

CADERNOS DE HISTÓRIA

<i>Cad. hist.</i>	Belo Horizonte	v. 5	n. 6	p. 1-72	jul. 2000
-------------------	----------------	------	------	---------	-----------

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS

Grão-Chanceler

Dom Serafim Fernandes de Araújo

Reitor

Prof. Pe. Geraldo Magela Teixeira

Pró-reitores

Execução Administrativa – Ângela Maria Marques Cupertino; *Extensão* – Bonifácio José Teixeira; *Graduação* – Miguel Alonso de Gouvêa Valle; *Infra-estrutura* – Fábio Horácio Pereira; *Pesquisa e de Pós-graduação* – Léa Guimarães Souki; *Planejamento* – Carlos Francisco Gomes; *PUC Minas Arcos* – Ângela França Versiani; *PUC Minas Betim* – Carmen Luiza Rabelo Xavier; *PUC Minas Contagem* – Geraldo Márcio Guimarães; *PUC Minas Poços de Caldas* – Geraldo Rômulo Vilela Filho e Maria do Socorro Araújo Medeiros; **Chefe do Departamento de História:** Maria Mascarenhas de Andrade; **Colegiado de Coordenação Didática:** Lucília de Almeida Neves Delgado, Maria Alice Moreira Lima, Maria Mascarenhas de Andrade (Coordenadora) e Rui Edmar Ribas; **Conselho Editorial:** Carlos Fico (UFOP), Eliana Fonseca Stefani (PUC Minas), Liana Maria Reis (PUC Minas), Lucília de Almeida Neves Delgado (PUC Minas), Maria do Carmo Lana Figueiredo (PUC Minas), Maria Efigênia Lage de Rezende (UFMG); **Coordenação Editorial:** Alysso Parreiras Gomes, Cláudia Teles; **Coordenação Gráfica:** Pró-reitoria de Extensão – PROEx; **Revisão:** Virgínia Mata Machado; **Estagiário:** Juniele Rabêlo de Almeida

Capa:

Mulher do capitão Krenak fotografada pelo padre André Colli

Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais
Pró-reitoria de Extensão
Av. Dom José Gaspar, 500 • Coração Eucarístico
Caixa postal: 1.686 • Tel: (31) 3319.4220 • Fax: (31) 3319.4129
30535-610 • Belo Horizonte • Minas Gerais • Brasil



Tiragem

1.000 exemplares

Preparada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

Cadernos de História. — out. — 1997 — Belo Horizonte: PUC Minas,

v.

Anual

1. História – Periódicos. I. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Departamento de História.

CDU: 98 (05)

SUMÁRIO

Temas para o estudo da história indígena em Minas Gerais <i>Izabel Missagia de Mattos</i>	5
Vale do Jequitinhonha: um vale de muitas culturas <i>Geralda Chaves Soares</i>	17
História kaxixó: aspectos etnográficos <i>Vanessa A. Caldeira</i>	23
Breve história da presença indígena no extremo sul baiano e a questão do território pataxó do Monte Pascoal <i>José Augusto Laranjeiras Sampaio</i>	31
Aspectos do processo de contato entre colonizadores e grupos indígenas no norte de Minas Gerais – Região do Vale do Rio Peruaçu <i>Alenice Motta Baeta</i>	47
Territórios indígenas: materiais, existenciais <i>Rinaldo Arruda</i>	57



TEMAS PARA O ESTUDO DA HISTÓRIA INDÍGENA EM MINAS GERAIS

Izabel Missagia de Mattos*

RESUMO

O presente artigo trata de uma introdução ao estudo da história indígena em Minas Gerais, feita com o objetivo de apontar temáticas adequadas a abordagens interdisciplinares de História e Antropologia. Para isso, o artigo discute alguns problemas à luz de correntes teóricas da história indígena. Enumera, ainda, pesquisas realizadas ou em andamento, sugerindo questões relevantes para novas investigações.

Palavras-chave: Interdisciplinaridade; Identidade; Resistência; Trânsito intercultural.

O mesmo tipo de mudança cultural, induzido por forças externas mas orquestrado de modo nativo, vem ocorrendo há milênios. Não somente porque as chamadas sociedades primitivas jamais foram tão isoladas quanto a antropologia em seus primórdios, obcecada pelo interesse evolucionista com o antigo, gostaria de acreditar (...). Os elementos dinâmicos em funcionamento – incluindo o confronto com um mundo externo, que tem determinações imperiosas próprias e com outros povos, que têm suas próprias intenções paroquiais – estão presentes em toda a experiência humana. A história é construída da mesma maneira geral tanto no interior de uma sociedade, quanto entre sociedades. (Sahlins, 1994, p. 9)

Os “OUTROS” PASSADOS E FUTUROS

A necessidade de se discutir aspectos da história e da identidade nacional – especialmente em pauta hoje, nesta ocasião de balanço simbólico da construção do Brasil – abre um espaço importante para atores sociais de diversas etnias que têm emergido, revitaliza-

dos, de um passado de encobrimentos e invisibilidades.

Quando lançamos o olhar para os índios, esses diferentes, inevitavelmente deparamos com nossa própria imagem, projetada no espelho daqueles “outros”. Nesse sentido, redescobrir os índios é também redescobrirmo-nos como brasileiros – que, afinal, participamos da sua “invenção”, ao

* Antropóloga e doutoranda em Ciências Sociais na Unicamp.

encará-los como estranhos por uma ótica que coincide com sua “descoberta”. Representação e realidade articuladas para configurar a imagem do aborígene do “novo mundo”.

Todavia, mesmo com toda a destruição que a situação de confronto interétnico significou para os índios, cabe-nos, aqui, valorizar sua participação como atores e co-autores dessa história, e não apenas reiterar seu papel de vítimas. Para isso, podemos lançar mão de um dos princípios da dialética do senhor e do escravo concebida por Hegel (1992), muito válida para o entendimento das relações entre povos diferentes, postos em uma situação hierárquica. Para que a plena consciência de si do sujeito dominado, individual ou social, possa surgir, com o subsequente estado de emancipação que isso implica, é necessário que se estabeleça o conhecimento do outro, dominante, a partir da incorporação de sua linguagem. Do ponto de vista dos índios, aprender a linguagem do branco faz parte do seu processo de emancipação, não implicando, automaticamente, destruição de sua diferença. Aprender a linguagem do dominante torna-se, ao contrário, cada vez mais um instrumento imprescindível para a libertação do outro, diferente.

A situação de contato intensificada pela globalização pode ser lida não apenas pela ótica da destruição promovida pela imposição de uma linguagem universal aos diferentes povos, mas também pelo enriquecimento que ela pode produzir, ressaltando a diversidade, como bem nos fez ver Lévi-Strauss (1989):

A fatalidade exclusiva e a única tara que podem afligir um grupo humano e impedi-lo de realizar plenamente sua natureza é a de ser só. (...) É o fato da diversidade que deve ser salvo, não o conteúdo histórico que cada época lhe deu, e que

nenhuma saberia perpetuar para além de si mesma. É preciso, portanto, atentar para a força nascente, encorajar as potencialidades secretas, despertar todas as vocações para conviver com o que a história tem em reserva; é preciso também estar pronto para considerar sem surpresa, sem repugnância e sem revolta, o que todas essas novas formas sociais de expressão não poderão deixar de oