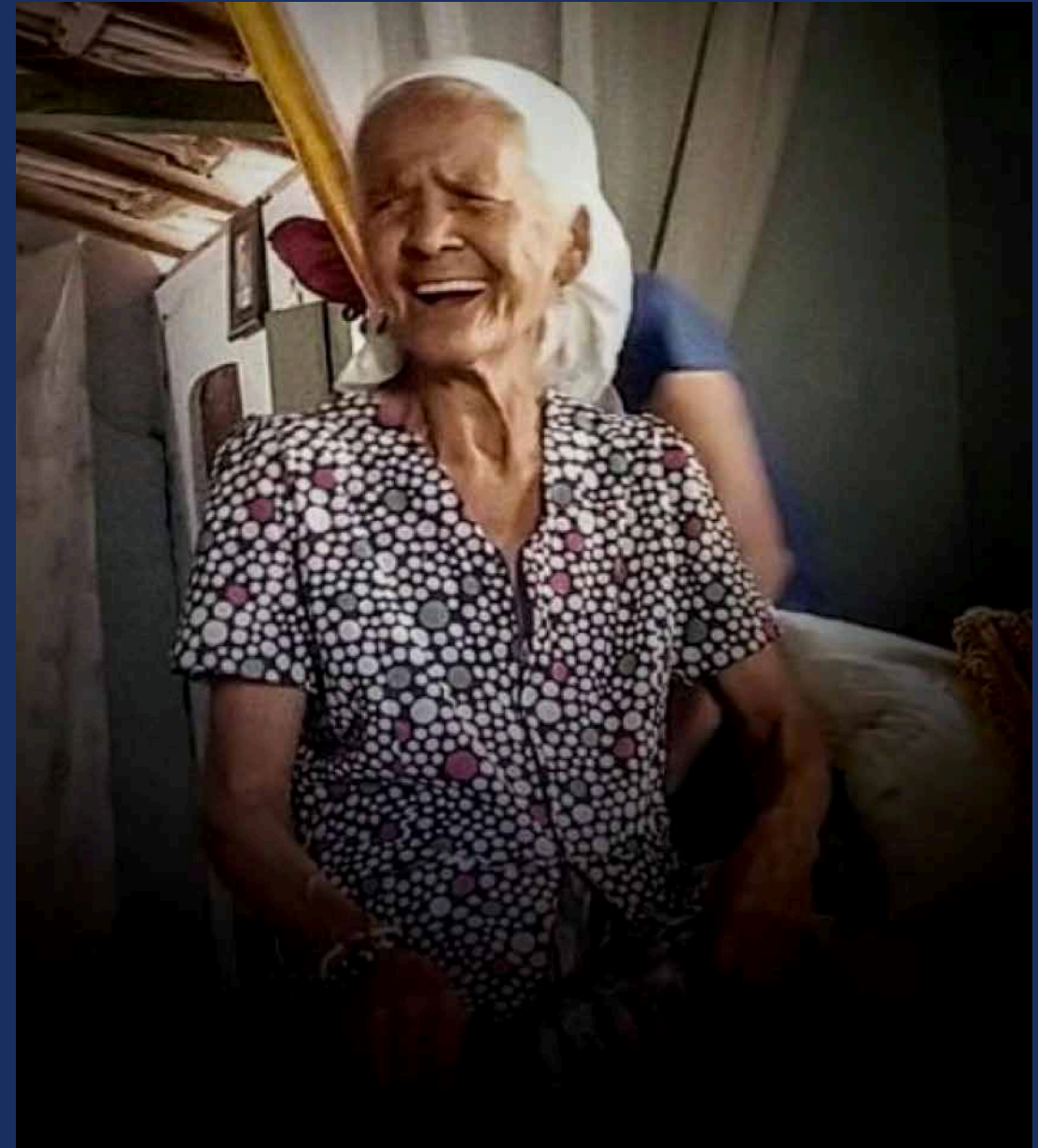
As memórias dos narradores presentes em Jardim (2022) atribuem àqueles que atuaram com e estiveram junto a Jerônimo uma boa reputação, que é, a ele, também transmitida. Em lugar de um *chefe* que aquiesce diante de uma ameaça crescente, vemos, através dos relatos, uma liderança capaz de amealhar forças e auxílios necessários para fazer valer valores cruciais para o *terreno* e seus moradores: a defesa do patrimônio comum, a força do trabalho, o *agasalho* aos que chegam e consentem em se fazer *parentes* para estarem em uma terra feita para *usar e usufruir*.

A recuperação de trajetórias familiares e o enfoque dado às memórias individuais permitem que fragmentos biográficos, tangenciais a uma memória oficial⁴⁰, sejam revisitados (Jardim, 2022). Trata-se de notar como, a depender da situação etnográfica, a interlocução

com os sujeitos da pesquisa produz certos compromissos com uma memória coletiva, mais enquadrada, ou permite que aflorem memórias locais e familiares – subterrâneas sob determinados aspectos, ou em determinadas arenas (Pollak, 1989).

40 Segundo Pollak (1989), a memória oficial não diz respeito somente a memórias transmitidas por órgãos do estado, referindo-se também a memórias de grupos da sociedade civil, que operam de maneira a reforçar determinadas ideologias.

→
Dona Olava (*in memoriam*),
filha de Manelão e uma das interlocutoras
de pesquisa de mestrado de Amanda Jardim,
arquivo pessoal de Elisiane
Fonte — Jardim (2022)



os na Reserva Xacriabá

vadiram
abás, no
Norte de
índios e
o, na Al-
01h ho-
e, segun-
tidas no
sionário
oamen-
co Ama-
un pos-
Rosalino
Teixeira
la Silva,
Hospital

os e pis-
antigo
edo que,
o da re-
de 85,
iços ao
Ferreir-
nte feri-
no, Aní-

Fiuza,
eiro co-
naio do
se recu-
coman-
o Ama-
rio em
lígenas
ma ca-
olicas e
iros da
redão.



Rosalino Alves de Oliveira, morto no ataque dos

agravar os atritos na região, podendo resultar em mais mortes. Os índios Xacriabá não aceitam mais acordo com os posseiros e, segundo alegam, alguns trabalhadores estão sendo instigados por grilheiros para permanecerem na reserva.

Os posseiros acampados no distrito de Sumaré resolveram, em reunião realizada anteontem, permanecer na área indígena. Só sairão de Itacarambi se forem removidos para a fazenda Ressaca, no município de Manga, cuja desapropriação, já assinada pelo presidente da República, está sendo contestada pelos pro-



Falar de história de vida é pelo menos pressupor – e isso não é pouco – que a vida é uma história e que, como no título de Maupassant, **Uma vida**, uma vida é inseparavelmente o conjunto dos acontecimentos de uma existência individual concebida como uma história e o relato dessa história (Bourdieu, 2006, p. 182).

considerações finais

OS REGIMES DE USO DA TERRA, O TRABALHO, A MISTURA E A CHEFIA DE JERÔNIMO SEIXAS FERRO

Ao nos valermos de fragmentos biográficos encontrados em nossas dissertações de mestrado para abordar algumas dimensões do exercício da chefia de Jerônimo, pretendemos enfatizar a complexidade do processo organizador das memórias e como essas nos auxiliaram a notar a possibilidade de existência de mais um regime de uso da terra sendo operado no *Terreno do Caboclos* durante a primeira metade do século XX.

Percebemos que, no que tange à atuação do líder, as memórias ora se apresentam em concordância, ensejando uma história linear sobre o personagem, ora se mostram em meio a contradições e ambivalências, algo que o distanciamento temporal de nossos trabalhos monográficos ajudou a evidenciar. Em Santos (1997a), as narrativas ressaltam a permissividade do *Chefe* na concessão de direitos de uso e alocação de terras aos *chegantes*, atitude lida como condescendente face à crescente ameaça sobre a integridade do território indiviso; em Jardim (2022), emergem relatos que mostram a *chefia* de Jerônimo como um exercício de empatia e hospitalidade para com os *chegantes*, remetendo às relações de bom convívio e confiança (parentesco e aliança política) entre *caboclos* e *baianos*, algo que se apresentou como estratégico para a defesa do *Terreno*.

Longe de suprimir os processos históricos que sustentam a formulação dos depoimentos orais, tomamos para análise o empenho dos sujeitos na construção de memórias individuais e coletivas. Notamos

que quando um(a) interlocutor(a) era chamado(a) a falar sobre a história de vida de pessoas específicas, ele(a) aprimorava, acentuava e depurava determinados aspectos de uma trajetória particular, o que nos deu contornos ambivalentes e tensionados para melhor avaliar a complexidade de processos históricos que nossos contextos de pesquisa informavam. O atravessamento de narrativas sobre *chegantes* e *caboclos*, a *terra*, o *trabalho* e a *mistura* foi crucial para delinear uma biografia (ainda que fragmentada e inconclusa) de Jerônimo. Graças ao empenho dos interlocutores em sustentar uma memória sobre os processos territoriais, ressaltando a herança deixada pelos antepassados (*caboclos*, *baianos* e/ou *chegantes*), pudemos notar a memória como “um elemento constituinte do sentimento de identidade”, extremamente significativo para o “sentimento de continuidade e de coerência de uma pessoa ou de um grupo em sua reconstrução de si”, seja ele o grupo étnico ou familiar (Pollak, 1992, p. 204).

Não há equívoco em assumir a ambivalência em relação à chefia de Jerônimo. Na primeira situação etnográfica, os enunciados foram produzidos em uma conjuntura marcada por eventos críticos, e os esforços da pesquisadora e interlocutores confluíram para o registro e formulação de entendimentos acerca dos processos que ensejaram esses eventos. Entretanto, a antropóloga, como o “peão muito pouco precavido” descrito por Bensa (1998, p.48), teve apenas uma dimensão superficial do fato de que, nas interlocuções da pesquisa, os sujeitos comunicavam seus entendimentos do passado a partir de uma partida jogada no presente, envolvendo disputas de

legitimidade em torno de princípios de direito e concepções sobre a *terra* na nova configuração administrativa. Se os enunciados que avaliam a chefia de Jerônimo como condescendente ganharam uma maior estruturação a partir de sua transmissão em arenas mais públicas, obliterando outros sentidos a ela atribuídos, talvez isso se deva à importância da figura do *último chefe geral* para o processo de “desnaturaliza[ção] da *mistura* como única via de sobrevivência e cidadania”, fundamental para a afirmação étnica e o restabelecimento do território indígena (Oliveira, 1999, p. 18).

Em continuação, nos referimos à *situação etnográfica* de Jardim (2022), orientanda de Ana Flávia Santos e com quem foi possível estabelecer um diálogo profícuo para melhor entendimento dos agenciamentos ocorridos no *Terreno dos Caboclos*. Essa situação tornou-se propícia à produção, a partir de uma ancoragem local e do enfoque na história familiar, de relatos capazes de interpelar o enquadramento da memória coletiva. Marcado pela construção de mapas genealógicos e biografias familiares, o que sobressai nesse contexto de pesquisa é o empenho dos sujeitos na sustentação das memórias individuais e familiares em relação aos seus antepassados, principalmente no que diz respeito à perpetuação de um patrimônio familiar. Tais memórias, por certo, também produzem seus enquadramentos. A homogeneização dos relatos por um determinado grupo familiar, o zelo com a memória dos ancestrais, contribui para o esmaecimento das assimetrias e tensões internas à *mistura*.

Como bem pontua Bensa (1998, p. 62), “o enquadramento numa perspectiva temporal tanto do

‘indígena’ quanto do etnólogo, tem como efeito principal tornar difícil a uniformização e imobilização da visão do mundo social”. As memórias sobre a negociação da *chegada*, a colocação de pessoas no *Terreno* e o sentido do *trabalho* e da *mistura* não devem ser compreendidas como dadas de uma vez por todas, pois estão sujeitas a disputas e ressignificações. Não há que pretender “fechar” o quebra-cabeças; porém, consideramos importante ir além de formular as divergências em termos de visadas lançadas a uma trajetória de vida desde diferentes perspectivas – locais, familiares, políticas –, para indagar, juntamente com Bourdieu (2006), acerca dos efeitos imobilizadores decorrentes do próprio enquadramento biográfico.

Não colocamos em dúvida a existência histórica de um *Chefe Geral* no *Terreno dos Caboclos*, que, no segundo quartel do século XX, atuou de forma importante na gestão do território, intermediando as relações entre os *de fora* e os *de dentro*, promovendo o uso da terra por meio de uma certa organização do trabalho (inclusive o trabalho dos *caboclos*). A ilusão biográfica residiria, antes, na incerteza de que Jerônimo “seja uma só personalidade”, de que ele possa ser “totalizado” e “unificado” em *ego* (Bourdieu, 2006, p. 186), por assim dizer; e de que os fragmentos referidos à sua trajetória constituam, especialmente, um “conjunto coerente e orientado que [possa e deva] ser apreendido como expressão unitária de uma ‘intenção’ subjetiva e objetiva”, conformando um “relato coerente de uma sequência de acontecimentos com significado e direção” (Bourdieu, 2006, p. 184-185).

A longevidade da prática da *acolhida* e o caráter propriamente

constitutivo que lhe é conferido pela *mistura* e pelo estatuto ambivalente do *Terreno* nos fazem considerar como razoável a hipótese de que os fragmentos biográficos que fazem referência a Jerônimo sejam antes expressivos de um lugar social – condensando pessoas, trajetórias, temporalidades diversas –, e de processos históricos, que, em retrospecto, passam a ser vistos como inacabados. Nesse sentido, assumir o recorte biográfico implica em não tomar como rédea dos processos dados historicamente a matriz normativa das relações objetivas que estruturaram o espaço social em que estiveram inseridos *caboclos*, *baianos*, *chefes*, *fazendeiros*, *posseiros*, etc. Trata-se de enfatizar que um dos maiores propósitos da abordagem biográfica é

permitir uma descrição das normas e de seu funcionamento efetivo, sendo este considerado não mais o resultado exclusivo de um desacordo entre regras e práticas, mas também de incoerências estruturais e inevitáveis entre as próprias normas, incoerências que, autorizam a multiplicação e a diversificação das práticas (Levi, 2006, p. 180).

Movimento que, sobremaneira, os trabalhos de Ribeiro (2006) e Dayrell (2019) nos permitem realizar: dar um passo atrás e lançar um novo olhar para as contradições aqui levantadas, a partir do processo mais amplo das transformações históricas que conformaram o cerrado e o sertão norte-mineiros. Formulamos uma hipótese inicial⁴¹,

propondo evidenciar – a partir das relações entre *terra*, *trabalho*, *mistura* e poder colonial –, a variação cultural como contínua (Barth, 2000) no norte de Minas, e pelos menos três processos de territorialização⁴² atuantes na conformação do *Terreno dos Caboclos*:

Um primeiro processo de territorialização teria sido decorrente da própria instituição da *Missão do Senhor São João*: a atribuição dos indígenas a uma unidade territorial, que passou a constituir condição de autonomia e fator de identificação. Conforme considera Dayrell (2019), embora o Norte de Minas tenha desempenhado desde o século XVIII um papel econômico ativo na economia global – fornecendo alimentos à mineração, produzindo algodão, mamona e látex para exportação ou para a indústria nacional – as formas dessa inserção, de ordenamento e integração territorial, permitiram a constituição, até o século XIX, de grupos culturalmente singulares, com relativa autonomia, apesar de subordinados à elite dos mandões da terra, os Coronéis. Muitas das descrições dos *caboclos apurados* presentes nos primeiros estudos antropológicos sobre os Xakriabá (Marcato, 1978; Mariz *et al*, 1982), e alguns relatos registrados por Santos (1997a; 1997b), fazem remissão a uma situação de grande autonomia das estratégias e modos de vida. Tratava-se, não obstante, de uma liberdade negociada: se por um lado

41 Que certamente precisará de mais investigações, a ser confrontada de modo mais sistemático com outras análises etnográficas, e com uma literatura mais ampla sobre o Norte de Minas.

42 Devemos entender a ocorrência desses processos como concomitantes e lidos a partir de um jogo de forças que revela várias agências, não como fases e períodos históricos estanques em uma linha evolutiva. Para fins deste artigo, estamos tomando como limite da análise a instituição da primeira Terra Indígena Xakriabá. Novos esforços etnográficos e analíticos precisarão ser feitos visando à compreensão de processos mais recentes.

a liberdade se expressa na Carta de Doação pela outorga do direito à terra, por outro submete os índios do Sr. São João e seus sucessores a uma ordem colonial. O *cativeiro*, o trabalho sem a terra, apresenta-se como uma experiência vivida tanto pelos *cascalhos da terra*⁴³, quanto pelos *baianos* que migram para o *Terreno*. Este terá sido o processo em que a *mistura* se deu em termos de uma maior simetria, com populações negras aquilombadas e/ou recém-libertas, escravizados fugidos, das regiões circunvizinhas ao *Terreno dos Caboclos*. O *trabalho*, por seu turno, não possuiria tanta centralidade nas práticas de ocupação do território, encontrando-se articulado às pescadas, caçadas e meladas.

Um segundo processo de territorialização pode ser compreendido através do episódio do *Curral de Varas*, que condensou transformações vivenciadas a partir dos desdobramentos regionais da Lei de Terras⁴⁴, da instituição da República e de novas formas de integração regional (Dayrell, 2019). Os cercamentos e divisões se intensificaram (Santos, 1997a) e também os movimentos de *chegada* (Jardim, 2022). Os *chefes* haviam sido *esgaritados* no episódio, e a autonomia dos *caboclos*, de certa maneira, restou prejudicada.

43 Com a expressão, queremos nos referir àqueles migrantes que, saindo do *Terreno*, iam “viver na diária” - como os *mangabeiras*, que iam trabalhar na extração do látex da mangaba -, retornando sempre, porém, para o território, como o Sr. São João (Santos 1997a).

44 Não estamos aqui nos referindo propriamente à lei enquanto ato normativo, mas, sim, a um conjunto de mudanças verificados no início do século XX, em que também se inserem os efeitos concretos da Lei de Terras - que chegam com maior intensidade após a Proclamação da República: as terras devolutas passam aos estados, há a abertura de ferrovias que atravessam a região, e uma articulação entre engenheiros, cartórios e coronéis deflagra o que Araújo (*apud* Dayrell, 2019) denomina “o tempo da medição”.

O próprio exercício da chefia por Jerônimo deixa entrever uma maior proximidade e interlocução com os poderes locais/regionais. Modificou-se a relação com o território, pois o princípio da ocupação da terra centrada na apropriação pelo *trabalho* se associou, mas também se sobrepôs e disputou espaço com outras formas de uso da terra. Essa articulação foi possibilitada pela permanência da terra enquanto indivisa e *apropriável*, e propiciou arranjos muito diversos no *Terreno*⁴⁵. Menos do que um conjunto de normas tácitas ou consensualmente formuladas, o *Terreno dos Caboclos* constituiu um mosaico de regimes de uso da terra, politicamente unificado por meio dos *chefes*, do termo de doação e da identificação entre os *descendentes do lugar* - expressão que compreende, a um tempo, o desdobramento de laços de parentesco e o pertencimento ao território. A *mistura* passou a importar na produção de maiores assimetrias, incluindo a capacidade diferencial de apropriação da terra pelo *trabalho*. Esta forma de ocupação, em seu caráter dinâmico, tornou-se arriscada na medida em que as vendas de *direitos* e benfeitorias ganharam autonomia, passando a constituir uma possível via para a apropriação privada da terra, em um território que se tornava cada vez mais *apertado*⁴⁶. As memórias produzidas sobre a personalidade Jerônimo são melhor compreendidas quando associadas a este processo de territorialização. Nessas memórias, Jerônimo, ainda que procure

45 Ver, a respeito, seção 4.2 do Capítulo 4 de Santos, 1997a.

46 É preciso não naturalizar esse processo como linear e cumulativo, referido exclusivamente a um aumento do número de *chegantes* e relativo a grupos reificados de *caboclos* e *baianos*.

obedecer ao princípio do território indiviso, tenta se equilibrar em relações delicadas, e enquanto *chefe* expressaria a perda, pelos *caboclos*, da capacidade de engendrar a *mistura* a partir de suas próprias prioridades (Oliveira, 1999).

O terceiro processo de territorialização foi marcado pela intervenção da Ruralminas no *Terreno dos Caboclos*. Tratou-se da ameaça concreta ao *Terreno* e seus moradores, pois projetou e intensificou a privatização do patrimônio indiviso, transformando em mercadoria a terra feita para *usar e usufruir*. Um processo em que a própria presença de *caboclos* e *baianos* na terra esteve sob ameaça de expulsão ou de máxima subordinação. A terra passou a ter valor sem *trabalho*, e, por isso, várias foram as iniciativas de expropriação violenta. A mobilização e a afirmação étnica dos Xakriabá não consistiu na negação da *mistura*; mas antes em sua definição nos termos de uma experiência histórica comum no *Terreno dos Caboclos*, expressa na *luta*, e de destinos compartilhados (Weber, 1999).

referências bibliográficas

ALMEIDA, A. W. B. de. Terras de Preto, Terras de Santo, Terras de Índio: uso comum e conflito. In: ALMEIDA, A. W. *Terras de Quilombo, Terras Indígenas, “Babaçuais Livres”, “Castanhais do Povo”, Faxinais e Fundos de Pasto: Terras tradicionalmente ocupadas*. Manaus: PNCSA, 2006.

ALMEIDA, A. W. B. de. Terras de preto, terras de santo, terras de índio: posse comunal e conflito. *Humanidades*, 15, Ano IV. Brasília: Ed. da UnB, p. 42-29, 1988.

ALMEIDA, R. H. Xakriabá - cultura, história, demandas e planos. *Revista de Estudos e Pesquisas, FUNAI*, Brasília, v.3, n.1/2, p. 9-39, 2006. ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE AÇÃO INDIGENISTA - ANAI. Terra Indígena Xakriabá - Áreas homologadas e identificadas - Mapas, da Associação Nacional de Ação Indigenista.

BAETA, A. Aspectos do processo de contato entre colonizadores e grupos indígenas no norte de Minas Gerais - Região do Vale do Rio Peruaçu. *Cad. Hist*, Belo Horizonte, v.5, n.6, p. 47-53, 2000.

BARTH, F. Grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, F. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 2000.

BENSA, A. Prólogo. In: BENSA, A; Daniel Rudy Hiller traductor, *El fin de exotismo: ensayos de antropología crítica*. Zamora, Michoacán: El Conlégio de Michoacán: Secretaría de Cultura, 2016.

- BENSA, A. Da micro-história a uma antropologia crítica. *In: REVEL, J. (Org.). Jogos de Escalas: A Experiência da Microanálise*. Rio de Janeiro: Fundação Getúlio Vargas, 1998.
- BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. *In: FERREIRA, M. & AMADO, J. (Orgs.). Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006.
- BURTON, R. *Viagem de canoa de Sabará ao Oceano Atlântico*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/Edusp, 1977.
- CABRAL, J. P.; LIMA, A. Como fazer uma história de família: Um exercício de contextualização social. *Etnográfica*, Vol. IX (2), p.355-388, 2005.
- COHEN, A. P. *The symbolic construction of community*. London/ New York, Routledge, 1995.
- COMERFORD, J.; CARNEIRO, A.; DAINESE, G. Giros etnográficos em Minas Gerais: casa comida, prosa, festa, política, briga e o diabo. *In: COMERFORD, J.; CARNEIRO, A.; DAINESE, G. (Org.). Giros etnográficos em Minas Gerais: casa, comida, prosa, festa, política, briga e o diabo*. 1.ed. – Rio de Janeiro: 7 Letras: FAPERJ, 2015.
- CORRÊA XAKRIABÁ, C. *O barro, o genipapo e o giz no fazer epistemológico de autoria xakriabá: reativação da memória por uma educação territorializada*. 2018. 218f. Dissertação (Mestrado profissional em Sustentabilidade junto a Povos e Territórios Tradicionais) - PPG-PDS/ UnB, Brasília, 2018.
- DAYRELL, C. *De nativos e de caboclos: reconfiguração do poder de* representação de comunidades que lutam pelo lugar. 2019. 459f. Tese (Doutorado em Desenvolvimento Sustentável) - PPGDS/ Unimontes, Montes Claros, 2019.
- ESCOBAR, S. *Os projetos sociais do povo indígena xakriabá e a participação dos sujeitos: entre o “desenho da mente”, a “tinta no papel” e a “mão na massa”*. 2012. 216f. Tese de (Doutorado em Educação) - PPGE/ UFMG, Belo Horizonte, 2012.
- FABIAN, J. Memórias da memória: uma história antropológica. *In: REIS, D. et al.(Orgs.). Tradições e modernidades*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- GERKEN, C; ALVARENGA, T; OLIVEIRA, D; OLIVEIRA, I. Letramento, identidade e cotidiano entre os jovens Xakriabá. *Educação em Revista*, v.30, n.4, p. 251-276, 2014.
- GOMES, A. O processo de escolarização entre os Xakriabá: explorando alternativas de análise na antropologia da educação. *Revista Brasileira de Educação*, v. 11, p. 326-375, 2006.
- GRUNEWALD, R. *Toré: regime encantado do índio do Nordeste*. Recife: Fundaj/Massangana, 2005.
- Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística - IBGE, *Tabela População residente em terras indígenas, por quesito de declaração indígena, segundo as Terras Indígenas - Primeiros resultados do Universo*. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/9719#/n3/31/n6/in%20n3%2031/v/all/p/all/c1714/all/d/v8824%202,v1000576%202,v1001432%202/l/p-c1714+v,t/cfg/cod,/resultado>. [Acesso em: nov. 2023].
- JARDIM, A. *Fluxos migratórios, práticas rituais e tradição de conhecimento: uma biografia familiar Xakriabá*. 2022. 236f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - PPGAn/ UFMG, Belo Horizonte, 2022.
- JARDIM, A. *Viver o e Estar no território: Trajetória familiar, mobilidade e territorialidade entre os Xakriabá (MG)*. *Revista Mundaú*, n.8, p. 93-114, 2020.
- JARDIM, A. *Trajetórias e narrativas de dois estudantes-pesquisadores xakriabá*. 2016. 96f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Antropologia) - FAFICH/ UFMG, Belo Horizonte, 2016.
- LEVI, G. Usos da biografia. *In: FERREIRA, M. & AMADO, J. (Orgs.). Usos & abusos da história oral*. Rio de Janeiro: FGV, 2006 [1996].
- LOPES, L. *Loas e versos xakriabá: tradição e oralidade*. 2016. 64f. Trabalho de Conclusão de Curso (Formação Intercultural para Educadores Indígenas) - FaE/ UFMG, Belo Horizonte, 2016.
- MARCOS, L. 20 anos do martírio das lideranças Xakriabá. *Porantim*, n. 291, 2006. Disponível em: https://cimi.org.br/pub/publicacoes/1165862823_Encarte-%20Porantim%20291.pdf. [Acesso em: dez. 2023].
- OLIVEIRA, A. *Política e políticos indígenas: a experiência xakriabá*. 2008. 141f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - PPGAS/ UnB, Brasília, 2008.
- OLIVEIRA, J. P. de. A luta pelo território como chave analítica para a reorganização da cultura. *In: A reconquista do território: etnografias do protagonismo indígena contemporâneo*. 1-ed. Rio de Janeiro: E-papers, 2022.
- OLIVEIRA, J. P. de. Curt Nimuendajú e a história Ticuna: elementos para uma reflexão crítica sobre a etnografia e o estatuto da etnologia. *Tellus*, ano 13, n. 24, p. 227-259, 2013.
- OLIVEIRA, J. P. de. (org) *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste Indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria, 1999.
- OLIVEIRA, K. Semeando contatos: as origens do Movimento Indígena. *In: OLIVEIRA, K. “Diga ao povo que avance!” Movimento Indígena no Nordeste*. Recife, Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 2014.
- PARAÍSO, M. H. B. Identidade Étnica dos Xakriabá. *Lauda Antropológico*. 93 f. Brasília, FUNAI, 1987. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/XAD00034.pdf>
- PENA, J.; HELLER, L.; JÚNIOR, C; A população Xakriabá, Minas Gerais: aspectos demográficos, políticos, sociais e econômicos. *R. Bras. Est. Pop.*, Rio de Janeiro, v. 26, n. 1, p. 51-59, 2009.
- PEREIRA, V. *A Circulação da cultura na escola Xakriabá*. 2013. 158f. Tese (Doutorado em Educação) – PPGE/ UFMG, Belo Horizonte, 2013.
- POLLAK, M. Memória e identidade social. *Estudos históricos*. Rio de Janeiro, vol. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.
- POLLAK, M. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p.3-15, 1989.
- PORTELLI, A. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana, 29 de junho, 1944): mito e política, luto e senso comum. *In: FERREIRA, M.; AMADO, J. (Orgs.) Usos & Abusos da História Oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006.
- REVEL, J. Microanálise e construção do social. *In: REVEL, J. (Org.). Jogos de escala: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora da FGV. 1998.
- RIBEIRO, R. *Sertão, lugar desertado – o Cerrado na cultura de Minas Gerais*. Volume II. Belo Horizonte: Autêntica, 2006.
- SAINT-HILAIRE, A. *Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Belo Horizonte: Itatiaia e EDUSP, 1975.
- SANTOS, A. F. M. *Do terreno dos caboclos de São João das Missões à Terra Indígena Xakriabá: as circunstâncias da formação de um povo*. 1997. 222 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - PPGAS / UnB, Brasília, 1997a.
- SANTOS, A. F. M. Índios e Possesiros: considerações sobre o conceito de identidade. Uma reavaliação do caso Xakriabá. *Anuário Antropológico*, Brasília, 96, p. 127-144, 1997b.
- SANTOS, A. F. M. Xakriabá: Identidade e História. Relatório de Pesquisa. *Série Antropologia*, Brasília, n. 167, p. 1-31, 1994.
- SANTOS, M. E. *Práticas Instituintes de Gestão das escolas Xakriabá*. 2006. 149f. Dissertação (Mestrado em Educação) - PPGE/ UFMG, Belo Horizonte, 2006.
- SANTOS, R. B. C. *O Segredo e o Índio: diferença e cosmologia entre os Xakriabá de São João das Missões/ MG*. 2010. 207 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia) - PPGAn/ UFMG, Belo Horizonte, 2010.
- SENNA, N. C. *Anuario Histórico – Chorographico de Minas Geraes*. Ano VI. Verbete LXXXIII. Município de Januária. Belo Horizonte: Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais, 1912.
- SILVA, C. *A natureza de um território no sertão do norte de Minas Gerais: a ação territorial dos Xakriabá*. 2014. 267f. Tese (Doutorado em Geografia) – PPGEU/ UFU, Uberlândia, 2014.
- TEMPO, Jornal O. *Rio São Francisco: sonho de um povo que quer água também Xakriabá lutam por homologação de 43 mil hectares para poderem viver às margens do Velho Chico*. 18/04/2023. Disponível em: <https://www.otempo.com.br/especiais/indigenas-de-minas-vozes-e-faces/xakriaba/rio-sao-francisco-sonho-de-um-povo-que-quer-agua-tambem-1.2848059> [Acesso em: nov. 2023].
- WEBER, M. Relações comunitárias étnicas. *In: WEBER, M. Economia e Sociedade*, vol. 1. Brasília: Editora da UnB, 1999.

4.2

Elementos da trajetória de
Nelson Mutzie como liderança
pertencente ao povo Rikbaktsa

Larissa Cykman de Paula

RESUMEN

En este artículo presento los elementos de la trayectoria de Nelson Mutzie, reconocido líder del pueblo Rikbaktsa. La etnia, que habita la región suroeste de la Amazonia, tiene tres Tierras Indígenas demarcadas en el estado de Mato Grosso: Erikpatsa, Japuira y Escondido. Las consideraciones aquí abordadas forman parte de la investigación etnográfica realizada, la cual, a lo largo de su implementación, abarcó un período de tiempo que pasa por el estallido y consecuencias de la pandemia de Covid-19. Abarcando su labor profesional en salud indígena y también su pertenencia étnica, destaco aspectos de las experiencias de Nelson vinculados a problemáticas vividas actualmente por el pueblo Rikbaktsa, así como la relación con experiencias de un pasado marcado por luchas y agencias características del ethos guerrero Rikbaktsa. Finalmente, se narran otros acontecimientos, previamente imprevistos, a partir de la trágica muerte de Nelson a consecuencia de la enfermedad contra la que luchó en la primera línea.

PALABRAS CLAVE

Rikbaktsa
Líderes indígenas
Salud
Etnicidad

RESUMO

Apresento neste trabalho os elementos da trajetória de Nelson Mutzie, reconhecida liderança do povo Rikbaktsa. A etnia, habitante da região sudoeste da Amazônia, possui três Terras Indígenas demarcadas no estado do Mato Grosso: Erikpatsa, Japuira e Escondido. As considerações ora abordadas integram a pesquisa etnográfica realizada, a qual, ao longo da sua concretização, abrangeu um recorte temporal que perpassa a irrupção e os desdobramentos da pandemia de Covid-19. Abrangendo sua atuação profissional na saúde indígena e também o seu pertencimento étnico, destaco aspectos das experiências de Nelson vinculados a questões contemporaneamente vivenciadas pelos Rikbaktsa, assim como da relação com experiências de um passado marcado por lutas e agências características ao ethos guerreiro Rikbaktsa. Por fim, desdobramentos outros, outrora imprevistos, são narrados a partir do trágico falecimento de Nelson em decorrência da doença contra a qual lutava na linha de frente.

PALAVRAS-CHAVE

Rikbaktsa
Lideranças indígenas
Saúde
Etnicidade

ABSTRACT

In this paper I present the elements of the trajectory of Nelson Mutzie, recognized leader of the Rikbaktsa people. The ethnic group, which inhabits the southwestern region of the Amazon, has three Indigenous Lands demarcated in the state of Mato Grosso: Erikpatsa, Japuira and Escondido. The considerations addressed here are part of an ethnographic research, which, throughout its implementation, covered a period that spans the outbreak and consequences of the Covid-19 pandemic. Covering his professional work in indigenous health and also his ethnic belonging, I highlight aspects of Nelson's experiences linked to issues currently experienced by the Rikbaktsa, as well as the relationship with experiences from a past marked by struggles and agencies that are characteristic of the Rikbaktsa's warrior ethos. Finally, other developments, previously unforeseen, are narrated based on Nelson's tragic death as a result of the disease he fought on the front line.

KEY WORDS

Rikbaktsa
Indigenous leaders
Health
Ethnicity

introdução

Ao longo deste trabalho abordarei a trajetória de Nelson Mutzie como liderança indígena Rikbaktsa na região sudoeste da Amazônia. Habitantes dessa região, especificamente ao noroeste do estado do Mato Grosso e às margens dos rios Juruena, Arinos e do Sangue, o povo Rikbaktsa possui três Terras Indígenas (TIs) homologadas. As TIs Erikpatsa, Japuira e Escondido localizam-se, respectivamente, nos municípios de Brasnorte, Juara e Cotriguaçu. A territorialidade Rikbaktsa¹ vai para além dos limites demarcados pelas TIs, contudo, atualmente, as TIs configuram-se como o principal espaço habitado. Apesar de ser possível pensar em diversas especificidades, de modo geral, as TIs possuem grande preservação agroflorestal, sendo sua sustentabilidade imprescindível para o desenvolvimento econômico e social do povo Rikbaktsa. Como povo amazônico, seu modo de viver está intimamente conectado com seu meio envolvente, bem como sua organização social só pode ser

1 Para uma análise de elementos acerca da territorialidade (ou territorialidades, no plural) Rikbaktsa, conceitos como o de processos de territorialização (Pacheco, 1998) e a proposta de uma antropologia da territorialidade (Little, 2004), assim como uma relação com o conceito de territorialidade em si a partir da análise geográfica (Sack, 2011) são enfatizados. Com o auxílio desses conceitos e questões teóricas, proponho analisar como as três Terras Indígenas Rikbaktsa correspondem ao atual território demarcado, contudo, ponderando que o território imemorial, histórico e tradicional corresponde a uma extensão infinitamente mais ampla, a qual abrangia a bacia do rio Juruena na sua totalidade.

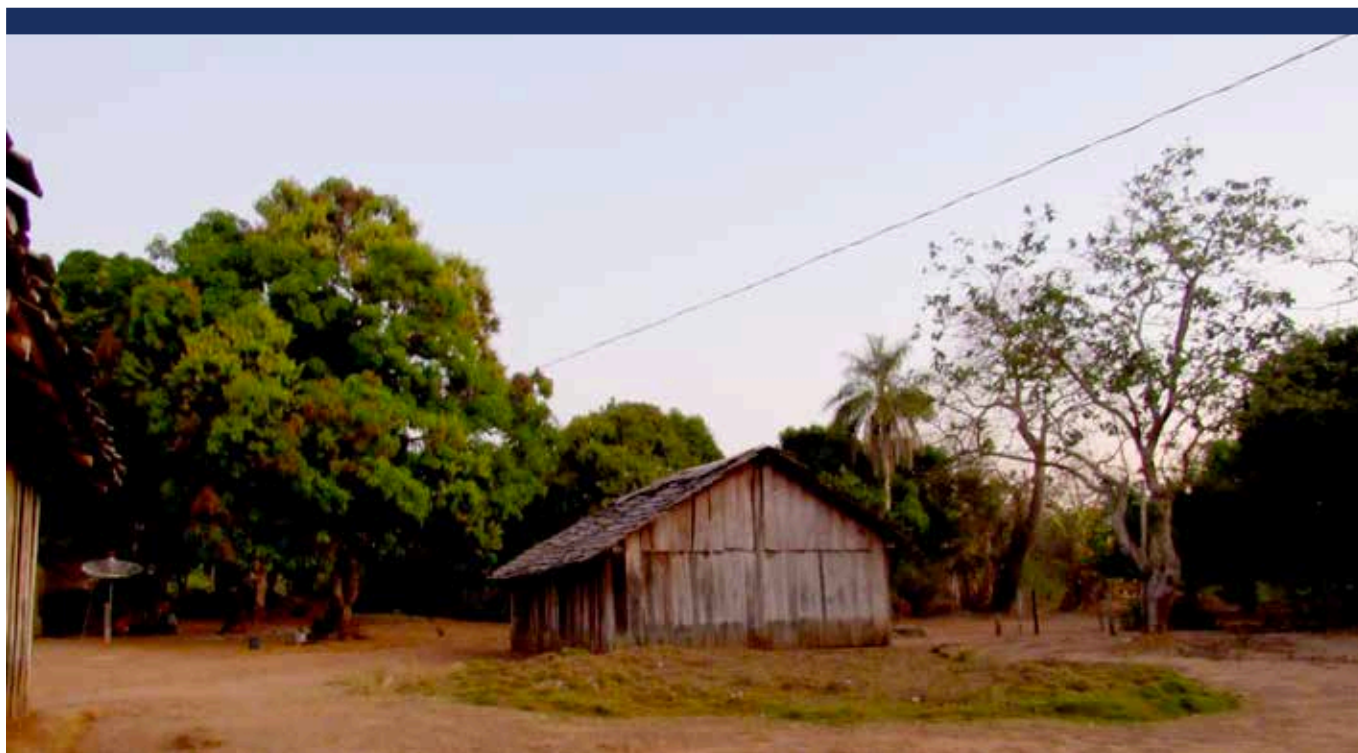
compreendida nessa esfera. A língua Rikbaktsa é pertencente ao tronco Macro-Jê, contudo, compreende-se que os Rikbaktsa habitam uma região tipicamente Tupi, fato que, ao longo do tempo e em diversos estudos, causou confusões a título de definições. Num passado, pequenos grupos Rikbaktsa viviam dispersos pelo território. Posteriormente, foram aglutinados – termo usado por Pacini (1999) – na atual TI Erikpatsa através da atuação direta dos jesuítas no processo então nomeado como “pacificação”, e na sequência expandiram-se para as TIs Japuira e Escondido quando da conquista desses territórios. Um tom de jocosidade é constante nas diferentes ações e relações, bem como o afeto e a preocupação para com todos. Desde os primeiros vínculos e contatos que estabeleci em campo, a alegria, as risadas e as brincadeiras eram frequentes. Todavia, enfatizo que esse comportamento se justapõe à postura firme e séria adotada quando assim entendido necessário, como quando da defesa de seus direitos, remetendo ao ethos guerreiro Rikbaktsa (Pires, 2012 [2009]). Mas, apesar de esses dados serem os dados gerais num primeiro momento

apontados sobre os Rikbaktsa², neste trabalho não intento aborda-los como uma totalidade. Na direção contrária, priorizo elencar as relações existentes, partindo da compreensão de que o conhecimento sempre é situado e parcial, dialogando com as contribuições de Haraway (1995). Nessa direção, descreverei, a seguir, elementos da trajetória de Nelson na posição de importante liderança Rikbaktsa, partindo da nossa relação e das nossas trocas. Desse modo, além da significância de ressaltar seu pertencimento étnico, é preciso ressaltar os aspectos vivenciados por Nelson e também suas conexões com o seu entorno.

2 Esses dados gerais a respeito dos Rikbaktsa são apresentados a partir de dados de campo e também a partir de um diálogo com pesquisas anteriores que privilegiaram em suas temáticas diferentes aspectos do povo, como Schultz (1964), Arruda (2019 [1992], 2003), Pacini (1999), Athila (2006, 2008, 2019), Pires (2012 [2009]) e Reis e França (2012).



Este trabalho origina-se integrado à pesquisa etnográfica desenvolvida entre os anos de 2019 e 2023 no âmbito do doutoramento em Antropologia Social, realizado no PPGAS/UFRGS¹. Ao privilegiar os encontros e as trocas pesquisando juntamente aos Rikbaktsa, este estudo se originou e se fortaleceu a partir desses encontros, sendo Nelson um interlocutor central. Desse modo, possibilidades de pesquisas e parcerias, tanto com a finalidade de dar origem a pesquisas acadêmicas como também pensando em projetos que Nelson encabeçava buscando visibilizar aspectos relacionados à garantia de direitos – como acesso à saúde e proteção do território Rikbaktsa, bem como ensejar o andamento de projetos econômicos sustentáveis – eram o mote de nossa relação e trocas constantes.



Aldeia Pé-de-Mutum – Terra Indígena Japuíra – 2019
Fonte — Acervo da pesquisadora

A PESQUISA ETNOGRÁFICA E SUAS POTENCIALIDADES

Com a intensão de valorizar o diálogo, a importância das relações, do respeito ao que os interlocutores falam e como falam, é essencial, assim como colocado por Jimeno, Varela e Castillo (2011), atentarmos para o fato de que o fazer etnográfico – e mesmo a colaboração – ocorrem cruzando as relações de poder existentes, constituindo-se uma luta política, bem como os modos como a política perpassa a produção de conhecimentos. Ou seja, a realização de uma pesquisa em colaboração vai para além dos limites impostos pela própria pesquisa acadêmica, afinal, ela precisa abranger os interesses e as ações dos interlocutores. Nessa direção, a indagação que Jardim faz no escopo de sua pesquisa acaba tornando-se uma indagação central para analisarmos também as possibilidades da presente pesquisa: “Como definir um trabalho de campo em que o ofício de antropólogo se desenvolve como um lugar de aprendizado e se submete às demandas de seu interlocutor?” (Jardim, 2017, p. 38).

No escopo de uma proposta colaborativa, essa apresentação do delineamento da pesquisa também privilegia outros estudos realizados em colaborações com lideranças e/ou pesquisadores/as indígenas. Nessa direção, a colaboração de Davi Kopenawa e Bruce Albert ao longo das últimas décadas e a publicação do livro “A queda do céu” (2015) em coautoria consiste em relevante marco para o fazer antropológico como um todo e uma inspiração para pensar nos caminhos possíveis para a presente investigação. A partir do alcance da escrita etnográfica, é possível pensarmos nas suas contribuições e nas suas relações com demais ações desempenhadas pelo/a pesquisador/a¹.

¹ Nesse mesmo sentido, podemos analisar como a colaboração a partir da produção de textos em co-autoria amplia-se no que concerne à etnografia e à etnologia. Um exemplo se refere à parceria entre Gilton Mendes dos Santos e João Paulo Lima Barreto (2015). O primeiro professor do Departamento de Antropologia da Universidade Federal do Amazonas e o segundo indígena Tukano mestre em Antropologia pela mesma universidade abordaram, em parceria, discussões acerca de uma antropologia simétrica e suas possibilidades. Outro exemplo de colaboração se refere à produção do indígena e pesquisador Joel Cuxi em coautoria com o professor Alexandre Herbetta (2016) para uma análise a respeito da estética da imagem Mehi. Outros muitos exemplos poderiam ser aprofundados, contudo, proponho, a partir dos ora citados, uma imersão nessa temática. Somada a isso, acentua-se a importância de fomentar a inclusão e participação de pesquisadores/as indígenas pertencentes a diversas etnias, o que passa a ser viável em proporções maiores desde a criação de políticas afirmativas para o ingresso específico de indígenas na graduação e pós-graduação brasileira.

Em meio ao contexto pandêmico vivenciado a partir de 2020, torna-se fundamental abordar como a pesquisa foi afetada pela pandemia de Covid-19. O ano de 2020 não foi um ano que permitiu seguir planos e vontades prévias. Desse modo, apesar de não ser um assunto proposto inicialmente nesses termos, revelar as situações impostas – principalmente em relação ao modo como a pandemia afetou os povos indígenas no contexto brasileiro e em específico os Rikbaktsa, bem como a atuação e falecimento de Nelson – é fundamental para refletirmos acerca das questões metodológicas envolvidas e no próprio percurso da pesquisa. No cenário geral, a pandemia é analisada em pesquisas contemporâneas como um fato social total (Grossi; Toniol; Lozano, 2020; Ribeiro, 2020; Nunes, 2020; Santos; Pontes; Coimbra JR., 2020). Desse modo, retornamos às contribuições de Mauss (2003), pontuando como distintos fatos são abrangidos por um fato social total, congregando a totalidade de uma organização social.

Com a pandemia e suas consequências, principalmente com o falecimento de Nelson no ano de 2020 enquanto lutava na linha de frente na saúde indígena, reflito sobre a importância de tudo o que estava ocorrendo, entendendo que a história de Nelson precisava ser contada e visibilizada, assim como o contexto que estava sendo vivenciado pelos povos indígenas em meio à pandemia.

Para tanto, como um ponto de partida possível, analisando qual o papel e as possíveis contribuições da antropologia nesse contexto pandêmico, é relevante ressaltarmos as possíveis abordagens teóricas e metodológicas que consigam dialogar com esse cenário. Como afirma Biehl (2021, p. 340), “(...) somos impelidos a repensar o nosso legado disciplinar, os nossos focos de investigação e o nosso papel público enquanto acadêmicos”. Dialogando com Veena Das (2020, p. 3), destaca-se a indagação que ela faz como antropóloga em meio a um desastre: “Há qualquer ação ou conhecimento útil que eu possa produzir?”. Nesse sentido, ao vivenciar uma pandemia de dimensões catastróficas, é preciso analisarmos aspectos de uma ordem global e também aspectos locais. Segundo Das, é preciso reorientar nossas pesquisas, dialogando com outras áreas do conhecimento e tornando nossos trabalhos acessíveis. Desse modo, a relevância da produção de conhecimentos localizados em relação à pandemia e seus desdobramentos é central.

Nesse ponto, ressalta-se o argumento de que desigualdades que já existiam previamente são acentuadas

¹ Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

neste contexto pandêmico causado pelo novo coronavírus. De acordo com Biehl (2021, p. 343): “A COVID-19 ilumina vulnerabilidades arraigadas em nossas sociedades”. Contudo, se por um lado o coronavírus suscitou visibilidade às desigualdades sociais, por outro lado, essas desigualdades não são observadas de maneira homogênea. Portanto, pontuo a importância de dialogarmos com as estratégias, ações e especificidades enfrentadas desde a América Latina, abrangendo os determinantes sociais em saúde e distintas políticas e práticas de saúde, bem como as contribuições desde uma análise às particularidades da saúde indígena (Garnelo; Langdon, 2005).

No caso brasileiro, Fernandes (2020, p. 12) destaca que “(...) o vírus infundiu visibilidade à desigualdade social e ao racismo em escala nunca antes vivenciada no país. A biopolítica se afirma assim produzindo populações sacrificáveis/matáveis”. Nesse caso, a relação entre vida e morte é objeto para o desdobramento de questões centrais.

As questões discutidas são pertinentes para uma análise do papel da antropologia no contexto pandêmico, mas também para situar a importância da pesquisa juntamente aos Rikbaktsa nesse cenário e para uma compreensão dos caminhos percorridos pela pesquisa. Diante desse contexto, proponho como questão aglutinadora, a partir de Biehl (2021), a indagação acerca de como conceber caminhos outros ao tempo em que buscamos recompor tanto a saúde pública como os campos político, científico e médico. Nesse sentido, para Biehl (2021, p. 348), o “horizontal” pode ser um caminho possível, uma vez que “pode nos ajudar a imaginar como desenvolver capacidades humanas e institucionais que transcendam a repetição da história oficial”. Assim sendo, o autor propõe que “é hora de escutar, contar e criar outras histórias” (2021, p. 348). Aderindo a essa proposta de Biehl, e com as questões apresentadas em prioridade, proponho narrar aspectos da trajetória de Nelson Mutzie.

OS PERCURSOS DE NELSON E SUA RELAÇÃO COM A SAÚDE INDÍGENA

Nelson Mutzie nasceu na aldeia Barranco Vermelho, TI Erikpatsa, em 05 de agosto de 1973. Como primeiro filho do casal Maria Elisa e Albano, ao longo dos anos subsequentes teve sua família ampliada com a chegada de irmãos e irmãs. Na sua infância, juntamente à sua família, residiu na TI Erikpatsa, com moradia preponderante nas aldeias Barranco Vermelho e da Primeira Cachoeira. Quando ainda era jovem, sua família se mudou da TI Erikpatsa para a TI Japuira, contudo, devido a algumas dificuldades que tinham na época, resolveram se mudar novamente e retornaram para a TI Erikpatsa, fundando então a aldeia União, até hoje moradia de parte da sua família.

Na sua infância e adolescência viveu majoritariamente na aldeia, envolto nas atividades cotidianas desempenhadas, vendo a atuação de sua mãe Maria Elisa na saúde em seu trabalho diário com toda a comunidade e, também, acompanhando seu pai, na condição de grande liderança, em distintas viagens e agendas. Nesse sentido, um ponto relevante se refere a como Nelson se tornou uma liderança com grande atuação. Nas suas palavras, Nelson iniciou sua “vida pública” espelhado no seu pai, Albano Mutzie, sobre o qual descreveu:

Foi uma grande liderança, um dos grandes, batalhador. Lutou, na verdade, pra demarcação tanto pra TI Japuira como da TI Escondido. Ele tinha muita influência, muito conhecimento, e as pessoas respeitavam ele. E o nosso próprio povo Rikbaktsa também. Então era ele que liderava, ia pra Brasília, ia pra Cuiabá (Registro da fala de Nelson Mutzie, Diário de campo, 2019, grifo meu).

A atuação de Albano é abordada por Nelson nos seus distintos aspectos. Apesar de ser uma grande e respeitada liderança, como filho, Nelson sabia que isso também significava a ausência do seu pai em alguns momentos cotidianos. Esse contexto era analisado e resignificado por ele da seguinte maneira: “Eu fui vendo aquilo lá. Muitas vezes ele deixava até a gente de lado. Mas eu compreendia que aquilo lá era importante” (Diário de campo, 2019).

Seguindo o exemplo de seu pai, Nelson narra a respeito da primeira vez em que falou em público:

Em 93 houve uma reunião sobre saúde indígena na aldeia Primavera. Foi a primeira vez que eu falei em público. Eu li uma mensagem sobre Rios, Mata. E aí começava uma grande discussão de saúde indígena no país. Naquele tempo a saúde indígena era de responsabilidade da FUNAI. E começava a se discutir então o modelo de assistência de saúde indígena. Participei de mais de duas reuniões fora [da TI] (Registro da fala de Nelson Mutzie, Diário de campo, 2019, grifo meu).

Iniciada sua “vida pública”, Nelson narra que, em 1999, foi decretada a criação dos Distritos Sanitários Especiais Indígenas (DSEIs) no país, a partir da qual a saúde indígena sai do âmbito da FUNAI e passa, na época, para a Fundação Nacional de Saúde (FUNASA). Sobre isso, ele conta:

Quando foi novembro de 99, sai esses decretos. Em dezembro fui convidado pra participar de uma reunião das conveniadas, que aí já tinha convênio circulando pra contratação de enfermeiros, médicos, técnicos em enfermagem, odontólogos e agentes de saúde. Eu participei da seleção, participei da criação dos Conselhos de saúde. Em 2001 fui convidado pra trabalhar já na SESAI. Eu vinha fazendo um trabalho desde 2000 pra criação dos Conselhos Locais, Distritais, e logo em seguida fui convidado pra trabalhar. Estou até hoje (Registro da fala de Nelson Mutzie, Diário de campo, 2019).

A trajetória de Nelson se mistura à própria trajetória da saúde indígena. Em 1993, quando ele iniciava sua participação nesse debate, a saúde indígena era escopo da FUNASA (o que ocorrera desde 1991, sendo anteriormente pertencente à FUNAI). Nelson acompanhou e participou das alterações que ocorreram ao longo dos anos subsequentes, com o retorno à FUNAI, em 1994, e com uma nova alteração para a FUNASA, em 1999 – desta vez com a criação do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena, integrante do Sistema Único de Saúde (SUS). A implantação do Subsistema ocorreu através dos DSEIs, nesse primeiro momento vinculados à FUNASA. Contudo, por dificuldades operacionais para a efetivação da Política Nacional de Atenção à Saúde dos Povos Indígenas, o cenário foi marcado por manifestações – indígenas, da sociedade civil e de órgãos de justiça e controle – que exigiam alterações no Subsistema (Ferreira; Portillo; Nascimento, 2013). Naquele contexto, a saúde

indígena fora transferida da FUNASA para o Ministério da Saúde, sendo criada a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI) em 2010.

Em relação ao convite recebido para atuar na saúde indígena em 2001, Nelson conta:

Como eu já tinha trabalhado, já tinha conhecimento de Conselho, como que poderia se organizar politicamente, ou até a participação nossa como povo indígena nesses fóruns, pela discussão, pelo discurso que eu fiz, o pessoal da conveniada e do DISEI, que também conhecia nós, convidou pra fazer parte dos Conselhos. Estruturar os Conselhos, capacitar, organizar os quatro Conselhos Locais (Aripuanã, Juína, Cacoal e Vilhena) e o Conselho Distrital. E aí eu aceitei prontamente. E logo em seguida eu fui disputar o cargo de presidente do Conselho Distrital de Saúde Indígena [CONDISI], que é a cada dois anos, e depois faz nova eleição e renova. Aí tem mais dois anos de mandato, completando quatro. Aí eu ganhei as duas vezes. Era o primeiro indígena que estava assumindo na época. Eu sempre tive essa postura de defender a comunidade indígena, independente da população. Eu não olhava só pros Rikbaktsa. Então naquele momento eu estava assumindo uma responsabilidade de representar os povos indígenas que compunham o DISEI Vilhena, que são 16 povos. Não foi muito fácil, porque eu estava entrando. Porque na verdade é um jogo de interesses profissionais, administrativos. E eu sempre enquanto indígena, e enquanto pessoa também, eu meio que impus isso dentro do DISEI. Fiz com que eles me respeitassem, me admirassem. E aí eu olhava os dois lados. Tanto o lado profissional, dos profissionais que trabalhavam naquele momento, e dos indígenas. (...) E aí eu fui ao longo desse trabalho, fui sendo reconhecido, respeitado pelos profissionais e eu também fui lutando por eles. (...) Eu ajudava, eu fazia alguns pareceres técnicos pra pagamento, baseado na lei e até mesmo com os próprios procuradores do município. E aí eu conseguia resolver todos os problemas, de pagamento, de contrato. E eu fui com isso ganhado respeito de todos os profissionais (Registro da fala de Nelson Mutzie, Diário de campo, 2019, grifo meu).

Ressalto a afirmação feita por Nelson a respeito de ser o único indígena em tal posição na época. Em seu relato, são evidentes os desafios enfrentados e o respeito adquirido ao longo do tempo, tanto pelos profissionais que atuam na área da saúde indígena como pelos

indígenas de outras etnias e também pelos Rikbaktsa. De acordo com o depoente, com o passar do tempo ele começou a se estabilizar:

E todos esses problemas, como falei, já resolvia. E os profissionais começaram a respeitar mais, nos polos base. Então eu saí, eu fui morar em Cacoal, por conta do trabalho mesmo. Fiquei 13 anos lá. E aí eu viajava pelos quatro polos. Resolvia os conflitos. Eles já deixaram eu retido no polo, junto com eles, pra resolver uma demanda. Não teve nenhuma demanda que eu não resolvia. Eu sempre resolvia, às vezes eu ficava três dias lá pra resolver as questões administrativas. Então, nisso eu fui ganhando confiança deles, de todos (Registro da fala de Nelson Mutzie, Diário de campo, 2019).

Nelson saiu da aldeia União quando tinha 18 anos. Foi ao longo da sua trajetória, residindo e atuando em diversas cidades no noroeste do Mato Grosso e também no sudeste de Rondônia (uma vez que esta é a abrangência do DSEI Vilhena), além das incontáveis viagens, principalmente à Cuiabá e à Brasília, que ele adquiriu a posição de mediador de conflitos. Como presidente do CONDISI, sabia que não representava somente os Rikbaktsa, mas também os 16 povos pertencentes ao DSEI Vilhena:

Eu estava representando todos os indígenas. Então, eu tentava resolver cada um com os seus problemas. Cada polo tinha seus problemas. E eu lidava com cada comunidade de uma forma diferente. Conheci todas as aldeias de todos os povos. Não deixei de conhecer, de saber a realidade deles, de ouvir eles. Muitas vezes eles me mandavam ficar quieto. Diziam que eu estava sendo comprado pelos brancos, que eu estava sendo cooptado pela saúde indígena. Ouvi muito isso. Mas eu sempre tive minha postura e sempre falava pra eles, que eu tenho minha consciência limpa. Sou assalariado, trabalho pela saúde indígena, luto pra manter isso aqui. Porque isso aqui é fruto de uma luta nossa. Então, eu sempre defendia, independente da saúde indígena na FUNASA. Eu ia pra Brasília todos os meses. Eu discutia com a parte técnica da SESAI, na época FUNASA. Então, eu participava em reuniões administrativas com o chefe do Distrito nesse período. Então, a chefe do DISEI e o coordenador geral da FUNASA tinham muito respeito por mim. Então o que eu dizia, o que eu falava, caminha por aqui, eles me ouviam bastante. (...) às vezes causava

discórdia de um lado, de outro, mas sempre tive minha postura de representante indígena (Registro da fala de Nelson Mutzie, Diário de campo, 2019).

O respeito adquirido ao longo dos anos na sua atuação profissional é analisado por Nelson a partir das suas ações. Isso não significa a ausência de conflitos, mas, sim, uma postura profissional e pessoal adotada por ele no seu cotidiano. Em 2019, Nelson atuava na assessoria da coordenadora, residindo desde 2017 em Juína. Seu cargo era de Assessor de gabinete do DISEI. Contudo, continuava respondendo, muitas vezes, por questões administrativas, dentro do polo base mesmo ou ainda em outros polos. Por fim, ao analisar sua atuação na saúde indígena, Nelson coloca:

Então ao longo do tempo também resolvia os problemas de Juína, tanto é que na saúde indígena muitas coisas param em mim, pra resolver. Eu tento resolver da melhor forma possível. Isso foi bom pra minha experiência pessoal, profissional, eu acredito que eu estabilizei dentro da SESAI. Fiz a minha carreira tanto profissional e administrativa como liderança indígena dentro (Registro da fala de Nelson Mutzie, Diário de campo, 2019, grifo meu).

Nelson permaneceu na assessoria e, com o início da pandemia em março de 2020, causada pelo novo coronavírus, atuou na linha de frente no combate ao Covid-19. Sua atuação foi exaustiva e incessante a partir de diferentes abordagens. Uma vez que estava em uma posição dianteira, ao longo da sua atuação acabou sendo exposto ao vírus e contraindo a doença. Após dias de luta, não resistiu e acabou falecendo no dia 23 de julho de 2020.

A partir das ponderações realizadas por Nelson e ora enfatizadas, é possível analisarmos duas questões fundamentais. A primeira delas se refere à postura assertiva dessa liderança. Para alguns, sua postura pode ser lida como sinônimo de agressividade ou imposição. Contudo, outra percepção possível da sua postura assertiva se dá no sentido de que ela é fruto de muito conhecimento e de preparo técnico. O conhecimento e a fala potente, vinculada inclusive ao ethos guerreiro Rikbaktsa, se mescla à sua ternura e à sua risada fácil. É através dessa mescla que desponta a atuação do líder indígena aqui enfocado.

Uma segunda ponderação se refere às especificidades vivenciadas por Nelson na situação de único profissional indígena em seu meio de atuação direta. Inspirado

pela trajetória de seu pai, ele trilhou caminhos que já tinham sido percorridos por Albano, ocupando e buscando espaço no mundo dos outros. Por mais que estivesse atuando na saúde indígena e na ponta o acesso fosse por parte das etnias abrangidas, sua atuação direta, muitas vezes, era somente com não indígenas. Além dos conflitos e diálogos, há uma relevante ocupação de

espaços públicos. Dito de outro modo, a autonomia indígena também perpassa essa atuação dentro dos mecanismos governamentais. É um conhecimento adquirido, possibilitando que conhecimentos ocidentais sejam usados para seu próprio usufruto e não como tutela imposta aos povos indígenas.



1º Encontro Nacional de Trabalhadores da Saúde Indígena – Setembro de 2014
Fonte — Acervo da pesquisadora



Fala de Nelson Mutzie Rikbaktsa (ao centro) no 1º encontro nacional de trabalhadores da saúde indígena – Setembro de 2014
Fonte — Acervo da pesquisadora

OS PERCURSOS DE NELSON E SUA RELAÇÃO COM O POVO RIKBAKTSÁ

Dando continuidade à proposta de elencar elementos da trajetória de Nelson, adentrarei aspectos referentes à sua atuação como liderança indígena do povo Rikbaktsa. Ao sair com 18 anos da aldeia União, Nelson fez uma escolha que incide em alguns desdobramentos. Até essa idade, suas vivências se mesclavam às atividades cotidianas na aldeia. Com sua saída, Nelson se dedicou de maneira integral à saúde indígena. Afinal, essa foi a sua escolha profissional, a qual também perpassava seus afetos e motivações pessoais. Em suas palavras: “Naquele momento eu precisava tomar uma decisão, e eu tomei” (Diário de campo, 2019). Sua atuação era pautada, então, na defesa dos direitos dos povos indígenas como um todo. Desse modo, seu cotidiano fora bruscamente alterado, com a mobilidade constante principalmente entre as cidades do noroeste do Mato Grosso, do sudeste de Rondônia, Cuiabá e Brasília.

Como já mencionado, por razões vinculadas ao trabalho que vinha desenvolvendo, Nelson morou no município de Cacoal, no estado de Rondônia, durante treze anos. Posteriormente, ainda vinculado à SESAI, por volta de 2017, passou a residir na cidade de Juína. Quando começou a residir em Juína, ele tinha outros objetivos em mente, principalmente pensando no seu povo Rikbaktsa:

Então, aí começa outra linha de discussão, quando retorno de Cacoal pra Juína. Aí já com outros projetos, que é de ajudar o meu pessoal a ter, pensar em uma outra linha de trabalho. Vendo todas essas mudanças que estão tendo. Eu me preocupei com isso. Quando retornei, há dois anos atrás, foi pensando nessa perspectiva, de conseguir algum projeto pra eles, para que eles mesmo trabalhem. De deixar de dizer “não, o índio é preguiçoso, o índio não faz”... Então eu voltei em um momento muito importante (Registro da fala de Nelson Mutzie, Diário de campo, 2019).

A fala de Nelson pontua sua preocupação, por um lado, com os preconceitos e também com a negação de direitos dos povos indígenas. Por outro lado, pondera sobre a necessária autonomia de seu povo, buscando as bases necessárias para tanto. Sobre sua volta para Juína, Nelson pontua como foi um retorno, de certo modo, para

mais próximo do cotidiano da vida Rikbaktsa. De carro, a distância de Juína para algumas aldeias localizadas na TI Erikpatsa é percorrida em menos de duas horas.

Em relação à sua afirmação de que sua volta se deu em um momento importante, Nelson analisa, em relação ao povo Rikbaktsa, que “eles estavam já descreditando um no outro. Eles estavam já levando uma política totalmente diferente do que aquilo que eu imaginava que era. (...) O meu povo é muito acolhedor, em tudo. Então assim, eu vi que não era o caminho que estava seguindo” (Diário de campo, 2019). Sua fala marca uma característica central do povo Rikbaktsa: o modo como ele é acolhedor. Contudo, alinhado e, ao mesmo tempo, desalinhado a essa característica, o caminho que estava sendo traçado algumas vezes se distanciava de sua expectativa, a qual se encontrava atrelada à criação e execução de projetos autônomos e “sustentáveis”.

Esse descompasso é pautado por Nelson e explicitado através das suas ações, ressaltando inclusive alguns diálogos e conflitos internos:

Então quando eu retornei, eu comecei a sentar com eles, se reunir com os caciques. Foi o maior quebra pau com eles, tentando mostrar o caminho. Eles diziam: “Não, você está chegando agora”. Eu falei: “Não, eu nunca saí daqui, muito pelo contrário, eu sempre estive aqui. Eu apenas estava executando um trabalho num órgão público. Eu continuo num órgão público, mas eu sempre tive o olhar pra vocês. Se eu não tivesse olhar pra vocês, vocês não tinham caixa d’água, vocês não tinham poço” (Registro da fala de Nelson Mutzie, Diário de campo, 2019).

Dessa forma, Nelson dialogava com o seu povo mostrando todas as ações com as quais se envolveu na saúde indígena. O exemplo que deu a respeito do fato da garantia do poço e das caixas d’água nas aldeias se refere a uma decisão que o líder precisou tomar devido ao contexto exposto pelo próprio povo. Segundo explicitado pelos Rikbaktsa, o rio Juruena, em alguns pontos, estava contaminado, não sendo a água potável para consumo. Desse modo, foram realizadas análises da água, cujos resultados revelaram índices de contaminação muito elevados. Nessa conjuntura, a decisão de Nelson foi por dar prioridade à construção dos poços e caixas d’água em detrimento da construção de outras infraestruturas

que já estavam previstas, tais como postos de saúde e lavanderias².

Essas decisões tomadas por Nelson mostram o seu empenho e preocupação com o povo Rikbaktsa, bem como sua proatividade para que de fato as ações executadas fossem de acordo com as necessidades prioritárias. Nesse sentido, em diálogo sobre essas questões, o líder indígena enfatiza algumas de suas falas direcionadas aos Rikbaktsa:

Então eu nunca abandonei vocês, porque se eu abandonasse, não teria posto de saúde em muitas aldeias. Eu estava lá em Cacoal sentando com a equipe técnica, eu estava em Brasília buscando recurso, eu estava em Brasília apresentando projeto, eu estava em Brasília discutindo a meta e a qualidade do serviço que a gente sempre testa. Então, é isso (Registro da fala de Nelson Mutzie, Diário de campo, 2019).

O trecho destacado acima revela os percursos necessários para que de fato a saúde, como um direito, chegue à sua destinação. Esse é um percurso longo e cansativo, exigindo reuniões, a formulação de projetos, a garantia de recursos, além das viagens constantes e da preocupação com a qualidade de cada serviço. Outro ponto se refere ao fato de Nelson procurar saber e lutar por aquilo que era reivindicação e necessidade de seu povo, bem como dos demais povos com os quais trabalhava. Podemos pensar se ocorreria da mesma maneira se fosse um não indígena no seu lugar, ou pelo menos acerca de quais seriam as diferenças.

Nesse âmbito, podemos problematizar o significado de “estar longe”, considerando que a distância física do território indígena Rikbaktsa não significava que esse agente não estivesse, no seu dia a dia, pensando e trabalhando por seu povo. Por consequência, aos poucos, Nelson foi demonstrando a eles todas as suas ações, bem como qual estava sendo, nos últimos anos, o lugar que ocupava. Desse modo, Nelson foi também compreendendo qual o seu lugar junto ao seu povo e percebendo que, apesar de debates acalorados, possuía a confiança dos Rikbaktsa. Nas suas palavras:

² Lavanderia é a palavra que designa a estrutura composta pelo banheiro com vaso sanitário, chuveiro e pia, com a infraestrutura necessária para seu funcionamento, como encanamento, caixa d’água e fossa sanitária. Todos ficam na mesma estrutura, mas cada um com entrada e porta separada.

E nisso tudo o meu povo Rikbaktsa foi aprendendo ao longo desse tempo a me respeitar, me considerar, me ver de uma outra forma diferente. Aí já como liderança, como responsável. Não era mais aquele menino que saiu dali e que não ia resolver (Registro da fala de Nelson Mutzie, Diário de Campo, 2019).

Desde que Nelson se mudou para Juína, seu cotidiano passou a abranger outras atividades e relações. Sintetizando o que representou sua ida para Juína, ele assim relata:

Com essa minha vinda pra Juína, eu acho que eu tive mais tempo pra retomar uma discussão, uni um pouco mais o meu povo de volta. Eu compreendi muito isso. Do respeito que têm por mim, e que confiam no que eu estou fazendo, de buscar isso pra eles, que eu acho que é isso mesmo, a população está crescendo. Então eu senti isso. Isso é um pouco da minha trajetória política (Registro da fala de Nelson Mutzie, Diário de campo, 2019).

Juína, inclusive como espaço onde, em outros tempos, havia uma aldeia Rikbaktsa, é município de circulação e grande importância para os Rikbaktsa, principalmente para o acesso à saúde, educação e demais políticas públicas. Nesse sentido, quando estava em Juína, Nelson estava sempre envolvido em atividades, reuniões e festas que juntavam parentes, amigos e colegas profissionais. Além disso, a casa de Nelson era um local central para reuniões.

Nelson morava em Juína, mas constantemente se deslocava para as aldeias a trabalho. Quando estava em alguma aldeia do povo Rikbaktsa, se dividia entre a atenção aos profissionais da saúde e conversas com seus parentes. Quando estava de férias ou de folga, principalmente nos finais de semana, visitava com frequência sua família na aldeia União, bem como participava de atividades, reuniões e festas em outras aldeias de seu povo. Residindo em Juína, Nelson atuava como liderança principalmente em questões externas às TIs.

Na relação com as demais lideranças, Nelson estava sempre aberto ao diálogo. Uma característica observada em distintos momentos quando estive em campo se refere à busca desse líder pelo consenso com o povo³. Isso

³ A busca pelo consenso é característica central para a compreensão da organização política, econômica e social do povo Rikbaktsa, inclusive já elencada por pesquisadores/as diversos (Arruda, 2019; Pires, 2012; Pacini, 1999; Athila, 2006).



Nelson Mutzie Rikbaktsa – Terra Indígena Japuíra – Agosto de 2019
Fonte — Acervo da pesquisadora

não significa que havia ausência de conflitos, mas, sim, a ocorrência de longas reuniões e conversas expondo distintas opiniões, em português ou em Rikbaktsa, até que uma decisão conjunta fosse tomada. Era a partir desse modelo que distintas mobilizações eram adotadas. Nesses momentos, Nelson se apresentava como um importante orador, expressando os posicionamentos de seu povo em distintas ocasiões e oportunidades.

Algo sempre marcado na fala dessa liderança indígena se refere à sua motivação em defesa dos direitos dos povos indígenas como um todo. Sua atuação ocorria a partir da defesa da saúde indígena, mas não se esgotava

nesse quesito. Desse modo, sua trajetória política, assim por ele denominada, abrange questões mais amplas. De modo geral, Nelson sempre estava alerta e à disposição para atuar nas demandas que fossem surgindo – fossem elas dos povos indígenas como um todo, fossem especificamente do seu povo. Como exposto por ele, ao longo de sua trajetória, sempre teve clara sua “postura de representante indígena”: “Eu sempre mantive minha postura pessoal em defesa da saúde indígena, em defesa dos indígenas, muito firme”. Foi desse modo que as experiências pessoais e profissionais desse protagonista foram se solidificando: “Eu estabilizei dentro da SESAI.

Fiz a minha carreira tanto profissional e administrativa como liderança indígena dentro [da SESAI]” (Diário de campo, 2019).

À vista disso, é possível analisar como Nelson Mutzie foi uma grande liderança indígena. Ele próprio tinha conhecimento disso, bem como as demais pessoas com as quais dialogava. A partir da sua relação intrínseca com a SESAI, novos voos eram constantemente alçados. Nelson atuava concomitantemente em diversas frentes e ações, sempre atento ao necessário diálogo com a esfera pública, fosse através da atuação profissional propriamente dita na SESAI, fosse na mobilização para a garantia de

direitos, reivindicando que a atuação dos entes públicos ocorresse cumprindo suas obrigações e na implementação de políticas públicas. Logo, cabe ressaltar como a atuação nessa esfera demanda tanto o conhecimento dos mecanismos de funcionamento do governo e seus departamentos como também a reflexão acerca de seus limites. Foi a partir dessa compreensão que a atuação de Nelson como liderança se fortaleceu, possibilitando a defesa dos distintos direitos dos povos indígenas, no caso específico, os direitos dos Rikbaktsa

considerações finais

Abordar a trajetória de Nelson significa pensar em questões que linearmente podem parecer desconectadas ou difusas, mas que, ao serem olhadas com maior profundidade e atenção, revelam conexões fortes e potentes. Desse modo, a saúde indígena e seu pertencimento étnico são fios condutores para uma análise das relações travadas em diferentes espaços ocupados por esse protagonista indígena, bem como os caminhos escolhidos enquanto se tornava uma reconhecida liderança.

Uma primeira consideração a ser destacada a partir das vivências de Nelson se refere ao modo como sua trajetória se mistura à própria trajetória de criação e consolidação da política nacional de atenção à saúde dos povos indígenas. Nesse sentido, evidenciar que Nelson foi o único indígena em posição de liderança no seu meio de atuação na saúde indígena, apesar de essa ser a política sanitária voltada aos povos originários, retrata as adversidades e as conquistas vivenciadas na contínua implementação de uma política pública. Acompanhar sua história é um modo de acompanhar a implementação da própria política de saúde indígena a partir de um viés que vai além da percepção dos indígenas somente como um público alvo sem atuação. Essa concepção irradia para uma compreensão a respeito da formulação de políticas públicas e da agência indígena na busca da garantia de seus direitos e modos de vida.

Nessa direção, uma segunda consideração aponta para o reconhecimento de que a história de Nelson é indissociável da história de seu povo. As vivências desse personagem são permeadas pelo contexto histórico vivenciado pelo povo Rikbaktsa – e da relação com quais seriam as outridades (Oliveira, 2022; Fabian, 2006) atribuídas ao povo em diferentes momentos e contextos. Essa afirmação se refere tanto aos elementos usualmente visibilizados quando se menciona a história do povo, a exemplo da época do contato, da missão jesuítica, da “pacificação” e da demarcação das suas Terras Indígenas (Arruda, 2019; Pacini, 1999). Mas também se refere a vivências outras, tais como a participação em ações políticas e construção de políticas públicas, a exemplo das articulações de lideranças em defesa de seus direitos ou mesmo, no caso de Nelson, a construção de uma política de saúde desde o seu interior. Ou seja, contar a história de Nelson significa visibilizar o modo como os povos originários atuaram em diferentes contextos, os quais são, muitas vezes, desconhecidos e distantes da “história oficial” (Oliveira, 2010).

Com o trágico falecimento de Nelson em decorrência dessa doença contra a qual lutava na linha de frente, uma terceira consideração assinala a necessidade de refletirmos a respeito das ações interrompidas, mas também de pensarmos nas ações continuadas ou mesmo iniciadas. Para tanto, é preciso compreendermos como, nessa conjuntura, os lutos vivenciados pelos Rikbaktsa se misturam às suas lutas. O luto⁴ passa a ser encarado juntamente à luta empreendida em distintas frentes, principalmente no tocante aos desdobramentos com o enfrentamento à pandemia. Nesse cenário, narrar a trajetória de Nelson é um modo de pensarmos nos lutos possíveis e também na importância da sua história ser conhecida e difundida.

Analiso como a justaposição entre lutos e lutas remete à vinculação entre resistências, existências e agências, num ir e vir que acaba sendo a base que possibilita a compreensão desses processos. Nesse sentido, pondero como essas resistências podem ser pensadas a partir de uma visibilidade imagética. No cenário observado, foi marcante a veiculação de registros fotográficos com a imagem de Nelson em distintos locais, produzidos pelos Rikbaktsa ou por outras pessoas. Essa veiculação compreende ênfases dessas distintas resistências que permeiam o cotidiano Rikbaktsa no contexto pandêmico.

Abordar os percursos de Nelson vislumbra os desdobramentos enfrentados com a pandemia, tanto para uma compreensão das especificidades vivenciadas pelos povos originários como a respeito do próprio contexto brasileiro, diverso e desigual, frente ao vírus. Ou seja, no e após o cenário pandêmico, é um dever narrar a história de Nelson, assim como o contexto vivenciado pelos povos indígenas em meio à pandemia.

Mesmo depois de findada a pandemia de Covid-19 como emergência global, de acordo com declaração da Organização Mundial da Saúde (OMS) ocorrida em maio de 2023, as repercussões causadas por esse evento são incertas e incalculáveis. Nesse cenário, parto do princípio de que visibilizar as lutas Rikbaktsa em uma pesquisa

etnográfica é um esforço significativo. Assim sendo, contar as histórias e dialogar juntamente aos Rikbaktsa é uma proposta em direção a pensarmos também nas suas lutas vindouras. Sabemos que o “fim” da pandemia e seus desdobramentos não são neutros ou amenos. Por isso, além de dar visibilidade às lutas atuais e históricas, é preciso criarmos espaços para analisar os devires (Biehl, 2011), de modo que as futuras lutas também sejam contadas, ou mesmo viabilizadas. Afinal, as lutas são construídas nos encontros, os quais permitem colaborações e também elaborações.

4 No caso de Nelson, as formas de vivenciar o luto acabaram ocorrendo conforme os limites impostos, o que se balizou a partir das atividades e etapas vivenciadas frente à pandemia. Inclusive, é possível pensar em distintos lutos experienciados, os quais variam conforme as pessoas envolvidas, sejam Rikbaktsa, indígenas de outras etnias, amigos/as, pesquisadores/as ou colegas de trabalho de Nelson. Num primeiro momento, algumas ações ocorreram de modo virtual, como no caso de notas de pesar veiculadas em mídias digitais. Entre os Rikbaktsa, principalmente a partir de familiares mais próximos de Nelson, a vivência do luto somou-se à luta para que o enterro dele ocorresse na aldeia União (TI Erikpatsa), resistindo e confrontando o regulamento geral que indicava que o corpo fosse enterrado em Cuiabá.

referências bibliográficas

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Os Rikbaktsa: mudança e tradição. São Paulo: Alexa Cultural (AM), EDUA, 2019 [1992].

ARRUDA, Rinaldo Sérgio Vieira. Rikbaktsa, os canoeiros do Rio Juruena. Margem, PUC-SP, São Paulo, n. 17, p. 99-102, 2003. Disponível em: <https://www.pucsp.br/margem/pdf/m17ra.pdf>. Acesso em: 04 ago. 2020.

ATHILA, Adriana Romano. “Dentro da Casa dos Homens”: sobre topologias rituais e os dilemas de uma etnóloga em campo. Caderno Espaço Feminino, v. 20, n. 02, 2008. Disponível em: <https://seer.ufu.br/index.php/neguem/article/view/1020/1747>. Acesso em: 14 set. 2020.

ATHILA, Adriana Romano. A “Caixa de Pandora”: representação, diferença e tecnologias nativas de reprodução entre os Rikbaktsa (Macro-Jê) do Sudoeste Amazônico. Revista de Antropologia, v. 62, n. 3, p. 710-743, 2019. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/165225/158426>. Acesso em: 11 jul. 2021.

ATHILA, Adriana Romano. Arriscando corpos: permeabilidade, alteridade e as formas de socialidade entre os Rikbaktsa (Macro-Jê) do Sudoeste Amazônico. 2006. 501f. Tese (Doutorado em Antropologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

BARRETO, João Paulo Lima; MENDES, Gilton. De peixes e homens: por uma outra antropologia. Les Temps Modernes, v. 5, p. 158-163, 2015.

BIEHL, João. Antropologia no campo da saúde global. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 17, n. 35, p. 257-296, jan./jun, 2011. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/twDHCzCdqq6dXRhV5BLxkSy/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 06 mar. 2021.

BIEHL, João. Descolonizando a saúde planetária. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 27, n. 59, p. 337-359, jan./abr, 2021. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/ha/a/mYh65g7LyMWLJhfP9XvcTnn/>. Acesso em: 10 jun. 2021.

CUXI, Joel; HERBETTA, Alexandre. A Imagética Mehi: reflexões iniciais sobre imagens Cupe e imagens Krahô. Articulando e Construindo Saberes, v. 1, n. 1,

2016. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/racs/article/view/42993>. Acesso em: 09 jul. 2021.

DAS, Veena. Encarando a Covid-19: Meu lugar sem esperança ou desespero. DILEMAS: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social – Reflexões na Pandemia, Rio de Janeiro, p. 1-8, 2020.

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

FERNANDES, Adriana. Coronel Vírus chegou. Notas etnográficas sobre a Covid-19 entre vulnerabilizados da cidade do Rio de Janeiro. Sexualidade, Saúde e Sociedade, Rio de Janeiro, n. 35, p. 7-34, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sess/a/6HKgvMKMBK7xfrJnxpgNZyN/?lang=pt>. Acesso em: 17 nov. 2020.

FERREIRA, Luciana Benevides; PORTILLO, Jorge Alberto Cordón; NASCIMENTO, Wanderson Flor do. A Criação da Secretaria Especial de Saúde Indígena. Tempus - Actas de Saúde Coletiva, v. 7, n. 4, p. 83-95, 2013. Disponível em: <https://www.tempusactas.unb.br/index.php/tempus/article/view/1419/1196>. Acesso em: 16 jul. 2020.

GARNELO, Luiza; LANGDON, Jean. A antropologia e a reformulação das práticas sanitárias na atenção básica à saúde. In: Críticas e atuantes: ciências sociais e humanas em saúde na América Latina. Rio de Janeiro: Editora FIOCRUZ, 2005, p. 133-156. Disponível em: <https://static.scielo.org/scielobooks/w5p4j/pdf/minayo-9788575413920.pdf>. Acesso em: 12 dez. 2020.

GROSSI, Miriam; TONIOL, Rodrigo; LOZANO, Marie-Anne Leal. Finalizando a primeira série do Boletim Cientistas Sociais e o Coronavírus: um balanço inicial. In: GROSSI, Miriam Pillar; TONIOL, Rodrigo. (Orgs.). Cientistas sociais e o Coronavírus. São Paulo: ANPOCS; Florianópolis: Tribo da Ilha, 2020, p. 24-31. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/53201/2/claudiocovidquinze.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2021.

HARAWAY, Donna. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. Cadernos Pagu, n. 5, p. 7-41, 1995. Disponível em:

<https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773/1828>. Acesso em: 10 set. 2019.

JARDIM, Denise Fagundes. Imigrantes ou refugiados: tecnologias de controle e as fronteiras. Jundiá, Paco Editorial, 2017.

JIMENO, Myriam; VARELA, Daniel; CASTILLO, Ángela. Experiencias de violencia: etnografía y recomposición social en Colombia. Sociedade e Cultura, v. 14, n. 2, p. 275-285, 2011. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/download/17604/10555/72736>. Acesso em: 02 mar. 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. A queda do céu: palavras de um xamã Yanomami. São Paulo: Cia. das Letras. 2015.

LITTLE, Paul E. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. In: Anuário Antropológico/2002-2003. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 251-290, 2004. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6871/7327>. Acesso em: 02 mar. 2020.

MAUSS, Marcel. Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Sociologia e Antropologia. São Paulo, Cosac e Naify, p. 185-318, 2003.

NUNES, João Arriscado. A pandemia de COVID-19: securitização, crise neoliberal e a vulnerabilização global. Cadernos de Saúde Pública, v. 36, p. 1-4, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/sng9pd8tLNdY3cQrD-ChhqPr/>. Acesso em: 08 fev. 2021.

OLIVEIRA, João Pacheco de. A luta pelo território como chave analítica para a reorganização da cultura. In: A reconquista do território: Etnografias do protagonismo indígena contemporâneo. Rio de Janeiro: E-papers, 2022, p. 11-36. Disponível em: <http://jpoantropologia.com.br/wp-content/uploads/2022/09/AReconquistaDoTerritorio.pdf>. Acesso em: 08 fev. 2023.

OLIVEIRA, João Pacheco de. O nascimento do Brasil: revisão de um paradigma historiográfico. Anuário Antropológico [online], v.35, n.1, 2010. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/7021/7259>. Acesso em: 24 mar. 2021.

PACINI, Aloir. *Pacificar: relações interétnicas e territorialização dos Rikbaktsa*. 1999. 238f. Dissertação (Mestrado em Antropologia), Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1999. Disponível em: <https://comin.org.br/wp-content/uploads/2019/08/relacoes-interetnicas-1282915485.pdf>. Acesso em: 08 jul. 2019.

PIRES, Paula Wolthers de Lorena. *Rikbaktsa: um estudo de parentesco e organização social*. 2012. 170f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2012 [2009]. Disponível em: <https://acervo.socioambiental.org/sites/default/files/documents/RKLo0003.pdf>. Acesso em: 08 jun. 2019.

REIS, Vanilda dos; FRANÇA, Cecília de Campos. *Rikbaktsa: uma história sob duas perspectivas*. In: *Revista Moinhos, Tangará da Serra*, v.1, n.1, 2012. Disponível em: <https://periodicos.unemat.br/index.php/moinhos/article/view/2407/1976>. Acesso em: 16 abr. 2019.

RIBEIRO, Gustavo Lins. *Medo global*. In: GROSSI, Miriam Pillar; TONIOL, Rodrigo. (Orgs.). *Cientistas sociais e o Coronavírus*. São Paulo: ANPOCS; Florianópolis: Tribo da Ilha, 718 p, 2020, p. 101-105. Disponível em: <https://repositorio.ufmg.br/bitstream/1843/53201/2/claudio-covidquinze.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2021.

SACK, Robert David. *O significado de territorialidade*. In: DIAS, Leila Christina; FERRARI, Maristela. (Orgs.) *Territorialidades Humanas e Redes Sociais*. Florianópolis: Insular, 2011, p. 63-89. Disponível em: <http://repositoriolabim.cchla.ufrn.br/bitstream/123456789/1364/3/O%20significado%20de%20territorialidade.%20Territorialidades%20humanas%20e%20redes%20sociais..pdf>. Acesso em: 12 abr. 2021.

SANTOS, Ricardo Ventura; PONTES, Ana Lucia; COIMBRA JR, Carlos EA. *Um “fato social total”: COVID-19 e povos indígenas no Brasil*. *Cadernos de Saúde Pública*, v. 36, p. 1-5, 2020. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/csp/a/qxqxzwVDGCwT8pTtvCRf5fx/?lang=pt#>. Acesso em: 02 mar. 2021.

SCHULTZ, Harald. *Informações etnográficas sobre os Erigpagtsá (Canoeiros) do Alto Juruena*. In: *Revista do Museu Paulista*. São Paulo, Nova Série, v.15, p. 213-314, 1964.



4.3

Mulheres indígenas construindo
autonomias: Cacique Pequena
na luta por direitos

Regilene Alves Vieira e Mona Lisa da Silva

RESUMEN

Las mujeres indígenas han desarrollado, desde el período de la invasión colonizadora, hace más de 520 años, políticas de resistencia para enfrentar la colonialidad de género que ha atravesado y vulnerado sus vidas, sus pueblos y territorios. Actualmente, en el estado de Ceará, observamos un importante movimiento de mujeres indígenas que se organizan a través de la *Articulação das Mulheres Indígenas do Ceará-AMICE*, creada en 2006. Además, en los últimos años, muchas mujeres se han convertido en principales líderes de sus aldeas y ocuparon posiciones de poder en espacios previamente ocupados por hombres (Machado, 2011). Entre ellos, podemos mencionar a una mujer conocida como Cacique Pequena, del pueblo Jenipapo-Kanindé, ubicada en la vereda Lagoa da Encantada, municipio de Aquiraz-CE. Cacique Pequena fue la primera mujer en convertirse en jefa del estado y, desde finales de la década de 1980, ha liderado la lucha de su pueblo por la tierra, la salud, la educación y la dignidad humana, convirtiéndose en una líder importante de las insurgencias étnicas en la región. En este sentido, el trabajo propuesto tiene como objetivo comprender la trayectoria de vida del Cacique Pequena articulada la lucha por el territorio, así como comprender los mecanismos de afrontamiento de la violencia que vivió durante su trayectoria. La metodología utilizada fue de carácter etnográfico, en la que el trabajo de campo, la observación participante y las entrevistas semiestructuradas fueron las principales estrategias para la recolección de datos.

PALABRAS CLAVE

Género
Mujeres Indígenas
Trayectoria
Resistencia

RESUMO

As mulheres indígenas têm desenvolvido, desde o período da invasão do colonizador, há mais de 520 anos, políticas de resistências para lidar contra a colonialidade do gênero que tem atravessado e violentado suas vidas, de seus povos e territórios. Atualmente, no estado do Ceará, observamos um importante movimento de mulheres indígenas que estão organizadas a partir da *Articulação das Mulheres Indígenas do Ceará-AMICE*, criada em 2006. Além disso, nos últimos anos, muitas mulheres têm se tornado principais lideranças em suas aldeias e ocupado posições de poder em espaços antes ocupados tradicionalmente por homens (Machado, 2011). Entre elas, podemos citar uma mulher conhecida por Cacique Pequena, do povo Jenipapo-Kanindé, localizado na aldeia Lagoa da Encantada, município de Aquiraz-CE. Cacique Pequena foi a primeira mulher a se tornar cacica no estado e, desde o final da década de 80, tem liderado a luta de seu povo pela terra, saúde, educação e dignidade humana, se tornando uma importante liderança nas insurgências étnicas na região. Nesse sentido, o trabalho proposto tem como objetivo compreender a trajetória de vida de Cacique Pequena articulada a luta pelo território, bem como compreender os mecanismos de enfrentamento às violências por ela experienciada durante sua trajetória. A metodologia utilizada foi de cunho etnográfico em que o trabalho de campo, observação-participante e entrevistas semiestructuradas, foram as principais estratégias para o recolhimento de dados.

PALAVRAS-CHAVE

Gênero
Mulheres Indígenas
Trajetória
Resistência

ABSTRACT

*Indigenous women have developed, since the period of the colonizer's invasion, more than 520 years ago, policies of resistance to deal with the coloniality of gender that has crossed and violated their lives, their peoples and territories. Currently, in the state of Ceará, we observe an important movement of indigenous women who are organized through the *Articulação das Mulheres Indígenas do Ceará-AMICE*, created in 2006. Furthermore, in recent years, many women have become main leaders in their villages and occupied positions of power in spaces previously occupied by men (Machado, 2011). Among them, we can mention a woman known as Cacique Pequena, from the Jenipapo-Kanindé people, located in the village Lagoa da Encantada, municipality of Aquiraz-CE. Cacique Pequena was the first woman to become chief in the state and, since the late 1980s, she has led her people's struggle for land, health, education and human dignity, becoming an important leader in ethnic insurgencies in the region. In this sense, the proposed work aims to understand the life trajectory of Cacique Pequena articulated the struggle for territory, as well as understanding the mechanisms for coping with the violence she experienced during her trajectory. The methodology used was ethnographic in nature, in which fieldwork, participant observation and semi-structured interviews were the main strategies for data collection.*

KEY WORDS

Gender
Indigenous Women
Trajectory
Resistance



Nos registros históricos e antropológicos os autores esqueceram-se da atuação das mulheres indígenas nas lutas por território, autonomias e direitos, especialmente no Nordeste – embora a atuação feminina tenha sido, e seja, fundamental na construção e reconstrução identitária dos povos indígenas da região, nas retomadas territoriais, nas organizações sociais dos povos e no Movimento Indígena de modo mais amplo.

introdução

De acordo com Leal e Schillaci:

A invisibilidade e silenciamento da contribuição das mulheres nas lutas por liberdade, autonomia e direitos é consequência do patriarcado persistente, pois os povos indígenas não estiveram isentos dos efeitos nefastos da colonização. Isso tem reflexo na ausência de muitas personagens femininas na história dos povos indígenas, na qual o destaque continua sendo dado aos homens (Leal; Schillaci, 2018, p. 5).

Contudo, a ausência de narrativas nunca significou a ausência da atuação dessas mulheres, pois, no decorrer de suas trajetórias, elas têm participado ativamente de todos os processos de resistências. Nesse sentido “(...) a importância delas é tão forte que seus nomes e suas ações estão gravados na história” (Ramos; Silva, 2018, p. 9), conforme nos diz as intelectuais indígenas Elisa Pankararu e Francisca Kambiwá, ao descreverem a trajetória de vida de mulheres indígenas no Nordeste, em especial das mulheres indígenas de Pernambuco.

No estado do Ceará, localização geográfica deste recorte de pesquisa, mulheres dos 15 povos¹ se destacam e ocupam posições de poder frente ao Movimento Indígena, entre as quais podemos citar uma mulher conhecida por Cacique Pequena, Maria de Lourdes da Conceição Alves, que atualmente têm 76 anos de idade, é mãe de 16 filhos, avó de 45 netos e 38 bisnetos, dona de casa, agricultora e Cacica do povo Jenipapo-Kanindé.

No ano de 1995, tornou-se a primeira mulher indígena no Ceará a ocupar um espaço de poder em um cenário onde só havia homens. Após ocupar essa posição de poder, ela passou a protagonizar toda a luta pelo reconhecimento étnico e pelo território do seu povo – demanda primordial naquele momento. Então, passou a atuar ativamente no movimento indígena do Ceará, juntamente com lideranças masculinas, onde acabou se destacando e se tornando uma importante liderança nas insurgências étnicas da região.

Seu nome é conhecido atualmente não só dentro do Movimento Indígena do estado, como a nível nacional², pois, a partir de sua trajetória de luta, ela alcançou uma significativa visibilidade externa, conquistando assim, prêmios e homenagens³. São muitos os títulos dados para essa mulher: “Mãe Pequena”, “Guardião da Memória”, “Mestra Pequena” e “Cacique Pequena”.

¹ No Ceará, a população indígena é estimada em cerca 36 mil pessoas, formada por 15 povos indígenas – Anacé, Gavião, Kanindé, Kariri, Tremembé, Tapeba, Jenipapo-Kanindé, Pitaguary, Kalabaça, Karão, Tapuia-Kariri, Tubiba-Tapuaia, Potyguara, Tabajara e Tupinambá.

² No documentário “O relógio e a bomba”, a Cacique Pequena aparece no palco conduzindo a discussão no advento dos 500 anos, em Porto Seguro. Ela é uma das poucas mulheres que aparece entre o grupo que liderava os protestos referentes aos 500 anos de “descobrimento”. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=oAPB6BaDXBE&ab_channel=KleberRodrigues

³ Alguns dos resultados alcançados foram: reconhecida nos últimos anos como Mestre da Cultura Cearense em 2015 pela SECULT; uma das três finalistas em 2017 do Prêmio Cláudia na categoria cultura; e em 2021 foi homenageada em campanha do Google juntamente com Beyoncé e Oprah.

Cacique Pequena detém um saber ancestral da história de seu povo, da natureza que a rodeia, do território e da arte política de liderar, onde se tornou grande referência para outras mulheres. Conforme a intelectual indígena Raquel Jenipapo-Kanindé a descreveu em seu trabalho de conclusão de curso em Serviço Social:

O protagonismo da luta da primeira mulher cacique da etnia Jenipapo-Kanindé representa grande conquista para as mulheres indígenas, pois possibilitou que tantas outras pudessem exercer o papel de líder em suas comunidades (Alves, 2021, p. 37).

A partir de sua atuação política, Cacique Pequena viabilizou que outras mulheres ocupassem posições de poder dentro do território e mostrou que elas, assim como os homens, podem incidir e liderar as lutas dos povos indígenas. Ao assumir a posição de Cacique, ela começou a desenvolver um discurso e uma prática de poder feminino mais amplo, não necessariamente voltado somente para agenda do gênero e foi a partir desse poder mais amplo que ela foi viabilizando a questão de gênero e colocando outras mulheres no poder, como fez, ao escolher duas de suas filhas mulheres, ao invés de filhos homens, para acompanhá-la (Vieira, 2019).

Nesse sentido, devido à importância de Cacique Pequena e de se registrar a atuação das mulheres indígenas nas resistências do Nordeste é que este artigo tem por objetivo compreender a trajetória de vida dessa importante liderança na articulação na luta pelo território. Outrossim, busca-se compreender os mecanismos de enfrentamento e as violências por ela experienciada durante sua trajetória. A metodologia utilizada foi de cunho etnográfico, em que o trabalho de campo, a observação-participante e as entrevistas semiestruturadas foram as principais estratégias para o recolhimento de dados.

Este trabalho é resultado da dissertação de Mestrado em Antropologia, cujo tema foi “Mulheres Indígenas em Movimento: Um olhar sobre o Protagonismo das Mulheres Jenipapo-Kanindé- CE” (2019) e da reanálise dos dados juntamente com outra antropóloga e pesquisadora da área de gênero.

COLONIALIDADE DO GÊNERO E POVOS INDÍGENAS

A colonialidade aqui é pensada a partir da formulação de María Lugones (2020), que não se refere apenas a uma classificação racial. Segundo a autora, a colonialidade é:

(...) um fenômeno mais amplo, um dos eixos do sistema de poder e, como tal, atravessa o controle do acesso ao sexo, a autoridade coletiva, o trabalho e a subjetividade/intersubjetividade e atravessa também a produção de conhecimento a partir do próprio interior dessas relações intersubjetivas (Lugones, 2020, p. 57).

Isso significa que toda forma de controle do sexo, da subjetividade, da autoridade e do trabalho está intrinsecamente conectada com a colonialidade, e que, apesar da colonialidade ser distinta do colonialismo, como bem salientou Quijano (2000), ainda assim, ela nasce, se enraíza e se espalha a partir do colonialismo.

À vista disso, ancoradas na perspectiva de Rita Segato (2012)¹, compreendemos que as relações de gênero, no contexto dos povos indígenas, se viram historicamente modificadas a partir do contato com o colonizador. A autora evidenciou que, antes do contato com o colonizador, foram encontrados dados históricos e etnográficos referentes à existência de nomenclaturas de relações de gênero no mundo aldeia pré-intrusão, as quais (...) incluem hierarquias claras de prestígio entre a masculinidade e a feminilidade, representados por figuras que podem ser entendidas como homens e mulheres” (Segato, 2012, p. 117), revelando que já existia uma espécie de patriarcado

antes da entrada do colonizador. Isto é denunciado pelas feministas comunitárias, que denominam o fenômeno de patriarcado de baixa intensidade.

Contudo, antes da entrada do colonizador, as relações de gênero no mundo-aldeia davam-se por meio de uma perspectiva de dualidade hierárquica e, apesar de apresentar algumas desigualdades, se configurava em uma plenitude ontológica e política, a partir de uma relação de complementariedade, conforme a autora destaca:

(...) a aldeia sempre esteve organizada pelo status, dividida em espaços bem caracterizados e com regras próprias, com prestígios diferenciais e uma ordem hierárquica, habitados por criaturas destinadas a cada um deles que podem ser, de forma bastante genérica, reconhecidas desde a perspectiva moderna como homens e mulheres por seus papéis, próprios desses espaços, e que se mostram marcadas por este destino de distribuição espacial, laboral, ritual (Segato, 2012, p. 118).

Porém, com o advento da colonização, essas relações de gênero se veem modificadas perigosamente, porque a colonização trouxe consigo um outro tipo de patriarcado para o interior das sociedades indígenas, denominado por Segato (2012) como patriarcado de alto impacto – o patriarcado colonizador do homem branco ocidental capitalista. Esse tipo de patriarcado carrega consigo outros eixos de opressão, não violentando somente o corpo das mulheres, mas também o corpo dos homens², a comunidade e o território.

Segundo a perspectiva das intelectuais indígenas Feministas Comunitárias, houve o “entroncamento de patriarcados”. A esse respeito, Lorena Cabnal (2010) argumentou que foi muito útil para o colonizador quando o patriarcado ancestral entrou em contato com o patriarcado colonial. Logo, a mesclagem desses dois sistemas foi essencial para a manutenção da colonização. Segato complementa que:

(...) quando essa colonial/modernidade intrude o gênero na aldeia, modifica-o perigosamente (...) interveem na estrutura de relações da aldeia, apreendi-as e as reorganiza a partir de dentro, mantendo a aparência de continuidade, mas transformando os sentidos, ao introduzir uma ordem agora regida por normas diferentes (...)

² A exemplo da emasculação, para sujeitá-los ao domínio do homem branco colonizador (Segato, 2012).

as nomenclaturas permanecem, mas são reinterpretadas a luz de uma nova ordem moderna (Segato, 2012, p. 118).

À vista disso, após o entroncamento de patriarcados, para o gênero mantiveram-se os antigos nomes, marcas e rituais, mas investido a posição e com conteúdos novos, conforme Segato (2012) explicou. Houve também a hiperinflação da posição masculina: se antes as mulheres faziam parte de uma dualidade hierárquica e tinham papéis definidos na sociedade indígena por meio de uma lógica de complementariedade, assim como homens, a partir desse patriarcado moderno colonial, no novo sistema as mulheres e a aldeia passaram a formar parte de uma externalidade objetificada para o olhar masculino.

Nesse sentido, a colonização carrega consigo uma perda radical do poder político que as mulheres indígenas obtinham antes do processo colonial (Segato, 2012). Por isso, quando o patriarcado colonial intrude a aldeia, não só afeta e violenta as mulheres, mas todo o coletivo e o território, fazendo com que o corpo-comunidade caminhe desequilibrado.

Em uma análise parecida, Oyérónké Oyewúmi (2021), em *The invention of women* (A invenção das mulheres), descreveu como o capitalismo eurocêntrico global se constituiu a partir da colonização e como as diferenças de gênero foram sendo instauradas na sociedade ioruba, onde não havia essa sistematização. Por meio desse sistema gênero introduzido pelo colonialismo foi possível observar, gradativamente, a subordinação das anafêneas³ em diversos aspectos da vida. Para a autora acima citada:

O próprio processo pelo qual as fêmeas foram categorizadas e reduzidas a “mulheres” as tornou ineleáveis para papéis de liderança. A base dessa exclusão foi a sua biologia, um processo que foi um novo desenvolvimento na sociedade iorubá. O surgimento da mulher como categoria identificável, definida por sua anatomia e subordinada aos homens em todas as situações, resultou, em parte, da imposição de um Estado colonial patriarcal. Para as fêmeas, a colonização era um duplo processo de inferiorização racial e subordinação de gênero (Oyewúmi, 2021, p. 319).

³ Termo criado por Oyérónké Oyewúmi para marcar a diferença em relação à carga de significado associada às palavras mulher e homem nas sociedades ocidentais.

Além disso, para Oyewúmi (2021), antes da colonização, o gênero não era um princípio organizador da sociedade iorubá. O sistema de gênero foi introduzido pelo Ocidente como uma ferramenta de dominação, que produz noções binárias e hierárquicas impostas às sociedades iorubás. Esse é um bom exemplo para pensarmos como a colonização tem imposto um sistema de gênero a grupos que foram submetidos à colonização e tiveram alteradas as relações de gênero em sociedades cuja forma de viver não correspondia às lógicas que subalternizavam e violentavam as mulheres.

CONTEXTO ETNOGRÁFICO E ORGANIZAÇÃO SOCIOPOLÍTICA DO POVO JENIPAPO-KANINDÉ

Os Jenipapo-Kanindé fazem parte das 15 etnias indígenas do Estado do Ceará reconhecidas pelo Movimento Indígena da região e pela FUNAI. Constituiu-se um dos grupos pioneiros na reelaboração e reivindicação da sua identidade étnica desde a década de 1980. Vale salientar que, até esse período, eram conhecidos pela sociedade envolvente como “Cabeludos da Encantada”⁴. Trabalhos desenvolvidos pelo Grupo de Pesquisa de Estudos e Pesquisas Étnicas (GEPE) da UFC e orientados por Maria Sílvia Porto Alegre evidenciaram, em 1996, que os Jenipapo-Kanindé são remanescentes das etnias Payaku, Jenipapo e Canindé.

Atualmente, o povo Jenipapo-Kanindé está localizado na aldeia Lagoa da Encantada, Município de Aquiraz-CE. Seu território se situa em uma região de zona costeira em proximidade com a Capital do Ceará. As regiões da zona costeira cearense ficam em uma posição geográfica estratégica, que favorece as relações com o continente africano, a América do Norte e a Europa. É caracterizada, principalmente, por uma diversidade de ecossistemas composta por clima tropical, em que há uma predominância de praias arenosas, dunas e manguezais. Tais áreas consistem em espaços que oferecem ótimas condições para o comércio exterior e um importante fluxo de turismo internacional (IPECE, 2010).

⁴ Vale ressaltar que esse nome era também uma maneira pejorativa dos não indígenas de classificar esse grupo, o qual demonstra o preconceito que a comunidade ao redor expressava com relação a eles. Contudo, essa forma pela qual a comunidade no entorno os reconhecia e os denominava já era um marcador da diferença dos povos Jenipapo-Kanindé com relação aos “Outros” não pertencentes ao grupo.

¹ A antropóloga Rita Segato, em seu texto “Gênero e colonialidade: Em busca de chaves de leitura para um vocabulário estratégico descolonial” (2012), foi chamada a refletir e defender o direito à autonomia dos povos indígenas em contraponto ao discurso ocidental e moderno de Direitos Humanos em um contexto que transitava no Brasil o Projeto de Lei n.º 1 057/07 – também conhecido como Lei Muwaji – do ex-deputado Henrique Afonso (PV Acre), que “dispõe sobre o combate a práticas tradicionais nocivas e à proteção dos direitos fundamentais de crianças indígenas, bem como pertencentes a outras sociedades ditas não tradicionais”. Ou seja, tal projeto, segundo a autora, pretendia intervir a vida dos povos indígenas, mediante a acusação de que submetem sua própria infância a maus-tratos. Da mesma forma, em colaboração com a Coordenação de Mulheres Indígenas da FUNAI na divulgação da Lei Maria da Penha contra a Violência Doméstica, foi necessário pensar na defesa das mulheres indígenas perante a violência crescente, não só a partir do mundo branco, mas também dentro de seus lares e aldeias a partir da violência praticada pelos próprios homens indígenas. Devido a isso, ela traz uma reflexão geral para pensar como a colonialidade de gênero perpassa nas sociedades indígenas e explicou como o colonialismo foi capaz de alterar e modificar relações de gênero no mundo-aldeia.

Devido a isso, o território do povo Jenipapo-Kanindé é uma região muito cobiçada por grandes empresários para exploração e execução de empreendimentos a partir de uma lógica capitalista. À vista disso, durante muitos anos, o povo teve que enfrentar pressões de um grupo de empresários que queriam expulsá-los de seus territórios para o desenvolvimento de tais empreendimentos. Além disso, enfrentaram pressões com proprietários da empresa Pecém Agroindustrial Ltda., de um dos maiores grupos de cachaça do país, a Ypióca.

A empresa foi causadora de sérios danos socioambientais a partir da exploração da terra para o plantio de cana de açúcar com a utilização ilegal de água da lagoa encantada para irrigação da monocultura. Além de poluir a lagoa com o derramamento de vinhoto, um subproduto da fabricação da cachaça, ocasionou a diminuição do nível da água, a mortalidade dos peixes e o surgimento de vegetação que aumenta a coceira em quem tinha contato com a água. Vale ressaltar que a referida lagoa é uma das principais áreas sagradas e faz parte da territorialidade do povo, servindo, por muitos anos, para (re)conexão do grupo com sua identidade e território, bem como também para a própria sobrevivência do grupo, uma vez que era utilizada para pesca, banho, lazer, atividades domésticas, entre outras.

É importante destacar que, além de danificar a lagoa, a Ypióca recorreu diversas vezes judicialmente para impedir a demarcação do Território Indígena Jenipapo-Kanindé e, em 2011, a empresa obteve um mandado de segurança suspendendo a demarcação. Contudo, em 2017, o povo Jenipapo-Kanindé conseguiu iniciar o processo de demarcação de seu território por decisão do Supremo Tribunal Federal (STF), tendo como uma das principais protagonistas dessa luta a Cacique Pequena.

O grupo é representado por uma estimativa de 409 pessoas, totalizando 129 famílias, segundo os dados adquiridos no posto de saúde da aldeia, em 2019. As moradias são basicamente de tijolos e muitos dos moradores possuem títulos individuais pelo INCRA dos terrenos onde vivem, entretanto, a terra é compartilhada coletivamente.

Uma das famílias mais numerosas atualmente é a de Cacique Pequena – pois não é por acaso que ela é conhecida como “mãe da aldeia”. Atualmente, Cacique Pequena divide o cacicado com duas de suas filhas, Cacique Irê (Juliana Alves) e Cacique Jurema (Conceição Alves). Logo, há um significativo poder feminino no grupo de

gestão do povo e do território. Estas são as principais lideranças da aldeia.

Para além da figura das três Caciques, o povo Jenipapo-Kanindé está atualmente organizado politicamente por meio de três entidades administrativas: Conselho de Saúde Local Indígena, Conselho Geral Indígena Jenipapo-Kanindé e Associação das Mulheres Jenipapo-Kanindé-AMIJK. Esta última constitui-se uma organização feminina formada somente por mulheres. Até o período da pesquisa desempenhava quase todas as atividades do Conselho Geral e concorria a editais para catalisar projetos socioeducativos para os jovens da aldeia, tendo em vista que o Conselho Geral não estava regularizado junto à Receita Federal.

A maioria das lideranças na aldeia tem uma relação direta de parentesco com Cacique Pequena e faz parte do mesmo grupo familiar, o que fortalece seu cacicado e liderança dentro do território e isso por sua vez, contribui para uma unidade política na aldeia e um importante poder organizativo na luta por direitos.

A tradição oral é um dos elementos da cultura do povo Jenipapo-Kanindé. A tradição de contar história pelos mais velhos que conhecem as lendas e mitos – lendas que contam a história dos Jenipapo-Kanindé, que falam sobre os encantos da lagoa, a Sereia, a Mãe D’água, a Cobra dos Olhos de Fogo, entre outras – são de grande importância para a identidade ancestral do grupo. Os mais velhos que detêm esse conhecimento são reconhecidos e nomeados como guardiões da memória por, ao longo de suas vidas, aprenderem, guardarem e narrarem as “estórias” para os mais jovens. Essa apresentação se dá a partir de uma performance e uma poética tradicional do povo Jenipapo-Kanindé, que é complexa e dinâmica. Além disso, há o ritual do Toré⁵, que é um importante marcador político e identitário da cultura Jenipapo-Kanindé.

5 Conforme Pacheco de Oliveira (1988), o ritual do Toré é peculiar aos indígenas do Nordeste e se difundiu por todas as áreas, se tornando uma instituição unificadora e comum. Além de ser um ritual sagrado, que faz parte da espiritualidade dos povos indígenas do Nordeste, é, sobretudo, um ritual político que serve para demarcar as fronteiras entre indígenas e não indígenas.





“Eu não me troco por certos homens porque eu tenho uma vontade de ver as coisas acontecerem, de lutar para ver todos em seu lugar..”

(Cacique Pequena, relato autobiográfico-Aquiraz, 2019)

CACIQUE PEQUENA: UMA FORÇA EM MUITAS LUTAS

A epígrafe acima é um trecho de um dos relatos autobiográficos de Cacique Pequena, em que ela marca o poder feminino na gestão do povo e território e narra sua trajetória de vida e sua luta pela demarcação do território, saúde, educação e dignidade humana, das dificuldades cotidianas que enfrentou e sua resistência em meio a tudo isso. Nesse sentido, tentamos preservar o máximo da poética e da memória de Cacique Pequena ao narrar sua história de vida.

Cacique Pequena no lançamento da candidatura de sua filha Cacika Irê ao cargo de Deputada Estadual, CE, 2022
Fonte — Arquivo das autoras

A narrativa aqui apresentada sobre a trajetória de Cacique Pequena busca abordar, por meio da memória, recuperar uma ordem cronológica, desde o período de sua infância, de seu modo de viver antigamente, de sua convivência com o pai, até dados mais particulares, como medo de não poder se autoafirmar indígena até o período de autoafirmação de se tornar cacica e de sua luta por direitos, principalmente pelo direito à terra. Devido a isso, a análise a seguir será dividida a partir desses tópicos. Nesse sentido, pedimos licença à encantaria, ao povo Jenipapo-Kanindé e à Cacique Pequena para nos embrenharmos em sua trajetória de vida.

INFÂNCIA E MEDO DE SE AUTOAFIRMAR INDÍGENA

Cacique Pequena, desde muito cedo, aprendeu com seus pais a trabalhar na roça. Em seu relato autobiográfico, concedido em abril de 2019, ela nos conta: “Eu nasci e me criei vendo essa convivência de meu pai, trabalhando com ele e minha mãe de enxada, indo para a mata tirar mel, pegar fruta” e acrescenta dizendo: “Nós vivíamos muito do mel. Meu pai ia para as matas, nessa época existia mata com abelha, tirava de 10, 15 e 20 litros de mel e era com o que a gente vivia, também com feijão, milho, mandioca, não existia essa outra qualidade de comida que hoje nós temos” (Cacique Pequena, 2019).

Foi após seus 11 anos de idade que viu pela primeira vez o mar, em viagem junto com sua família. Ela narra que, quando bebê, havia adquirido uma doença e não conseguia enxergar desde então. Mas explica que sua doença foi curada com a água da ostra, remédio ensinado pelos mais velhos.

Ainda criança, em volta de fogueiras durante a noite, ouvia longas histórias de seu pai sobre os encantos da mata, da lagoa encantada e sobre sua pertença étnica. Entretanto, nessas ocasiões ela era sempre alertada por ele e pelos mais velhos que nenhum dos ali presentes podiam dizer que eram indígenas. Em sua narrativa nos conta:

Os troncos velhos tinham bastante medo de abrir a boca e dizer que eram índios devido o massacre que tinha acontecido para trás onde morreu muita gente em Aquiraz que hoje é cidade. Antigamente era cidade dos índios e quando o homem branco chegou para tomar o Aquiraz ele encontrou um povo diferente, um povo que era gente e não eram cristãos. Então eles, ao invés de fazer algo melhor pelo pessoal, vieram destruir, matar! Mataram muito índio, mataram tanto índio que o sangue veio no meio da perna, (...) mataram até os jesuítas e em toda essa história os índios fugiram. Um bocado fugiu, outro bocado eles amansaram e outros morreram. Nesse fugimento, os índios se espalharam para tudo que era canto, muitos foram para a região de Pacajus, outros foram para o lado de cá, outros para Paupina, só sabemos que fugiram de dentro de Aquiraz e deixaram o Aquiraz para eles. Meu pai cansava de contar isso para nós ao redor da fogueira no começo da noite, mas não podíamos abrir a boca e dizer que somos índios porque se disséssemos seríamos devorados novamente. Escondemos isso

por muitos anos e ficamos conhecidos como os riacheiros da praia ou os cabeludos da encantada (Cacique Pequena, 2019).

Conforme seus relatos, ele cresceu com medo de se autoafirmar e escondeu isso por muito tempo. Casou-se com seu Chiquinho na década de 60, com quem teve seus filhos e compartilha sua vida até os dias atuais.

ASCENSÃO AO CACICADO E LUTA PELA TERRA

Antes das interferências externas em sua aldeia, Cacique Pequena afirma que era “somente” uma mãe de família e que as dificuldades que enfrentava não eram diferentes das de outras mulheres que moravam na zona rural: cuidar da casa, dos filhos, da roça e do marido. Entretanto, isso começou a mudar quando percebeu que seu povo estava sendo ameaçado de ser expulso de suas terras e quando passaram a enfrentar problemas referentes à poluição na lagoa encantada por parte da Ypióca. De acordo com ela:

Foi quando começou toda a história, fizemos uma Associação e fomos trabalhar a partir dela – Associação do Trairussu, lagoa encantada e Tapuio – Trairussu é branco, Tapuio e Encantada é índio. Aí nós chamamos o prefeito para as brochas e nós dissemos: O senhor agora vai ver o que vai fazer conosco! Ou o senhor legaliza nossa terra para nós morarmos, porque o senhor quer tomar elas, ou o senhor vai comprar outro lugar para todos morar, ou então o único jeito é o senhor matar um por um (Cacique Pequena, 2019).

Desse modo, Cacique Pequena começou a trabalhar juntamente com outras lideranças masculinas na luta pela garantia do território. Até então, Cacique Pequena ainda não tinha se tornado cacica. Ela faz parte da terceira geração de Caciques na aldeia, como podemos perceber a partir de seu relato:

Nós já tínhamos tido um Cacique, o Tuxau que era o sogro do antigo Cacique Odorico e avó do meu marido Chiquinho. Ele faleceu e Odorico ficou no lugar do outro porque ele não tinha filhos, somente uma única filha. Quando foi em 92 o Cacique Odorico morre também. E eu na luta! Lutando em defesa dos índios, em defesa de

nós, em defesa da mãe terra, da mãe lagoa para a gente não perder o que a gente já tinha (Cacique Pequena, 2019).

Quando o antigo Cacique Odorico foi “tombado por pai Tupã” – como Cacique Pequena se refere a seu falecimento – o povo passou três anos sem a figura de um Cacique na aldeia e quem assumiu posteriormente foi Pequena. O processo aconteceu da seguinte maneira: “Eu fui eleita pelo povo, como é que se faz um prefeito? Eu fui assim. Me elegeram, não teve nada de dizerem não, vai ser fulano ou vai ser sicrano. O povo me elegeu, eu não queria, mas tive que aceitar!”, e acrescenta dizendo:

Quando foi em 95 em uma tarde fizeram uma reunião com todo mundo, chamou os índios daqui e o pessoal do Trairussu que eram brancos, mas apoiavam nós. Disseram: vamos escolher uma pessoa para ser o Cacique daqui e eu muito animada disse, é bom mesmo escolher uma pessoa para ser Cacique pra nós não viver solto! Mas eu não pensava que eles iam falar de mim. No final da conversa, disseram que quem ia ser Cacique era eu. Disse: Não, quero não! E eles dizendo: Sim, sim! Pensei: Meu deus do céu, como é que pode, eu não sei de nada. Eu só sabia parir, que já tinha tido meus 16 filhos! O Cacique Odorico nunca me ensinou nada do que ele sabia e do que ele não sabia. Eu disse para eles: Bom, é o seguinte, eu posso até aceitar, mas se eu não fizer as coisas certas, vocês não vão reclamar de mim não, sou apenas uma mãe de família. E aceitei! (Cacique Pequena, 2019).

A passagem revela que não houve discordância quanto a Pequena se tornar Cacique na aldeia, pois ela já desenvolvia trabalhos na aldeia havia 11 anos, mesmo que tenha afirmado que era “apenas” uma mãe de família. Além disso, ter uma família numerosa também deve ter contribuído para que fosse indicada e assumisse o cacicado, pois contou com votos de filhos, filhas, netos, netas, sobrinhos e sobrinhas, entre outros, bem como com o apoio da família do antigo Cacique Odorico. Desta forma, na mesma semana foi convocada para ir a Brasília unir forças com outras lideranças indígenas do Brasil para discutirem o Estatuto do Índio e sua aprovação, conforme relatou:

Com seis dias chegou uma carta para eu viajar para Brasília. Fui para essa viagem sem saber de nada, não

tinha nem conhecimento com nada. Eu só ia até a cidade de Fortaleza e voltava para casa, mesmo assim fui... Pensei na cabeça: vou em Brasília cobrar dos órgãos públicos o nosso reconhecimento. Não levei documento, somente os meus documentos pessoais, identidade e CPF, mas documentos para cobrar alguma coisa, não levei. Eu ia cobrar era de boca mesmo (Cacique Pequena, 2019).

GÊNERO: CONTRAPONTO A UM DISCURSO DE QUE O ÚNICO PAPEL DESIGNADO PARA A MULHER NAS SOCIEDADES INDÍGENAS É ESTAR NA COZINHA

Cacique Pequena enfrentou, na viagem para Brasília, problemas e questionamentos por parte de outros indígenas pelo fato de ser uma mulher ocupando um cacicado, uma vez que não era comum que mulheres assumissem esse papel nas sociedades indígenas por ser um espaço majoritariamente dominado pelos homens. No decorrer da viagem, ela relata o estranhamento por parte de outras lideranças masculinas com relação a isto:

Fomos por Minas Gerais e ficamos hospedados em Belo Horizonte, nos conventos dos padres, porque era muita gente, não era só nós. Lá quando chegamos, conosco deu 5 mil índios e fora as pessoas que não eram índios, que iam para trabalhar com os índios, assessores, repórter, pesquisadores. Tinha 39 caciques homens, deixei todos falarem, quando terminaram, eu me levantei, me apresentei: eu sou Cacique Pequena do povo Jenipapo-Kanindé da Lagoa da Encantada, Aquiraz-CE, pra quê eu disse isso! Parecia um bocado de abelha italiana, falando na língua deles, que mulher só servia pra cama e pé de fogão. Eu só fiz perguntar para eles da onde eles tinham vindo, quem tinha parido eles, se tinha sido os pais deles, aí eu fui e disse: Com certeza mulher nenhuma quer o mal de vocês não, agora, eu não tenho culpa se o meu povo me elegeu, porque eu fui elegida pelo meu povo. Eu não fui de pai para filho porque nem isso eu tenho mais, porque eu não tinha mais pai. Mas quero dizer para vocês que muitas coisas que o homem faz a mulher também faz, só depende da força de vontade dela e a coragem. Eu estou aqui para guerrear pelo meu povo, eu vim para lutar pelo meu povo e fazer a defesa deles assim como vocês! (Cacique Pequena, 2019).

Logo após sua fala, Cacique Pequena passou a ser observada e testada pelos outros caciques homens, os quais pediram que ela tomasse uma bebida verde. Mesmo ela não sabendo para que servia, tomou e depois marchou com eles descalça em pleno sol do dia por longas horas, permanecendo entre eles e provando que ser mulher não impedia que ela fosse cacique. Ao contrário, mostrou-lhes que as mulheres podem estar à frente e conduzir – assim como eles e juntamente com eles – as lutas dos povos indígenas. Nesse sentido, ela permaneceu com tais lideranças masculinas durante 19 dias, participando de reuniões nos ministérios da saúde, da educação e da justiça e aproveitou o momento para pedir o reconhecimento jurídico de seu grupo e território, conforme relatou:

Fomos para Brasília, aí lá eu disse à mesária que queria falar com o presidente da FUNAI. A moça colocou meu nome e eu já ia com tudo gravado na minha mente. Pai Tupã já tinha me orientado como eu devia fazer. Quando foi na hora que chegou minha vez, elas disseram: Pronto, Cacique, agora fale! Eu disse: Senhor presidente, eu não estou aqui em Brasília para fazer turismo, nem vim aqui me exibir; eu vim aqui por necessidade. Eu sou uma mulher, sou índia com muito orgulho e hoje estou assumindo a cacicagem do meu povo Jenipapo-Kanindé e o que eu vim fazer aqui foi uma cobrança: cobrar os nossos direitos indígenas, peço a vossa excelência que o senhor mande o seu povo lá na aldeia fazer o estudo dos índios e o estudo da mãe terra. Foi o que vim ver aqui! E dar força aos outros parentes (Cacique Pequena, 2019).

Desse dia em diante, o cotidiano dela passou a ser modificado quando ela passou a ser liderança e representante de seu povo. Se antes sua vida estava restrita aos afazeres domésticos e da roça, então, passou a ter menos tempo para estar nesse ambiente de casa, viajando constantemente para outros estados na luta pela terra, participando de assembleias, encontros, acampamentos, entre outros.

Aí eu comecei a luta e não tinha mais tempo dentro de casa. Quando eu pensava que não, chegava viagem para eu fazer, e aí nessa história eu não parava mais dentro de casa. Era pra Bahia, era pra São Paulo, para o Rio, pra Paraíba, era pra Minas Gerais, era pra Brasília... Eu dava quase quatro a cinco viagens durante um

ano para conversar com os homens de colarinho branco (Cacique Pequena, 2019).

O pedido de regularização fundiária veio a ser atendido dois anos depois em um momento que o povo participava da quarta Assembleia dos povos indígenas do Ceará, juntamente com outros povos do estado. Segundo Cacique Pequena:

Fui em março de 95, passou o 96, passou o 97 e novembro de 97, eles chegaram. Nunca me esqueço dessa data. Quando eles chegaram, eu estava em reunião, que era a primeira Assembleia indígena do Estado do Ceará na nossa aldeia, mas já tinha tido três pra trás já nas outras etnias. Tinha tido nos Tapeba, nos Pitaguary e nos Tremembé. Para nós, era a primeira, mas com a nossa já eram quatro Assembleias. Depois da Assembleia fizeram o estudo, primeiro fizeram o estudo dos índios, depois fizeram o estudo da terra, estudou mãe terra todinha... Depois chegaram e disseram: Cacique, por mais que vocês digam que não são índios, vocês são índios puro! Só que nesse estudo que eles fizeram encontraram quatro raízes, fora a nossa raiz de cabeludos. Nós já sabíamos que éramos cabeludos, descendentes dos Payakus, nossos tios e os mais velhos sempre diziam. Ainda encontraram mais Tapuia, encontraram raiz kanindé, encontraram raiz Jenipapo. Cada um desses é um povo, não é apelido é povo, é povo Jenipapo, é povo Tapuia, é povo Kanindé, é povo Payaku (Cacique Pequena, 2019).

O estudo da FUNAI confirmou que o povo habitava ancestralmente aquele território e que consistia em um povo indígena. Nesse sentido, foi iniciado o processo de regularização fundiária do território. É importante descrever que, no início, Cacique Pequena relatou que não tinha apoio da maioria dos moradores da aldeia. Segundo ela:

Nessa história eu fiquei trabalhando, bem dizer, só eu e Deus, porque o pessoal não acreditava que ia acontecer nada aqui dentro do lugar. O pessoal era todos descredenciado, eu não tinha apoio dentro da própria aldeia. Mas eu me entreguei ao pai e disse, pai seja a sua vontade e não a minha, eu vou lutar por esse povo e se um dia me encontrarem morta, sabe por que que eu morri, morri pela causa de vocês! (Cacique Pequena, 2019).



Cacique Pequena no lançamento de candidatura a Deputada Estadual-CE de sua filha Cacika Irê, atual Secretária dos Povos Indígenas do Ceará
Fonte — Arquivo das autoras

Cacique foi ameaçada várias vezes de morte por parte de posseiros que queriam expulsar o povo e se apoderar da terra, mas ela não se intimidou e continuou na luta em defesa dos direitos de seu povo.

LUTA PELA EDUCAÇÃO E SAÚDE

A luta de Cacique Pequena não se resumiu apenas em defesa do território. De acordo com ela:

Comecei a lutar também pela saúde, pela educação. A educação entrou aqui em 82, por um pessoal que vieram de fora, e os meninos estudavam debaixo das mangueiras, muitos anos estudando debaixo das mangueiras e dos cajueiros. Depois iam se formar no Iguape. Eu passei a lutar para ter uma escola dentro do lugar.

Em 88 fizeram a escola, que hoje é a pousada (Cacique Pequena, 2019).

A luta pela educação foi também motivada devido ao fato de Cacique Pequena não ter tido oportunidade de estudar quando mais jovem – tanto que só aprendeu a ler e a escrever depois que a escola da aldeia já estava completa. Ela também argumenta que sua luta se deu por ver os estudantes da aldeia passarem por tantas dificuldades. Antes de ter a estrutura física da escola, todos estudavam juntos: crianças, jovens, adultos e idosos. Eram aulas voltadas para a alfabetização do povo, sendo ministradas por professores não-indígenas, de organizações não governamentais. De acordo com a Cacique, o aprendizado era mínimo, principalmente no período do inverno, porque chovia e era impossível que tivessem aula. Além disso, só tinha as séries iniciais e se os

alunos que quisessem continuar estudando tinham de se deslocar até a escola do Iguape.

A distância da aldeia para o Iguape é em torno de 7 km, e os estudantes faziam esse trajeto a pé. Muitas vezes, quando eles chegavam à escola, sofriam preconceitos e discriminações, sendo chamados de “cabeludos, piolhentos e pé de bicho”. Ao falar sobre isso, Cacique Pequena relata:

Nós éramos tão caluniados... Os vizinhos que moravam próximo da aldeia chamavam nós de coitados, né? Tanto que fomos apadrinhados por muitos anos, né? Recebendo comida, roupa, remédios. A gente era um povo muito fraquinho. Deus nós não somos pobres, somos ricos. O senhor vai mostrar força nessa mulher, que ela vai dar a volta por cima e vai mostrar para o povo que xinga a família dela, o povo dela, que chama nós de pé de bicho, piolhento, Cabeludos, pelados. Essa mulher ainda vai dar a volta por cima e vai mostrar como é que se dá a volta no mundo. Não é à toa que hoje em dia as índias vivem todas no salto. Se vocês veem, elas vão dizer: essas mulheres são índias? Só anda no salto do bico fino, não sei como elas não caem (risos) (Cacique Pequena, 2019).

Desta forma, ela passou a reivindicar o direito a educação formal para seu povo, o que só seria garantido se o Estado fizesse um prédio escolar na aldeia. Então, ela ia diretamente à SEDUC (Secretaria de Educação) exigir isso, conforme o relato a seguir:

Eu trabalhei para entrar a escola de verdade. Aí, toda semana eu estava lá na SEDUC em Fortaleza, brigando com eles. Sei que tive que discutir umas três vezes com o coordenador das escolas. Eu disse, eu quero minha escola indígena lá dentro da aldeia. Até que eles se aborreceram e disseram: Vamos fazer a escola dessa mulher, senão ela não sai mais daqui (Cacique Pequena, 2019).

Cacique Pequena não ia sozinha para SEDUC. Como estratégia, levava os estudantes junto com ela, todos os meses, para provar que na aldeia havia estudantes suficientes para formar turmas, e reforçava a ideia de que precisavam de uma escola regulamentada pelo Estado. Vejamos o seguinte relato:

Durante o ano dei muita viagem na SEDUC levando esses professores, que nessa época, eles não eram professores, eram alunos. 20 jovens eu levava daqui, durante o

mês parece que era duas vezes que nós íamos. As mães tinham o maior cuidado que era muita moça, muito rapaz, eu dizia que não se preocupassem que o que fosse passar o pé diante das mãos eu dou uma tapa neles (risos) (Cacique Pequena, 2019).

Pajé João relatou que muitos moradores duvidaram que ela fosse capaz de conseguir a escola e ainda diziam: “Ela está ficando doida com esse monte de gente, não vão querer nada na vida” (Pajé João, 2019). Mas, ao contrário do que pensavam, Cacique Pequena conseguiu que fizessem uma escola na aldeia e, ao falar sobre os estudantes que ela orientou, diz que: “Hoje graças a Deus os meus meninos que eu conduzi são muito felizes, são todos professores. Não só professor, tem os encargos mais alto deles, têm a Valdisia e a Juliana, que é diretora.” (Cacique Pequena, 2019).

Após conseguir a escola, Cacique continuou com o sentimento de que, ainda assim, a escola não pertencia ao povo, isso porque a maioria dos professores eram não indígenas e as aulas não partiam da perspectiva educacional dos próprios Jenipapo-Kanindé. Segundo ela:

Como é que eles queriam nossa educação? Que nós fossemos um povo educado, nossos netos, nossos filhos, bisnetos e até nós, se quiséssemos estudar... Mas aprender tudo da forma deles, convencional e não tradicional. Eu debati muito com eles, que nós não podíamos perder nossa tradição. Nós tínhamos que aprender a ler e escrever da forma que nós somos, sem perder nossa tradição (...) sem perdermos o nosso modo ser. A gente não pode perder nada da gente, principalmente da nossa cultura de dançar o Toré, cantar o Toré, fazer artesanato, brinco, pulseira, colar, saia de índio, cocá. Nada disso a gente pode perder (Cacique Pequena, 2018).

Então, incentivou que os estudantes mais velhos fizessem o magistério para se tornarem os professores das novas gerações. Segundo ela, “(...) quando foi em 2000, os meninos tiveram a chance de entrar quatro professores índios. Eles já tinham feito o segundo grau completo no Osvaldo Stuart, podiam ensinar também. Eu tinha fé que todos os professores brancos que estão aqui iam sair e um dia essa escola ia ser nossa” (Cacique Pequena, 2019). E acrescenta dizendo:

Hoje tem 14 professores. Os outros foram acompanhando, foram se formando... Temos uma diretora que

é minha filha, tem secretária... Sei que formou a escola, aí, pronto, foi tirado todas as pessoas que não era índio e eles ficaram. Aí eu comecei a trabalhar para eles também estudarem algo melhor, eles fizeram magistério, depois o LII – PITAKAJÁ. Na universidade federal, se formaram 15 professores aqui dentro da aldeia (Cacique Pequena, 2019).

É importante dizer que, em 2018, Cacique Pequena concluiu o Ensino Médio na mesma escola que lutou para que existisse. E, para além dessas lutas descritas, da terra e da educação, ela relatou que na aldeia também necessitavam de um posto de saúde:

Fui para saúde, até que fiz a FUNASA fazer um posto de saúde aqui também, porque foi outra coisa que me comoveu muito. Vivíamos tomando remédio da natureza e, hoje, as doenças são todas diferentes. Não é como antigamente. Tomava os remédios da natureza e não tinha melhora; era preciso ir até Aquiraz fazer a consulta lá, tomar vacina e era aquela dificuldade (Cacique Pequena, 2019).

No ano de 2005, Cacique Pequena conseguiu que fizessem um posto de saúde na aldeia. De acordo com ela, foi uma grande conquista, entretanto, isso ainda precisa melhorar, pois ela deseja que a saúde do povo seja pensada de forma diferenciada e que os médicos tenham a sensibilidade de perceber que existe a medicina tradicional do próprio povo e que essa medicina seja incluída.

De acordo com Raquel Jenipapo-Kanindé (2021), as conquistas, fruto da luta de Cacique Pequena, são: acesso à energia elétrica, água, o reconhecimento da terra indígena (TI), delimitação e demarcação da terra, escola indígena, posto de saúde e um Centro de Referência de Assistência Social (CRAS). Isso demonstra que a caminhada dessa líder indígena tem garantido que o povo Jenipapo-Kanindé não só exista, mas que viva com dignidade.

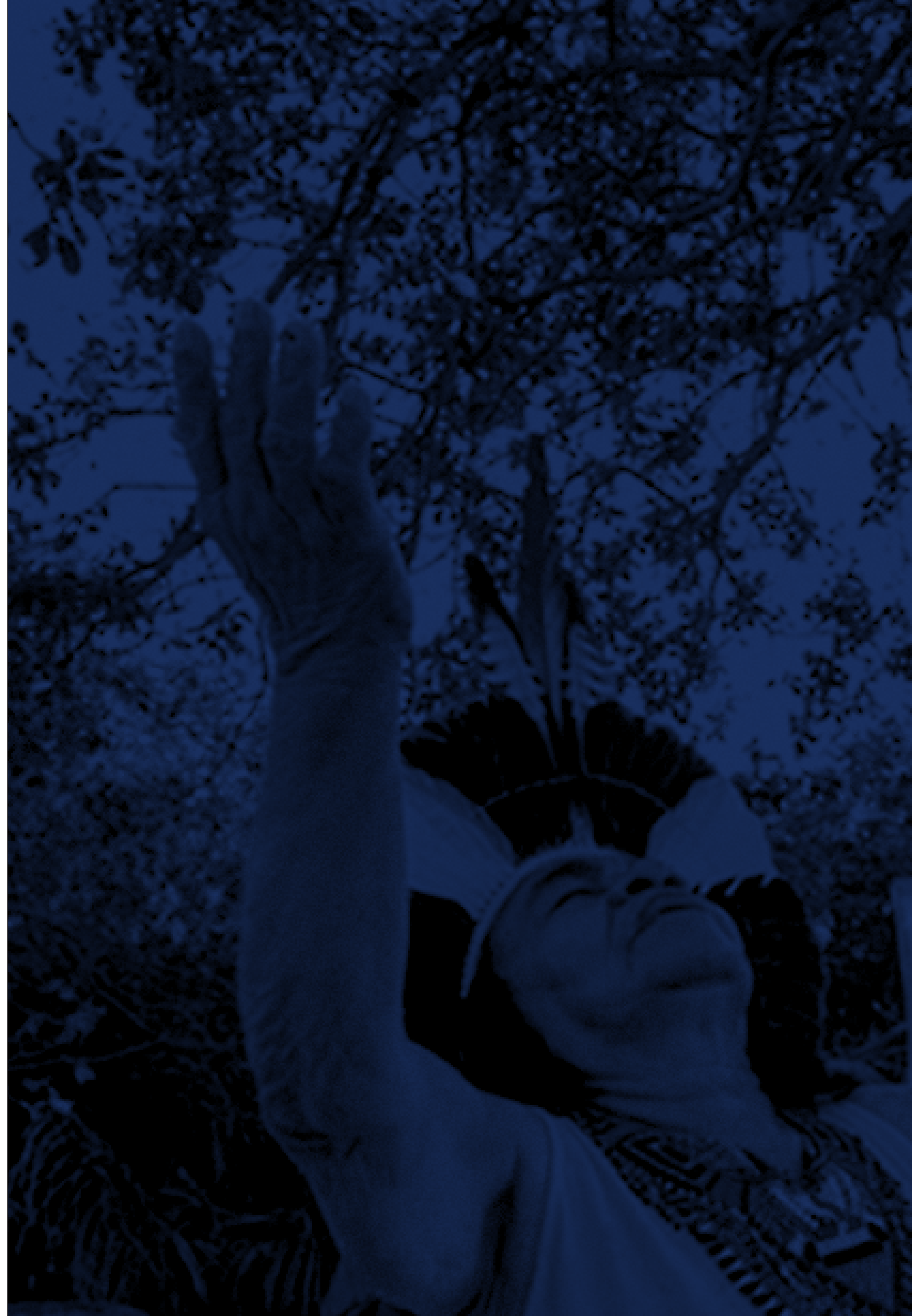
considerações finais

A história de Cacique Pequena está profundamente relacionada à luta por direitos e autonomia, principalmente pelo direito à terra. Ela nos contou que: “Primeira coisa que pensei foi na mãe terra. A mãe terra para mim e para todos na aldeia é a mãe que nos sustenta, que nos dá alimento, que nos dá água e tudo que precisamos vem da mãe terra” (Cacique Pequena, 2019). E foi na luta pela defesa e manutenção do território que essa líder indígena tem se destacado e mostrado que as mulheres indígenas possuem significativa importância nas diferentes áreas da vida coletiva, pois cada direito conquistado pelo povo Jenipapo-Kanindé “tem o dedo dessa mulher”, como Cacique Pequena destacou em uma de nossas conversas.

A terra, na perspectiva do povo Jenipapo-Kanindé, representa o ente feminino, que garante a sobrevivência, coletividade, o pertencimento ao grupo e o Bem Viver do povo. Não há um sentido comercial, capitalista de exploração e degradação do ambiente; ao contrário, os povos indígenas buscam uma relação de reciprocidade de cuidado e preservação com a terra, portanto, não é algo que o dinheiro possa comprar.

Nesse sentido, concluímos dizendo que a luta pela terra é uma luta da agenda de gênero no contexto dos povos indígenas, porque é a partir da garantia do território que as mulheres indígenas poderão defender as demandas específicas, a condição feminina, e lutar contra o patriarcado advindo da colonização, que ainda faz parte das colonialidades reproduzidas em seus territórios e nas ciências. Como exemplo disso, há exclusão das mulheres nas narrativas históricas e antropológicas ao que se refere o protagonismo exercido pelas mulheres em todos os aspectos da vida no mundo aldeia.

Finalizamos com a citação das intelectuais indígenas do Nordeste Elisa Pakararu e Francisca Kambiwá (2018, p. 9) que dizem: “(...) somos comunidade, terra e natureza. Eis porque na luta do movimento de mulheres indígenas está em primeiro lugar a pauta de reivindicação territorial”. Além disso, concordamos com as autoras ao compreenderem que todas as violências e negações praticadas aos povos indígenas são violências praticadas ao corpo das mulheres indígenas.



referências bibliográficas

ALVES, Raquel da Silva. Mulheres Da Encantada: protagonismo feminino, lutas e conquistas junto ao Movimento Indígena no estado do Ceará. 2021. 60 f. TCC (Graduação). Curso de Serviço Social, Universidade Federal do Recôncavo da Bahia, Cachoeira, 2021.

CABNAL, L. Acercamiento a la construcción del pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: Feminismos diversos: el feminismo comunitario. España: ACSUR – Las Segovias, 2010.

INSTITUTO DE PESQUISA E ESTRATÉGIA ECONÔMICA DO CEARÁ. Caracterização territorial: características geográficas, recursos naturais e meio ambiente – Ceará em números/ 2010. Disponível em: <http://www2.ipece.ce.gov.br/publicacoes/ceara_em_numeros/2010/territorial/01_caract_territorial.pdf>. Acesso em: 10 set. 2023.

LEAL, Caroline; SCHILLACI, Manuela. Apresentação. In: MENDONÇA, Caroline Leal et al. (Org.). Mulheres Indígenas da Tradição. Recife: Gráfica Flamar, 2018.

LUGONES, María. Colonialidade do Gênero. In: HOLLANDA, Heloisa Buarque de (Org.). Pensamento feminista hoje. 2. ed. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020. Cap. 1. p. 52- 83.

MACHADO, Jurema. Gênero e Mulheres Indígenas no Nordeste. In: LEAL, Caroline; ENEIDA, Heloisa; ANDRADE, Lara Erendira (Org.). Guerreiras a Força das Mulheres Indígenas: Mulheres Indígenas em Pernambuco Afirmado Tradições, Identidade e Protagonismos. 2011. Disponível em: http://indiosnonordeste.com.br/wp-content/uploads/2015/01/revista-guerreiras_indiosNE.pdf. Acesso em: 06 abr. 2017

OYEWÚMÍ, Oyérónké. A Invenção das Mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2021. 537 p.

OLIVEIRA FILHO, J. P. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Mana, Rio de Janeiro, vol.4, n.1, 1998.

RAMOS, Elisa Urbano; SILVA, Francisca Bezerra da. O movimento de mulheres indígenas em Pernambuco. In:

MENDONÇA, Caroline Leal (Org.). Mulheres Indígenas da Tradição. Recife: Gráfica Flamar, 2018, p. 8-10.

SEGATO, Rita Laura. Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial. Coimbra, 2012. Disponível em: <https://journals.openedition.org/eces/1533> Acesso em: 03 mar. 2018.

VIEIRA, Regilene Alves. Mulheres indígenas em movimento: um olhar sobre o protagonismo das mulheres Jenipapo-Kanindé, Aquiraz-ce. 2019. 103f. Dissertação (Mestrado). Programa Associado de Pós-Graduação em Antropologia UFC-UNILAB, Fortaleza, 2019.

4.4

O gênero na construção
do estado-nação:
uma análise das narrativas nas
marchas das mulheres
indígenas entre 2019 e 2021

Louise Caroline Gomes Branco

RESUMEN

En este estudio, analizo las narrativas de las mujeres indígenas presentes en los documentos de las Marchas de Mujeres Indígenas, de 2019 y 2021, explorando la construcción de discursos sobre la Nación. Lideresas femeninas son protagonistas de estas narrativas, revelando adhesiones y consensos provenientes de disputas y negociaciones entre diversos actores sociales. Los documentos recopilados destacan denuncias contra la política anti-indígena del gobierno de Bolsonaro (2019-2022), proporcionando elementos para reconsiderar la Nación desde la perspectiva de las mujeres indígenas. Además, examino la asociación entre género y maternidad con la noción de nación y nacionalismo, resaltando frases estratégicas como “somos el útero de Brasil” para fundamentar la conexión de las mujeres indígenas con la naturaleza y posicionarlas como defensoras. Metodológicamente, este trabajo presenta una biografía del evento, no limitándose a narrar la historia de vida individual, sino delineando cómo se formulan discursos a través de documentos colectivos que representan el Brasil indígena.

PALABRAS CLAVE

Estado-Nación
Antropología del Estado
Narrativas
Mulheres Indígenas

RESUMO

Neste estudo, analiso as narrativas das mulheres indígenas presentes nos documentos das Marchas das Mulheres Indígenas, de 2019 e 2021, explorando a construção de discursos sobre a Nação. Lideranças femininas protagonizam essas narrativas, revelando adesões e consensos provenientes de disputas e negociações entre diversos atores sociais. Os documentos coletados evidenciam denúncias contra a política anti-indígena do governo Bolsonaro (2019-2022), oferecendo elementos para repensar a Nação sob a perspectiva das mulheres indígenas. Além disso, examino a associação entre gênero e maternidade com a noção de nação e nacionalismo, destacando frases estratégicas como “somos o útero do Brasil”, utilizadas para fundamentar a ligação das mulheres indígenas com a natureza e posicionar-las como defensoras. Metodologicamente, este trabalho apresenta uma biografia de eventos, não se limitando a narrar a história de vida individual, mas delineando como os discursos são formulados por meio de documentos coletivos que representam o Brasil indígena.

PALAVRAS-CHAVE

Estado-Nação
Antropologia do Estado
Narrativas
Mulheres Indígenas

ABSTRACT

In this study, I analyze the narratives of indigenous women present in the documents from the Indigenous Women's Marches, of 2019 and 2021, exploring the construction of discourses about the Nation. Female leaders take center stage in these narratives, revealing affiliations and consensuses arising from disputes and negotiations among various social actors. The collected documents highlight accusations against the anti-indigenous policies of the Bolsonaro government (2019-2022), providing elements to reconsider the Nation from the perspective of indigenous women. Additionally, I examine the association between gender and motherhood with the notion of nation and nationalism, emphasizing strategic phrases like “we are the womb of Brazil” to substantiate the connection of indigenous women with nature and position them as advocates. Methodologically, this work presents a biography of the event, not limiting itself to narrating the individual life story but delineating how discourses are formulated through collective documents and social movements that represent the indigenous Brazil.

KEY WORDS

*Nation-State
State Anthropology
Narratives
Indigenous Women*



Neste trabalho, discuto como as mulheres indígenas estão reconstruindo narrativas sobre a nação à luz da militância e da ação política durante as Marchas das Mulheres Indígenas, que ocorreram durante o governo Bolsonaro, em 2019 e 2021. Trago os elementos narrativos sobre a Nação articulados em cartas dessas personagens e suas apresentações enquanto Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA). Além disso, discuto como o gênero (McClintock, 2010) e a maternidade se relacionam com a condição de Estado-Nação e o nacionalismo. Frases como “Somos o útero do Brasil”, “a primeira mulher brasileira” e “As mães brasileiras são indígenas” são usadas de forma estratégica e política para explicar a ligação entre o corpo e a existência de mulheres indígenas, sendo assim, elementos fundamentais para a defesa dos territórios.

introdução

Partindo de uma abordagem biográfica de eventos, busco realizar uma análise inovadora, através do uso metodológico de documentos públicos que foram produzidos coletivamente por mulheres que participaram e que se articularam durante as Marchas de Mulheres Indígenas de 2019 e 2021. Embora a biografia de eventos seja pouco comum, sua reconstrução histórica e narrativa proporcionam uma compreensão de como as coletividades são representadas socialmente, alinhando-se à construção de reflexões que visam dar visibilidade a narrativas antes silenciadas sobre os povos indígenas.

Ao transformar um evento em um relato biográfico coletivo, aprofundo a compreensão da participação indígena na história nacional e contemporânea do Brasil. Não estou me referindo à biografia isolada de uma ou duas lideranças, mas, sim, à narrativa conjunta de mulheres que, coletivamente, são protagonistas de suas próprias lutas e desempenham papéis fundamentais na formulação de decisões que permeiam diferentes aspectos do movimento indígena. As narrativas compartilhadas durante as marchas desempenham um papel na defesa dos territórios, das terras, dos direitos, das línguas e das identidades, contribuindo, assim, para projetar um futuro para o Brasil que desejamos.

Este trabalho, apesar de não utilizar a biografia como metodologia de pesquisa, contribui significativamente para a discussão sobre conexões, parceiras e na elaboração das agendas reivindicatórias contemporâneas dos povos indígenas. Além disso, ele se insere no debate sobre as formações nacionais e na reflexão sobre o que constitui o Estado-Nação Brasileiro. Ao adotar a abordagem

que denomino “biografia de eventos”, estabeleço vínculos entre as resistências indígenas e os debates em torno das origens e das disputas relacionadas à concepção sobre quem pode representar a Nação. Somado a isso, complemento com o depoimento de Meyriane Costa, mulher indígena da aldeia Katu, Rio Grande do Norte, educadora e mestrandia em Antropologia que participou da II Marcha de Mulheres Indígenas: “Mulheres originárias: Reflorestando mentes para a cura da Terra”.

Adicionalmente, as mulheres indígenas envolvidas na ANMIGA foram as principais responsáveis por sustentar discursivamente, em suas narrativas durante as marchas de mulheres indígenas (2019/2021), uma disputa pela narrativa nacional. Elas formam o que o (Bhabha, 2014) denomina como disseminação, escrevendo e contestando a concepção de nação a partir de perspectivas marginais. A nação como narração parte da compreensão de que não há apenas um tempo homogêneo das elites nacionais, mas também há tempos heterogêneos que se constituem a partir dos dominados, dos colonizados, das mulheres, das pessoas racializadas e dissidentes. Os conceitos trazidos por Partha Chatterjee, Homi Bhabha, Norbert Elias, Benedict Anderson e Appadurai servirão

para entender as narrativas das mulheres indígenas durante os eventos mencionados.

Em segundo lugar, busco compreender como o gênero e a maternidade estão associados à Nação e ao nacionalismo nas narrativas presentes nos documentos das marchas das mulheres indígenas. Frases como “somos o útero do Brasil”, “as primeiras brasileiras”, “a mãe do Brasil é indígena”, “somos mulheres-semente, mulheres-terra, mulheres-água, mulheres-natureza” são utilizadas de forma estratégica para explicar o vínculo entre o corpo e a existência das mulheres indígenas com elementos da natureza e para anunciá-las como guardiãs e protetoras de seus povos, territórios e da natureza.

Para pensar nessas categorias e palavras de reivindicação, utilizo a discussão levantada pelas autoras Glória Anzaldúa, que trata sobre a família, sexualidade e nação, Mohanty, com sua concepção sobre as feministas do Terceiro Mundo, e McClintock, que apresenta a discussão sobre gênero e nação e suas bases no período colonial. A partir das concepções e dos diálogos entre as autoras, pretendo compreender como se transforma a narrativa e estereótipo da mulher indígena, que foi “pega no laço” e violentada pelo colonizador, e que agora se levantam, por meio de suas descendentes, nomeando-se como originárias da nação. Suas narrativas são contrárias à representação do poder nacional como masculino ou do feminino como diferente, dependente e subordinado (McClintock, 2010)

1 Agradeço as contribuições de Meyriane Costa neste artigo. Por sermos colegas de programa de pós-graduação, sempre estamos trocando informações e compartilhando nossos escritos. Prontamente, ela se mostrou aberta para contribuir com as reflexões trazidas nesse documento, trazendo sua voz, sua narrativa sobre o que é ser mulher indígena e como foi participar da II Marcha de Mulheres em Brasília. Reitero que a análise principal parte de uma biografia de eventos, mas, sem dúvida, a fala de Meyriane, como mulher indígena Potiguara do território Katu no Rio Grande do Norte, reforça as narrativas coletivas que foram construídas nos documentos e no movimento social de mulheres indígenas de forma geral.



1ª Marcha das Mulheres Indígenas
Fonte — Site Exame, 2019

TERRITÓRIO: NOSSO CORPO, NOSSO ESPÍRITO

Entre os dias 9 e 14 de agosto de 2019 ocorreu a primeira Marcha das Mulheres Indígenas, cuja principal mensagem estabeleceu o nome do evento: “Território: Nosso Corpo, Nosso Espírito”. O anúncio sobre a defesa do corpo de mulheres e meninas se deu em um contexto de violação sistemática por parte do Estado Brasileiro, que negligenciou as denúncias elaboradas por mulheres pesquisadoras e lideranças indígenas. Associada a um contexto de crimes e de violências, as Marchas das Mulheres Indígenas se configuram como um ato político de denúncia diante de múltiplas opressões, porém, elas são resultado também de uma organização política de mulheres que vem se sucedendo, desde 2015, a nível nacional. O primeiro parágrafo do Documento da Marcha de Mulheres Indígenas de 2019 afirma o seguinte:

Nós 2.500 mulheres de mais de 130 diferentes povos indígenas, representando todas as regiões do Brasil, reunidas em Brasília (DF), no período de 10 a 14 de agosto de 2019, concebemos coletivamente esse grande encontro marcado pela realização do 1º Fórum e 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, queremos dizer ao mundo que estamos em permanente luta em defesa do “Território: nosso corpo, nosso espírito”. E para que nossas vozes ecoem em todo mundo reafirmamos nossas manifestações (Documento Final da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, 2019, s.p.).

Com mostra o fragmento acima, as mulheres se posicionam como defensoras permanentes do território e, para elas, este território defendido é composto por duas dimensões fundamentais: o corpo e o espírito. As mulheres que participaram da construção desse documento se veem atravessadas por violências em diferentes níveis e nas formas mais diversas. Por isso, é fundamental entender a interseccionalidade de opressões como um fluxo que é composto por transitoriedade. As interseções sobre gênero, classe e raça/etnia se dão de forma situada e contextualizada (Viveros, 2016).

As 2.500 mulheres que marcharam juntas falam por uma categoria política que é criada para acionar e reivindicar políticas públicas e ações diretas do Estado. Em termos políticos, existe um esforço de unificar suas vozes e de pautar o território como fundamental para o entrave da luta indígena. Entretanto, vale ressaltar que essa categoria mulher indígena não é um sujeito único e homogêneo: ela pode representar uma pluralidade de mulheres que habitam biomas diferentes, falam línguas distintas e trazem narrativas complexas sobre seus territórios. Ou seja, em outras palavras, a expressão “Território: Nosso Corpo, Nosso Espírito” faz parte de uma estratégia política de sobrevivência que traz o sentido de unidade para as mulheres indígenas, mas que precisa ser compreendida a partir das interfaces que pensam o pós-moderno e o pós-colonial, compreendendo, ao mesmo tempo, a pluralidade do que é ser mulher indígena, latino-americana, chicana, entre outras categorias de gênero (Mohanty, 2020).

Por isso, reivindico aqui a pluralidade e a multiplicidade desse

coletivo de mulheres, que, mesmo como sujeitas políticas que têm uma pauta em comum, devem ser percebidas por lentes que se atravessam em pluralidades e heterogeneidades. Entendidas e interpretadas como identidades multissituadas que por meio de performances sociais, apostam no movimento de descentralização do Estado-Nação e, além disso, se posicionam a fim de cobrar-lhe ações políticas efetivas que reflitam em seus territórios e em seu cotidiano. No segundo parágrafo do Documento (2019) reafirmam o lugar de lideranças, guerreiras, geradoras e protetoras da vida, as quais lutam contra as violações de seus corpos, espíritos e territórios:

Enquanto mulheres, lideranças e guerreiras, geradoras e protetoras da vida, iremos nos posicionar e lutar contra as questões e as violações que afrontam nossos corpos, nossos espíritos, nossos territórios. Difundindo nossas sementes, nossos rituais, nossa língua, nós iremos garantir a nossa existência (Documento Final 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, 2019, s.p.).

O território é a luta principal das mulheres indígenas. Sem ele, não há vida, alimento, medicina tradicional, condições de saúde. Sendo assim, não há dignidade: “Perder o território é perder a nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo e quem tem colo tem cura”. A narrativa construída relaciona de forma clara o território à mãe, à maternidade e ao sentimento de proteção. Dessa forma, a ideia de maternidade (ser mãe) é associada ao território/terra. São elaboradas estratégias que explicam a conexão entre o corpo e a existência das mulheres indígenas com a

natureza. Essa associação discursiva é usada para promover as mulheres como as principais guardiãs e protetoras de seus povos, territórios e da natureza.

De acordo com Castilho e Guimarães (2021), as mulheres indígenas no Brasil estão cada vez mais organizadas em associações e grupos políticos que compõem o movimento social dos povos indígenas de forma mais ampla. Segundo as autoras, as primeiras associações surgiram no final da década de 1980 e meados de 1990, principalmente na região amazônica, a exemplo da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (OMIR), a qual recebeu influência da Igreja Católica. Já nos anos 2000, a agenda internacional de órgãos como ONU, UNESCO e Banco Mundial fomentou questões de gênero e incentivou o fortalecimento de organizações de mulheres indígenas em todo o país. O fortalecimento e o empoderamento dos movimentos de mulheres indígenas posicionam as particularidades do gênero, mas não só isso: também fortalecem as demandas coletivas de luta pela terra, pelos direitos à saúde, à educação e à autonomia. No Documento da Marcha das Mulheres Indígenas (2019) é possível perceber que houve um processo de formação e de empoderamento de lideranças e ativistas anterior, conforme aponta o trecho a seguir:

A Marcha das Mulheres Indígenas foi pensada como um processo, iniciado em 2015, de formação e empoderamento das mulheres indígenas. Ao longo desses anos dialogamos com mulheres de diversos movimentos e nos demos conta de que nosso movimento possui uma especificidade que gostaríamos que

fosse compreendida. O movimento produzido por nossa dança de luta considera a necessidade do retorno à complementaridade entre o feminino e o masculino, sem, no entanto, conferir uma essência para o homem e para a mulher (Documento Final 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, 2019, s.p.).

A formação política das mulheres indígenas passa pelo diálogo com outros movimentos sociais, sobretudo, com o movimento feminista, o que propiciou a identificação das particularidades das mulheres indígenas. Uma delas é a noção de complementariedade entre o feminino e o masculino, mas sem que essa noção recaia no essencialismo; ao contrário, é necessário que trate da condição de que a luta das mulheres não pode ser desgarrada das necessidades comunitárias, portanto, envolve homens, idosos, crianças e todos os seres humanos e não humanos que habitam seus territórios.

Embora, o princípio de complementariedade seja reivindicado no discurso das mulheres indígenas, também é evidente a crítica ao machismo e ao sexismo exercido, sobretudo, pelos europeus colonizadores. Em relação a isso, o documento aponta:

O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus. Assim, o que é considerado violência pelas mulheres não-indígenas pode não ser considerado violência por nós. Isso não significa que fecharemos nossos olhos para as violências que reconhecemos que acontecem em nossas aldeias, mas sim que precisamos levar em consideração e o intuito é exatamente contrapor, problematizar e trazer reflexões críticas

a respeito de práticas cotidianas e formas de organização política contemporâneas entre nós (Documento Final 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, 2019, s.p., grifo meu).

A afirmação “O machismo é mais uma epidemia trazida pelos europeus” dialoga, em alguma medida, com as formulações de Maria Lugones (2014). Esta autora elabora uma crítica ao pensamento colonial moderno e propõe uma teorização a partir do sistema mundo colonial de gênero. Ela compreende que as oposições e dicotomias que organizam o mundo moderno, seja elas entre humano e não-humano, assim como as distinções hierárquicas entre homens e mulheres, são ambas marcas daquilo que é entendido como civilização (Lugones, 2014). Para os colonizadores, tanto os indígenas quanto os africanos que vieram escravizados para as Américas não possuíam e nem possuem tal civilidade. Nesse quadro conceitual de gênero imposto, os europeus brancos burgueses eram constituídos de civilidade, e, portanto, considerados plenamente humanos. Essa dicotomia hierárquica servia como marca distintiva entre humanos (colonizadores) e não-humanos (colonizados) (Lugones, 2014).

Por isso, a afirmação de que o machismo veio dos europeus retrata essa condição generificada de submissão, a qual foi sofrida em todas as esferas pelas mulheres indígenas. Sobre esse sofrimento sistemático, Lugones afirma:

A ‘missão civilizatória’ colonial era a máscara eufemística do acesso brutal aos corpos das pessoas através de uma exploração inimaginável, violação sexual, controle

da reprodução e terror sistemático (por exemplo, alimentando cachorros com pessoas vivas e fazendo al-gibeiras e chapéus das vaginas de mulheres indígenas brutalmente assassinadas) (Lugones, 2014, p. 938).

As marcas do sistema de gênero colonial estão presentes até a atualidade, através da colonialidade de gênero, e é exatamente a intersecção entre gênero, raça e classe que se finca como estrutura central do sistema-mundo-capitalista (Lugones, 2014). Entretanto, não enxergar as opressões exercidas dentro das comunidades indígenas não é uma opção para as mulheres que estavam na marcha em Brasília. De acordo com Lorena Cabnal (2010), existe um entronque patriarcal, ou seja, um encontro entre dois ou mais sistemas de opressão, desde sistemas originários ou mesmo ancestrais, até o encontro com o sistema de opressão colonial (Cabnal, 2010).

Os povos indígenas possuem conhecimentos milenários como, por exemplo, a oralidade, os calendários lunares, os ciclos de plantio e colheita, entre outros saberes. Por outro lado, existe uma sacralidade intocável que, em muitos momentos, passou a ser questionada por mulheres indígenas como Lorena Cabnal, que suspeita de regras que ocultam as opressões contra meninas e mulheres (Cabnal, 2010). Essa discussão não tem sido fácil para as mulheres indígenas e, por isso, suas reivindicações se ampliam, ora posicionando as questões de gênero no interior do movimento indígena, ora posicionando as pautas de etnia, racismo estrutural, colonial e classismo diante da opressão sistemática representada e marcada pela atuação do próprio Estado Brasileiro.

É evidente que as catorze pautas reivindicatórias referem-se, primeiramente, às demarcações de terras indígenas, ao direito de posse plena sobre essas terras, ao direito à saúde diferenciada e à educação diferenciada. No que diz respeito à representatividade, reivindicam maior representação política tanto dentro como fora das aldeias; exigem o combate a qualquer tipo de discriminação, seja racial ou de gênero. Além disso, exigem a garantia de uma política pública indigenista que dialogue com as organizações e que tenha as pautas prioritárias do Movimento Indígena. Outrossim, afirmam a necessidade de uma legislação específica para o combate da violência sobre a mulher indígena, entre outras reivindicações.

Esse primeiro documento já traz elementos para a discussão de um novo mundo possível, escrito por elas. As reivindicações políticas vêm acompanhadas de um maior acesso ao poder político, pois, na terceira gestão do Governo Lula (2023), as mulheres indígenas têm ocupado ainda mais espaços de protagonismo político e estão como agentes do Estado na atual gestão do governo. Sônia Guajajara foi nomeada e assumiu a pasta do recém-criado Ministério dos Povos Indígenas do Brasil, e, pela primeira vez, a Funai, que teve seu nome modificado para Fundação Nacional dos Povos Indígenas, está sendo presidida por uma mulher indígena, Joenia Wapichana. Sem dúvida, elas não chegaram

² O significado de Sônia Guajajara e Joenia Wapichana terem, no 1º dia de janeiro de 2023, assumido as pastas e agendas públicas no governo Lula merece ser analisado em profundidade, mas ressalto que essa não é nossa intenção aqui, por fugir do escopo desta proposta. Entretanto, não poderia deixar de ressaltar a importância desse momento para a história da Nação - uma

nesse lugar à toa. O cenário atual foi antecedido por lutas, agendas, atos e jornadas políticas - lutas essas travadas nos territórios indígenas de todo o país.

Nesse sentido, as mulheres indígenas, de forma articulada, ocupam com seus rituais, suas maracás e seus cocares, fortalecendo a seara política “bancada do cocar”³ e se posicionando e ganhando maior visibilidade a nível internacional, nacional e local. Este cenário torna possível criar pontes com o pensamento de Homi Bhabha, de que as minorias estão, gradativamente, narrando a Nação com suas temporalidades heterogêneas, suas demandas coletivas, fazendo pensarmos em uma outra Nação, que não é imperativa. O discurso das mulheres indígenas, por exemplo, se estrutura em uma narrativa que une o ato performativo e o pedagógico (Bhabha, 2014).

Nas palavras de Homi Bhabha (2014, p. 218): “É do movimento liminar da cultura da nação - ao mesmo tempo revelado e unido - que o discurso da minoria emerge”. Isso significa que a minoria emerge do poder da suplementaridade, o que não significa que haja uma negação das contradições pré-estabelecidas do passado e do presente. A imagem das mulheres indígenas em marchas, com seus cocares, seus adornos e seus cartazes, compõe

nação em constante disputa em termos de narrativa - de que duas mulheres indígenas estejam ocupando cargos de destaque no Ministério dos Povos Originários e na FUNAI (Fundação Nacional dos Povos Indígenas).

³ A bancada do cocar construída pelas mulheres indígenas como principal plataforma política de ocupação institucional, nas últimas eleições de 2022, contou com 7 candidaturas de mulheres como Deputadas Federais e 10 candidatas como Deputadas Estaduais. De 2014 para 2022 a participação das mulheres indígenas registrou um aumento de 193%, passando de 29 para 85 candidaturas (ANMIGA, 2023).

simbolicamente a diferença cultural dentro de uma Nação que está em jogo, que está sendo constantemente disputada. Com isso, o futuro está sendo construído a partir do presente-passado.

Somado a isso, as Marchas foram também se configurando em espaços de confronto ao governo neoconservador de Bolsonaro (2019-2022). Sônia Guajajara, em fevereiro de 2018, já havia lançado sua pré-candidatura à vice-presidência da república na chapa liderada por Guilherme Boulos, ambos do Partido Socialismo e Liberdade (PSOL), e, no ano seguinte, nos dias 14 a 26 de abril de 2019, durante o Acampamento Terra Livre (ATL), em articulação com lideranças de todo o país, participou da 1ª Marcha de Mulheres Indígenas, que foi feita pela Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA). No Documento final, explicam seu posicionamento e sua luta:

Somos totalmente contrárias às narrativas, aos propósitos, e aos atos do atual governo, que vem deixando explícita sua intenção de extermínio dos povos indígenas, visando à invasão e exploração genocida dos nossos territórios pelo capital. Essa forma de governar é como arrancar uma árvore da terra, deixando suas raízes expostas até que tudo seque. Nós estamos fincadas na terra, pois é nela que buscamos nossos ancestrais e por ela que alimentamos nossa vida. Por isso, o território para nós não é um bem que pode ser vendido, trocado, explorado. O território é nossa própria vida, nosso corpo, nosso espírito. (Documento final da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, 2019, s.p.).

A denúncia do descaso e desgoverno do governo Bolsonaro é elemento constante nos documentos das Marchas. O contexto recente de ascensão do neoconservadorismo serviu para incentivar e acentuar a exploração genocida dos territórios indígenas em todo o país. Sabe-se que o massacre dos povos indígenas vem se alastrando desde o período colonial, contudo, a partir de 2019, com a eleição de Jair Bolsonaro concatenada a posicionamentos mais extremos da direita, reabriu-se no campo do agronegócio uma agenda política declaradamente anti-indígena e anti-ambiental (Pompeia, 2021). Esse período de retrocessos atingiu diretamente os setores sociais menos favorecidos e significou uma série de retrocessos no reconhecimento dos direitos fundamentais, dentre eles, os direitos dos povos indígenas à terra e ao território (Gomes; Motta; Lima, 2021). Bolsonaro, em seu governo, passou a apoiar, cada vez mais, o setor do agronegócio, inclusive mantendo relações de confiança com candidatos a cargos políticos que tinham envolvimento em brutais ataques a indígenas Guaraní-Kaiowá, no Mato Grosso do Sul (Pompeia, 2021). É por causa de cenários como esses que as mulheres indígenas marcharam em defesa de seus territórios e denunciando as práticas genocidas do governo Bolsonaro.

Outro ponto a ser destacado é que o Documento produzido pela Marcha apresenta uma associação entre a luta pela terra e pelo território e a luta pela própria vida e pelo vínculo materno, considerando que a terra é a mãe, que nos dá vida, e deve ser defendida. A seguir, há um exemplo dessa construção narrativa:

(...) lutar pelos direitos de nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida. A vida e o território são a mesma coisa, pois a terra nos dá nosso alimento, nossa medicina tradicional, nossa saúde e nossa dignidade. Perder o território é perder nossa mãe. Quem tem território, tem mãe, tem colo. E quem tem colo tem cura (Documento final da 1ª Marcha das Mulheres Indígenas, 2019, s.p.).

Essa luta também faz parte da vida de Meyriane Costa, mulher indígena potiguara do território Katu, cuja voz também se soma à narrativa Documento aqui citado. Meyriane, mulher indígena, poetisa e educadora, é formada em Educação no Campo pelo Instituto Federal do Rio Grande do Norte, e atualmente cursa Mestrado em Antropologia Social na Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Em vídeo-depoimento disponibilizado por ela, a então mestranda conta sobre a participação na II Marcha das Mulheres Indígenas de 2021. Em suas palavras:

(...) pisa forte mulher potiguar, levanta a cabeça abrindo a picada no RN sacode a poeira fala a nossa história um dia negada estamos aqui mulher tabajara, cabocla, tapuia, potiguara” [fala cantada em formato de verso]. Estamos aqui em 25 parentes, parentes de quatro aldeias do Estado do Rio Grande do Norte e viemos por um único motivo: que é para somar força porque acreditamos na força do coletivo para derrubar essa PL da morte que é a PL 490. Ainda não derrubamos, e estamos aguardando porque ela está se prolongando, mas ontem tivemos uma conquista. Porque a conquista de outro parente, de outro povo, também é nossa conquista. Então tivemos vitória do

povo Xokleng de Santa Catarina e valeu tudo isso aqui. Muito cansaço, muito desgaste, a gente adoce a gente não dorme, a gente não se alimenta às vezes do jeito que gostaria, mas tudo isso, nos fortalece porque a gente consegue se fortalecer uns com os outros. E é por isso que nós estamos aqui. Mulher tabajara, tapuia, potiguara, e é isso aí! (Meyriane Costa, 15 de setembro de 2021).

A representatividade das mulheres indígenas potiguara no Rio Grande do Norte vem aumentando nos últimos anos. Meyriane Costa é um exemplo das vozes que têm se destacado nesse processo de formação de liderança. Para ela, ser mulher indígena é, acima de tudo, ser mulher com todas suas especificidades. Meyriane reconhece a existência de diferenças em relação ao lugar de fala e o lugar que ocupa na sociedade de forma geral. Mas, por outro lado, afirma que, da mesma forma que, como mulher indígena, existe a liberdade da floresta, das coisas que a mãe terra dá, de outra via, são constantes as ameaças e a insegurança territorial, as quais são um grande desafio vivido pelas mulheres indígenas.

Segundo a sua narrativa, Meyriane destaca que a violação dos direitos ocorre diariamente. Ela ressalta a urgência na luta pela proteção da natureza, das florestas e dos rios, pois considera esses lugares como os verdadeiros lares dos indígenas. Destaca, portanto, a importância de preservar a natureza para as gerações futuras. Meyriane prossegue compartilhando sua experiência ao participar da II Marcha:

Uma mulher indígena na aldeia tem uma luta bem árdua, sabe? E

quando a gente se mobiliza para ir a uma marcha dessas mulheres, para ir no ATL, no movimento o mesmo que reúne mulheres das aldeias, dos estados e do Brasil, [significa] você conseguir o máximo de forças possíveis e tirar do luto muitas vezes de nossos parentes. Luto porque que a gente sente forte. [Isso]. É ser mulher árvore, é pensar nos frutos, é ser mulher raiz e ser mulher semente é entender que a gente está fazendo hoje para os filhos do amanhã. É para essa marcha em si, em especial uma das minhas mães foi também. Foi uma experiência muito boa, porque a minha mãe nunca tinha ido. E ela voltou diferente, ela voltou com sentimento de pertencimento mais forte, porque é uma coisa você está só em casa, outra coisa é você estar numa casa maior com outras onde vocês lá os mesmos deveres e vocês se conectam, de outras línguas e outras etnias e você vê nelas. Então para ela foi muito importante muito libertador e para mim também então é isso que eu quero deixar que esse reunir da gente esse ser junto com a mãe terra é saber que a gente tem uma mãe e que a gente deve lutar por ela (Meyriane Costa, 01 de fevereiro de 2024).

O discurso de Meyriane alinha-se com as narrativas construídas na Marcha das Mulheres. A terra é equiparada a mãe, desempenhando o papel de provedora, acolhedora, motivo pelo qual é imperativo lutar por sua preservação. Ela é considerada a guardiã de todos os seres, humanos e não humanos, tornando-se, assim, digna de proteção. Nesse contexto, gênero e maternidade são conectados à concepção de território. As representações culturais associadas à terra constituem uma

experiência compartilhada, fundamentada na identificação e em um sentimento comum, proporcionando significado à comunidade e assegurando o sentimento de pertencimento. Neste cenário, a maternidade é valorizada positivamente. Ser mulher e mãe é enaltecido, exemplificando mais uma instância em que as narrativas em torno da formulação do Estado-Nação estão em constante disputa.

De acordo com McClintock (2010), o poder do gênero constitui a construção das nações e dos nacionalismos, pois é com base na diferença de gênero que as nações institucionalizam suas singularidades. Assim, “(...) nenhuma nação dá a mulheres e homens o mesmo acesso aos direitos e recursos do Estado-Nação” (McClintock, 2010, p. 518). Nesse âmbito, cumpre observar que as mulheres são reduzidas a símbolos da Nação, mas não possuem nenhum tipo de agência para definir os rumos dessa nação; elas são vistas apenas como reprodutoras biológicas dos membros das coletividades nacionais, isto é, reprodutoras das fronteiras dos grupos nacionais, transmissoras e produtoras da cultura nacional, ou significantes simbólicas da diferença nacional e como participantes ativas das lutas nacionais (McClintock, 2010).

Diante disso, este estudo indaga: qual é, pois, a diferença entre a subordinação da mulher para a constituição da Nação e a narrativa das mulheres indígenas como “útero da Nação”? Na seção que segue buscarei responder a esta questão com base na análise do 2º Documento, intitulado “Manifesto das Primeiras Brasileiras”.

MANIFESTO DAS PRIMEIRAS BRASILEIRAS

O manifesto começa afirmando que as mulheres indígenas estão envolvidas em diversas lutas nacionais e internacionais, representando sementes plantadas por meio de suas demandas por justiça social, demarcação de território, preservação da floresta, saúde, educação e combate às mudanças climáticas. Suas vozes desafiam o silêncio imposto desde a invasão de seus territórios. A narrativa destaca a conexão com a natureza, utilizando a metáfora “Somos sementes plantadas” para simbolizar a força, poder de germinação e esperança para o futuro.

No mesmo documento, as mulheres indígenas se autodenominam como “mulheres-biomas”, identificando-se com elementos naturais, como terra, sementes, raízes, troncos, galhos, folhas e frutos, assim destacando sua conexão intrínseca com o corpo da Terra. Elas defendem ativamente a terra e o território em honra à vida das gerações passadas e futuras, expressando um discurso de continuidade e ancestralidade. Apresentam-se como mulheres mobilizadas e politizadas, portadoras de saberes e vozes ancestrais. Ambos os documentos foram elaborados pela Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade (ANMIGA), que se descreve dessa maneira em seu site:

Quem somos?

A ANMIGA é composta pelas mulheres indígenas, originárias da Terra. Sabemos que a raiz do Brasil vem de nós, do útero da Terra e de nossas ancestrais. A Mãe do Brasil é Indígena. O Brasil nunca existiu e

nunca existirá sem nós. A ANMIGA é essa articulação de mulheres raras, uma referência nacional que dialoga e está conectada e ramificada com nossas bases, fortalecendo toda mulher que esteja à frente de organizações e de situações dentro e fora do território (ANMIGA, 2023, s.p.).

Ao pensar sobre o surgimento da nação, neste caso da nação brasileira, o texto acima traz a afirmação “O Brasil nunca existiu e nunca existirá sem nós”, na qual o passado e o futuro aparecem como parte de um só tempo. Aqui, o passado é imaginado não só pelas elites econômicas e políticas, mas também pelas mulheres indígenas, que se anunciam como um elemento primordial para contar o que é a Nação. Isto confirma ainda mais que não existe uma narrativa única de “Nação”, pois grupos diferentes em termos de gêneros, classes, etnias, gerações, e assim por diante, inventam, representam e consomem modos que não seguem um modelo universal de Nação e nem de nacionalismo (McClintock, 2010).

Assim, Nação é uma construção não homogênea, disputada por minorias e que envolve diferentes imaginários sociais em sua composição. Norbert Elias (2006) sugere que sociedades contemporâneas estão nos estágios iniciais da formação de Estados e na construção de nações, criando uma imagem comum do passado para gerar identificação e orgulho nacional. Nesse viés, as mulheres indígenas, em suas cartas e manifestos, parecem estar construindo uma imagem vinculada à ideia de Nação, buscando capacitar as gerações presentes para que os jovens indígenas se orgulhem de sua história e territórios. O discurso

de serem “os primeiros brasileiros” é estratégico porque reivindica o nacionalismo em busca de acesso a direitos fundamentais exclusivos para os cidadãos.

Durante o período colonial, os colonizadores e os jesuítas criaram uma discursividade sobre os indígenas como sendo aqueles destituídos de alma, de humanidade, animalizados e também infantilizados. Karina Ochoa (2014) argumenta que diversos teólogos e estudiosos, a exemplo de Bartolomé de las Casas e Francisco de Vitoria, se questionavam: Pode os ameríndios serem reconhecidos como seres humanos, com plenos direitos teológicos e jurídicos?. Essa interrogação seguiu por muitos séculos e foi construindo o imaginário do que é ser indígena. O relato de Sepúlveda, baseado em concepções eurocêntricas, reservava o termo “sujeito” apenas para os espanhóis, portugueses, europeus, homens, brancos e cristãos, e, portanto, negava ao indígena (feminizado e infiel) a qualidade de humano com capacidades associadas à civilidade (Ochoa, 2014). Por conseguinte, afirmar-se como primeiros brasileiros é um ato de resignificação que reivindica a qualidade de humano, de cidadão/a e, portanto, de sujeitos de direitos.

Nesse contexto, a expressão “A mãe do Brasil é indígena” evoca um passado anterior à concepção da Nação, transcendentemente abstrato. Desde “tempos imemoriáveis”, as mulheres indígenas são identificadas como mães do Brasil, desafiando setores das elites regionais que também se autodenominam a Nação Brasileira. Contrapondo a ideia de ideologias nacionais e discursos de construção da Nação como eternos (Elias, 2006), as mulheres indígenas se eternizam na narrativa brasileira.

A Nação precede e perpetua, mas não porque as mulheres são eternizadas por ela; pelo contrário, a Nação Brasileira se eterniza pela ligação com as mulheres indígenas, as “primeiras brasileiras”. Elas se veem como mulheres, mães e indígenas antes da formação do Brasil.

O processo de formação de Estados-Nação lança luzes sobre movimentos passados e etapas anteriores à formação das nações: ao longo dele, os povos indígenas têm reivindicado serem anteriores ao que conhecemos como Brasil, conectando-se e desconectando-se da nação. De igual forma, os povos indígenas clamam por cidadania brasileira e direitos, enquanto denunciam o Estado-Nação como responsável pelo genocídio e expropriação de seus territórios. Nesse passo, surge uma questão importante: o que significa essa Nação imaginada?

Benedict Anderson (2008) definiu a Nação como uma comunidade política imaginada, que é, ao mesmo tempo, limitada e soberana. A nação é uma comunidade independente das desigualdades e da exploração que existem dentro dela. Ela é entendida como uma profunda camaradagem, uma fraternidade entre milhões de pessoas que estão dispostas a morrer para defender algo em comum: a nação. E é imaginada exatamente porque as pessoas que compõem a nação nunca se conhecerão, se encontrarão e nem ouvirão falar umas sobre as outras, mas têm em mente e carregam consigo o sentimento de comunhão, de união. Ao mesmo tempo, a nação compartilha lembranças e esquecimentos: “A nação consiste em que todos os indivíduos têm bastante coisas em comum e que todos tenham esquecido muitas coisas” (Anderson, 2008, p. 32).

Conforme Anderson (2008), o nacionalismo possui suas raízes na morte, pois estamos unidos por um sentimento profundo de que devemos lutar e morrer para defender algo em comum: a Nação. O autor argumenta que a morte, a herança genética, o sexo, a época em que nascemos, as capacidades físicas e a língua-materna são fatores aleatórios e inevitáveis. Logo, na Europa do século XVII, quando os homens se deparavam com males que acometiam suas capacidades físicas e que os aproximavam da morte, ou de outras questões inexplicáveis, recorriam à religião para dar sentido às coisas. No século XVIII inicia-se o processo de queda do pensamento religioso e é a partir daí que o nacionalismo passa a ser adotado e se consistiu como mais um sistema cultural. Em síntese, religião e nacionalismo foram estruturados para serem incontestáveis. Não só a queda das religiões como também a queda dos reinos dinásticos foram os responsáveis pelo surgimento dos Estados-Nação na Europa. Além disso, o surgimento da imprensa, como resultado do advento do capitalismo, foi determinante para a criação de ideias comuns que eram propagadas de forma mais aberta, dando maior acesso às pessoas que não liam latim e reforçando, portanto, o sentimento de Nação e o nacionalismo (Anderson, 2008).

Nesse processo, a imprensa tem sua relevância, assim como a literatura também foi fundamental para o processo de construção imaginária da Nação. No Brasil, composições literárias como O Guarani e Iracema, de José de Alencar, produzidas no século XIX, são consideradas como elementos constitutivos da ideia de Brasil. Em O Guarani, o índio era o

defensor dos portugueses, o herói da pátria. E na obra Iracema, a índia pura e virgem que se apaixonou pelo colono branco, também há a composição da narrativa nacional que incluiu os povos indígenas partindo de um tempo vazio e homogêneo.

Em contraposição a essa narrativa, as mulheres indígenas que participam da ANMIGA lembram e falam de outros imaginários sociais. Elas falam de suas ancestrais como também daquelas que estão agora lutando pela defesa de seus povos e de seus territórios. Ao finalizarem sua apresentação, elas afirmam que: “Somos porque nossas ancestrais foram. As mulheres indígenas sempre estiveram presentes nos movimentos: seja em movimentos mais locais no chão do território ou a nível nacional (...) somos guerreiras da ancestralidade” (ANMIGA, 2023, s.p.). Então, outra narrativa se anuncia. Não se trata da virgem de lábios de mel, que se entrega apaixonadamente ao homem branco, mas de uma mulher indígena que carrega consigo a ancestralidade de guerreira, de lutadora, de defensora da natureza e dos territórios. É nesse sentido que o que deve ser lembrado ou esquecido pela nação está em disputa, o que leva à seguinte indagação: qual mulher indígena representa a Nação? Para as ativistas e militantes da ANMIGA, são suas mães, avós e bisavós que precisam ser exaltadas nessa composição identitária da formação do Brasil.

Em outras palavras, a classificação do que é permitido ser lembrado e o que deverá ser esquecido compõe as narrativas da nação. O que se estuda nos colégios através da literatura, o que se ensina nos livros didáticos, sobre quais são os heróis nacionais que fortalecem o

sentimento nacional são categorias e construções nacionais, marcadas por lembranças e por esquecimentos (Chatterjee, 2008).

Em diálogo com as construções de outros tempos, tempos heterogêneos, retomo Partha Chatterjee, o qual critica a ideia de Anderson sobre o tempo homogêneo e vazio. As narrativas sobre a nação são feitas através dos instrumentos clássicos do capitalismo de imprensa, como jornais, novelas, romances na literatura, seguindo o exemplo dado anteriormente sobre a produção literária de José de Alencar. Criticando Anderson, Chatterjee (2008) não acredita que a dimensão de espaço-tempo da vida moderna seja única, pois, mesmo que as pessoas possam imaginar-se em um tempo homogêneo e vazio, não se vive nele. Esse tempo homogêneo e vazio é, pois, utópico. A conexão linear entre passado, presente e futuro, como visto no documento das mulheres indígenas (“O Brasil nunca existiu e não existirá sem nós”) converte-se em condição de possibilidade para as imaginações sobre a identidade, a nacionalidade e a nação (Chatterjee, 2008).

Há uma ambivalência entre o tempo homogêneo utópico do capitalismo e o tempo heterogêneo da governamentalidade, revelando tensões na narrativa nacional (Chatterjee, 2008). Nas sociedades pós-coloniais, o nacionalismo difere do ocidental, pois o Estado baseia-se em conceitos universais, embora surjam espaços políticos alternativos que demandam negociações. Os processos de negociação entre os povos indígenas e o Estado brasileiro são atravessados por subjetividades e por diferentes significações atribuídas ao território.

Para as mulheres indígenas, seu vínculo com a mãe Terra e a sensibilidade de escutá-la consistem em romper o silêncio que afeta não só a natureza, mas o modo de vida delas e de seus povos. A esse respeito, Homi Bhabha (2014) traz a perspectiva de que as comunidades étnicas não são categorias monolíticas: elas trazem a consciência pós-moderna por meio de outros caminhos epistemológicos, e por isso enunciam outras vozes e histórias dissonantes e dissidentes. Suas histórias como mulheres indígenas defensoras da terra e do território, aquelas que são capazes de trazer a cura da Terra e de enfrentar uma política anti-indígena implementada pelo Estado e acentuada durante o governo Bolsonaro (2019-2022), são narradas e contadas como parte da nação disputada.

As mulheres indígenas se colocam como sementes, ramos, raízes dessa terra, reafirmam seu lugar de identidade e o compromisso com a natureza e o modo de viver indígena, contrapondo o modelo capitalismo neoliberal e a expansão do agronegócio no solo brasileiro. Entretanto, mesmo sendo importante afirmar suas tradições culturais próprias e recuperar suas histórias e memórias que foram reprimidas, é preciso estar consciente sobre os perigos dos essencialismos e do fetichismo de identidades para que não haja uma apropriação por parte das culturas coloniais que “lançam raízes” na homogeneização da história do presente, como alerta Fanon, pensamento que é recuperado por Bhabha (2014).

Por isso, as mulheres indígenas não se apresentam apenas como as guerreiras da ancestralidade, mas também colocam sua diversidade que se manifesta na circulação de seus corpos e espíritos em diferentes

espaços públicos e privados da sociedade nacional:

Somos muitas, somos múltiplas, somos mil-lheres, caticas, parteiras, benzedadeiras, pajés, agricultoras, professoras, advogadas, enfermeiras e médicas, nas múltiplas ciências do Território e da universidade. Somos antropólogas, deputadas e psicólogas. Somos muitas transitando do chão da aldeia para o chão do mundo (ANMIGA, 2019, s.p.).

Do chão da aldeia para o chão do mundo é como se posicionam as mulheres indígenas no sentido de agentes de identificação – o que segundo Bhabha (2014, p. 261), “não é pura ou holística, mas sim, é uma agência constituída em um processo de substituição, deslocamento ou projeção”. Afirmar que “(...)o Brasil nunca existiu sem nós e nunca existirá” inverte a narrativa hegemônica que conecta passado e futuro como um só. Neste caso, o elo não seria a nação e, sim, a mãe indígena que pariu a Nação brasileira. Por outro lado, a diversidade e a alteridade radical, expressam, em suas múltiplas identificações, o processo de disseminação – de significados, tempos, povos, fronteiras culturais e tradições histórias que criam novas formas de vida e de escrita sobre o que é o Brasil (Bhabha, 2014).

Outro momento que narra esse processo de criação da nação a partir das dissidentes é contado durante a 2ª Marcha de Mulheres Indígenas. Esta segunda marcha teve como tema “Mulheres originárias: Reflorestando mentes para a cura da Terra” e ocorreu em Brasília, entre os dias 7 a 11 de setembro de 2021. Dela, participaram mais de 5 mil mulheres indígenas. O cenário que envolveu



Fotografia 2. Mulheres em Luta
Fonte — Mídia Ninja, 2019

a 2ª Marcha passa pelo contexto da pandemia do Covid-19, que desencadeou uma crise econômica a nível mundial, e que, no Brasil, favoreceu o fortalecimento de uma política anti-indígena através do governo de Bolsonaro e a ameaça de aprovação do marco temporal⁴. Na ocasião, foi produzida uma nota chamada: “Pela vida das mulheres, nós por nós, pelas crianças e anciãs, seguimos em marcha”, na qual a ANMIGA anunciava a mudança de horário para a saída da marcha com o objetivo de proteger e garantir a segurança de suas crianças e anciãs, que estavam sendo ameaçadas pela presença de grupos extremistas. Naquele dia, homens, em sua maioria brancos, vestidos com camisetas com logos “agro”, chegaram armados e invadiram a Espanada dos Ministérios declarando apoio ao governo Jair Bolsonaro e intimidando as mulheres ali presentes. Devido a essa ameaça a Espanada foi bloqueada e a marcha teve que ser realizada no dia seguinte (10 de setembro, sexta-feira) (ANMIGA, 2021). Esse episódio representa com clareza os históricos conflitos ora tratados neste texto, mas repercute ainda mais fortemente o medo, por parte das searas opressoras, do levantar das vozes das minorias e a tentativa de silenciamento destas.

Appadurai (2009) explica que as violências em larga escala são motivadas por questões culturais a nível global e local. O autor pontua que a década de 1990 foi marcada por uma

super violência caracterizada pelo excesso de raiva e ódio contra grupos minoritários. Esse sentimento tem se manifestado em diferentes pontos do globo como um tipo de “limpeza étnica”, que acabou por ser nomeada de violência política contra populações civis. O ódio, a raiva e o terror são resultados de discursos nacionalistas dos Estados-Nação modernos, que, diante da globalização, vista como um fator que potencializa a “incerteza social da vida social”, buscam incentivar a purificação cultural. Nesse sentido, a violência é a resposta emergente que para aliviar as incertezas sobre as identidades que produzem os fluxos globais; ela atende à ilusão de identidades fixas e plenas dos discursos nacionalistas.

Ainda segundo Appadurai (2009), os discursos extremistas-nacionalistas sentem-se ameaçados pela incerteza social e se veem tomados pela “ansiedade da incompletude”. Esta, por sua vez, está relacionada com as categorias do pensamento liberal de “maioria” e “minorias”. Nas palavras do autor: “A globalização, como modo específico pelo qual estados, mercados e ideias sobre comércio e modos de governo têm sido organizadas, exacerba as condições da violência em larga escala porque produz um potencial curso de coalisão entre as lógicas da incerteza e da incompletude” (Appadurai, 2009, p. 18). É com base nessa ansiedade da incompletude junto ao projeto de pureza nacional que se formam os processos de genocídio e de ódio aos grupos minoritários.

O autor discute que as minorias e as maiorias são invenções históricas recentes e que estão essencialmente vinculadas a ideias sobre nação, população, representação e

enumeração, estando associadas ao Estado-Nação moderno. Nesse âmbito, existe um processo de construção identitária que separa o “nós” do “eles”, e é nessa dicotomia que emergem as “identidades predatórias”, as quais buscam a extinção de outra coletividade para a sua sobrevivência. O pequeno número, possivelmente uma minoria étnica, representa um obstáculo entre a maioria e a total pureza nacional, por isso, o medo ao pequeno número se expressa em atos de ódio e violência (Appadurai, 2009).

À vista disso, retomando o ocorrido com as mulheres indígenas na Espanada, pode-se observar que os defensores de Bolsonaro, denunciados pela carta da marcha das mulheres indígenas, claramente representam nacionalistas extremistas que ali representavam seus interesses econômicos expressos, sobretudo, no setor do agronegócio, expressando-se por meio da violência contra um grupo de mulheres indígenas.

Seguindo com a análise dos documentos, em “Nosso chamado pela terra”, as mulheres indígenas que são candidatas à esfera política iniciam falando sobre essas ameaças e violências:

Vivemos tempos duros, tempos de extremismo conservador, de ataques brutais aos direitos, de desmonte da educação, da saúde, da ciência e da proteção ambiental; em que fome, desemprego, violência e carestia avançam. Tempos em que querem silenciar os tambores dos terreiros e o som dos maracás para que os únicos sons audíveis sejam os dos motosserras, das balas e do desalento (ANMIGA, 2021, s.p.).

Aqui mais uma vez, elas levantam a voz contra discursos e práticas genocidas que se materializam em mortes e violências em seus territórios e fora deles. Tratam-se de lugares de fala antagônicos na disputa pela terra, pelo território e pelo que é a nação, já que esta é uma categoria construída culturalmente, assim como o Estado.

A seguir, analiso as narrativas das mulheres indígenas a partir do gênero e seu vínculo com a natureza sendo reivindicada para a construção de uma outra narrativa da nação brasileira.

MULHERES INDÍGENAS: O ÚTERO DA NAÇÃO

As mulheres indígenas assumem papéis políticos nos espaços de decisão, tanto internamente, no movimento indígena, quanto na política

nacional. A ANMIGA lidera um movimento para enfrentar a violência e as violações de direitos contra os povos indígenas no Brasil. Seu protagonismo se reflete em suas lutas, territórios e ocupação de espaços, na busca por reafirmar suas identidades como mães e protetoras da natureza. Elas valorizam a preservação de elementos como águas, sementes, matas e animais, transmitindo cultura sem submissão ao sistema opressor, seja do colonizador ou dos homens em suas comunidades.

Essas mulheres desafiam o sistema patriarcal que impõe comportamentos dóceis e submissos como “naturais” para todas as mulheres, incluindo as indígenas. Isso dialoga com o que postula Gloria Anzaldúa, autora que discute família, cultura e identidade. Anzaldúa menciona que, em sua comunidade, as mulheres chicanas tinham apenas três opções

de vida: serem freiras, prostitutas ou mães. Hoje, têm uma quarta opção: educação e carreira, buscando autonomia (Anzaldúa, 2004).

As mulheres indígenas cada vez mais também têm adentrado essa quarta opção e não só se convertendo em estudiosas, intelectuais, educadoras e compondo diferentes profissões, como também ocupando os cargos públicos na disputa política pela gestão pública. No fragmento da “Carta das primeiras brasileiras”, elas asseveram: “Lutamos para romper as mordidas do silenciamento, do machismo, do patriarcado colonial, da monocultura etnocida e ecocida, da invisibilidade e da ausência de participação política nas tomadas de decisão” (APIB, 2021, s.p.). Assim, escancaram esse lugar dissidente e terceiro-mundista na luta por rupturas opressoras, por arrancar mordidas do machismo, do patriarcado



Cartaz 2ª Marcha das Mulheres Indígenas
Fonte — Mídia Ninja, 2021

4 O Marco Temporal ou Projeto de Lei 490/2007 pretendia alterar a legislação da demarcação de terras indígenas. Previa que só seriam consideradas terras indígenas aquelas que possuíam documento de posse antes da promulgação da Constituição Federal de 1988. Nos últimos dois anos, o movimento indígena tem realizado diversas manifestações e protestos em Brasília contra o marco temporal.

colonial, da monocultura etnocida e ecocida e da invisibilidade ou ausência de mulheres na participação política.

Elas se anunciam como “as mães do Brasil”, o “útero da nação”, e se declaram como as responsáveis pela fecundação e manutenção do solo sagrado, defensoras de seus povos e da Mãe Terra (CIMI, 2019). É comum no discurso sobre as nações haver uma representação iconográfica do espaço doméstico e familiar, o próprio termo nação deriva de natio, nascer. Fala-se da nação como a pátria mãe, que acolhe os estrangeiros que chegam para viver no seu solo (McClintock, 2010). Nesse sentido, a construção narrativa das mulheres indígenas como mães da nação é uma construção simbólica que passa pela genealogia e pelo parentesco, pela maternidade – elementos que se estabelecem nesse solo a ser defendido, como visto no seguinte fragmento: “A Terra é irmã, é filha, é tia, é mãe, é avó, é útero, é alimento, é a cura do mundo” (ANMIGA, 2019, s.p.).

No entanto, é importante dimensionar que, mesmo que as mulheres indígenas falem da mãe indígena, esta não é uma concepção majoritária sobre o sentimento do que é ser brasileiro mesmo entre os indígenas. Há uma contínua disputa pela narrativa e suas reivindicações partem da necessidade de contrapor políticas de morte e de extermínio sobre os povos originários, suas comunidades e seus territórios. Nesse sentido, destaca que há um duplo fazer do gênero e do Estado (Vianna; Lowenkron, 2017), o qual se reproduz por meio de relações, performances, imaginações diferentes entre si. Portanto, não é possível interpretar que tais afirmações sobre a “mulher indígena, mãe

da nação” representem o mesmo sentimento, significado e impacto quando se fala da nação brasileira. Para melhor compreender essa afirmação, trago o pensamento de Vianna e Lowenkron:

De modo semelhante, as dinâmicas, práticas e imaginações generificadas que nos atravessam e à vida social como um todo não circulam ou existem “fora do Estado”, mas nele e por ele se tornam viáveis e compreensíveis. Isso ocorre a partir de um trabalho contínuo de produção não só de categorias oficiais, mas também de modos de regulação e “enquadramentos” que constituem corpos, relações, afetos e sujeitos como (in) desejáveis e (in) teligíveis (Vianna; Lowenkron, 2017, p. 3).

Tais corpos, relações, afetos e sujeitos que são constituídos como indesejáveis e inteligíveis não podem ser vistos como passíveis/ ou inertes diante de ditos enquadramentos oficiais de Estado-Nação. Os processos, práticas e discursos de resistências se desenham e entrelaçam não só para se constituírem frente a políticas de massacres, silenciamentos e extermínios, mas também para construir memórias e narrativas de uma outra nação, uma nação em que os grupos étnicos e minoritários são considerados e sujeitos portadores de direitos. São as vozes de canto das mulheres indígenas articuladas com suas histórias poderosas de resistências e existências, e que têm gerado revoluções na vida cotidiana de seus povos e de suas descendências.

Portanto, entendo que as mulheres indígenas estão movimentando seus corpos e territórios ao marcharem na cidade de Brasília para reativar memórias e valores, constituindo

enfrentamentos e bases de fortalecimento para um novo mundo possível. Elas se apresentam como únicas, mas também como diversas, mães, guerreiras e, portanto, constituem de forma heterogênea o que é ser “mil-lheres” (ANMIGA, 2019). Este termo, que foi utilizado na carta aqui enfocada, dialoga com a crítica de Mohanty (2008) sobre o feminismo ocidental e sua interpretação acerca das Mulheres do Terceiro Mundo.

As feministas ocidentais concebem as mulheres como sendo um grupo constituído e coerente, com interesses e desejos iguais, mas, muitas vezes, desconsideram as diferenças entre classes, identidades étnicas e raciais e suas contradições. Elas abordam academicamente e partem do pensamento branco norte-americano e europeu, o qual compreende as noções de gênero e de diferença sexual e até mesmo de patriarcado como algum que se aplicaria de forma universal a todas as mulheres (Mohanty, 2008). Ou seja, as feministas ocidentais desconsideram os contextos sociais, as estruturas de parentesco e os processos históricos de cada mulher e de cada grupo de mulheres, reproduzindo, dessa forma, a imagem de uma “mulher mediana do Terceiro Mundo” (Mohanty, 2008, p. 48).

considerações finais

Diante da expressão “A mãe do Brasil é indígena” emerge uma provocação que transcende a cronologia temporal. Esta afirmação desafia a percepção de uma nação imortal e eterna, confrontando a ideia de que a Nação Brasileira precede à existência das mulheres indígenas. Na verdade, são elas que se eternizam na narrativa do Brasil, reivindicando-se como as “primeiras brasileiras”, existentes desde antes da formação do país.

O processo de formação dos Estados-Nação, como destacado, é complexo e envolve tanto integração quanto desintegração. Os povos indígenas se veem como anteriores ao que conhecemos como Brasil, reivindicando sua cidadania e direitos, ao mesmo tempo em que denunciam o Estado-Nação como protagonista no genocídio de seus povos e agente da expropriação de seus territórios. Nesse contexto, a nação imaginada é uma comunidade política que parte de outras elaborações étnicas e comunitárias, portanto, o sentimento de camaradagem e de unidade é vinculado ao pertencimento do território.

Em suma, as mulheres indígenas emergem como protagonistas fundamentais na resistência contra o avanço do capitalismo neoliberal e a expansão do agronegócio no solo brasileiro, ambos gerenciados pelo Estado. Ao se afirmarem como sementes, raízes e ramos dessa terra, reafirmam não apenas sua identidade, como também seu compromisso com a natureza e o modo de vida indígena. Contudo, cientes dos perigos dos essencialismos e do fetichismo de identidades, elas se esforçam para evitar a apropriação de suas tradições por culturas coloniais, que buscam homogeneizar suas histórias.

Por isso a mobilização das mulheres indígenas em Brasília revela um esforço coletivo para reativar memórias e valores, fortalecendo as bases para a construção de um novo mundo possível. Elas se apresentam como uma multiplicidade de identidades, destacando-se como mães, guerreiras e agentes de transformação social. O termo “mil-lheres” ressoa nesse contexto, confrontando a visão homogeneizante das feministas ocidentais, a qual é criticada por Mohanty (2008). Enquanto estas tendem a conceber as mulheres do Terceiro Mundo de maneira uniforme, ignorando suas diferenças sociais, étnicas e históricas, as mulheres indígenas reivindicam uma representação mais heterogênea e complexa.

Os documentos aqui analisados junto à fala de Meyriane Costa refletem um momento histórico específico, moldado pelas mulheres indígenas que se organizam em diversas instâncias, tanto dentro como fora de seus territórios e comunidades. Esses escritos são testemunho do acúmulo de suas lutas, posicionando-se em defesa da natureza, dos territórios, de suas culturas e modos de vida. Essa resistência não apenas desafia as imposições externas, mas também contribui para a redefinição do cenário político.

É fundamental ter em mente que a Nação não é uma entidade estática e universal, mas, sim, uma construção que pode ser inventada ou imaginada por diferentes grupos dissidentes em um tempo heterogêneo. Gênero, etnia/raça e classe social são componentes essenciais na elaboração da ideia de Nação, logo, este não é um conceito abstrato: Nação também é mulher, indígena, mãe e defensora da natureza e dos territórios.

referências bibliográficas

ANDERSON, Benedict. Comunidades imaginadas: Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

ANMIGA - Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade. Carta das primeiras brasileiras, 2021. Disponível em: <https://anmiga.org/carta-das-primeiras-brasileiras/>. Acesso em: 10 ago 2022.

ANMIGA - Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade. Manifesto Marcha das mulheres indígenas, 2019. Disponível em: <https://anmiga.org/manifesto/>. Acesso em: 10 ago. 2022.

ANMIGA - Articulação Nacional de Mulheres Indígenas Guerreiras da Ancestralidade. Quem somos? 2023. Disponível em: <https://anmiga.org/quem-somos/>. Acesso em: 31 agosto ago.de 2023.

ANZALDUA, Gloria. Los movimientos de rebeldía y las culturas que traicionan. In: Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras. Madrid: Traficantes de Sueños, 2004, p. 71-81.

APIB -Articulação dos Povos Indígenas do Brasil. Manifesto das primeiras brasileiras. 2021. Disponível em: <https://apiboficial.org/2021/03/05/manifesto-das-primeiras-brasileiras/> - Acesso em: 31 ago. 2023.

APPADURAI, Arjun. O medo ao pequeno número. Ensaio sobre a geografia da raiva. Gold Berger, Ana (trad.). São Paulo: Iluminuras e Itaú cultural, 2009.

BHABHA, Homi. Disseminação: o tempo, a narrativa e as margens da nação moderna. In: O local da cultura. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014, p. 198-238.

CABNAL, Lorena. Acercamiento a la construcción de la propuesta de pensamiento epistémico de las mujeres indígenas feministas comunitarias de Abya Yala. In: ACSUR, Las Segovias. Feminismos Diversos: el feminismo comunitario. Las Segovias: ACSUR, 2010, p. 11-25. Disponível em: <http://suds.cat/wp-content/uploads/2016/01/Feminismos-diversos-feminismo-comunitario.pdf>. Acesso em: 04 fev. 2024.

CASTILHO, Mariana. ; GUIMARÃES, Silvia. Corpo político e crítica decolonial: a 1ª Marcha das Mulheres Indígenas. Revista PerCursos, Florianópolis, n. 48, v 22, pp. 319 - 353, jan. /abr. 2021.

CHAMADO PELA TERRA. Nosso Chamado.2022 . Disponível em: <https://chamadopelaterra.org/> - <https://chamadopelaterra.org/>. Acesso em: 10 ago. 2022.

CHATTERJEE, Partha. La nación en tiempo heterogéneo: y otros estudios subalternos. 1a ed. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina, 2008.

CIMI - Conselho Indigenista Missionário Mulheres em luta as principais pautas da 1ª marcha das mulheres indígenas. 2019. Disponível em:- <https://cimi.org.br/2019/08/mulheres-em-luta-as-principais-pautas-da-1a-marcha-das-mulheres-indigenas/>. Acesso em: 10 ago. 2023.

CIMI - Conselho Indigenista Missionário. Marcha das Mulheres

Indígenas divulga documento final: “lutar pelos nossos territórios é lutar pelo nosso direito à vida 2019. Disponível em: <https://cimi.org.br/2019/08/marcha-mulheres-indigenas-documento-final-lutar-pelos-nossos-territorios-lutar-pelo-nosso-direito-vida/>. Acesso em: 10 ago.2022.

ELIAS, Norbert. Processos de formação de Estados e construção de nações. In: NOBERT, Elias. Escritos & ensaios: Estado, processo, opinião pública. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 2006, p. 153-165.

GOMES, L.G; MOTTA, A; DE SOUZA LIMA, A.C. Por uma antropologia das elites no Brasil. Revista Antropolítica, Niterói, n 53,3, pp. 12-52, set/dez, 2021.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. Revista Estudos Feministas, Florianópolis, v. 22, n, pp. 935-952, set/dez, 2014.

MCCLINTOCK, A. Couro imperial: Gênero e sexualidade no embate colonial. Dentzien Plinio (trad.). Campinas: Unicamp, 2010.

MOHANTY, Chandra. Bajo la mirada de Occidente: la academia feminista y el discurso colonial In: Feminismos sin fronteras: Descolonizar la teoría, practicar la solidaridad. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, 2020, p. 41-74.

OCHOA, K.M. El debate sobre las y los amerindios: entre el discurso de la bestialización, la feminización y la racialización. El Cotidiano, n 184, pp.13-22, marzo/abril, 2014.

POMPEIA, C. A reescensão da extrema direita entre representações políticas dos sistemas alimentares. Revista Antropolítica, Niterói, n.53,3, p.112-139, set/dez, 2021.

VIANNA, A.; LOWENKRON, L. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. Cadernos Pagu [online]. 2017, n.51, e175101.



REALIZAÇÃO

ETNO
MUSEU

LACED
LACED
LABORATÓRIO DE PESQUISAS
EM ETNICIDADE, CULTURA
E DESENVOLVIMENTO

MUSEU
NACIONAL
UFRJ

UFRJ
UNIVERSIDADE FEDERAL
DO RIO DE JANEIRO



PPGA
Programa de Pós-Graduação
em Antropologia

PPGES
Programa de Pós-Graduação
em Estado e Sociedade

UFSB
UNIVERSIDADE FEDERAL
DO SUL DA BAHIA

PPGAS
MUSEU NACIONAL | UFRJ

APOIO

CAPES

CNPq
Conselho Nacional de Desenvolvimento
Científico e Tecnológico

FAPERJ
Fundação Coordenação de Amparo
à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro

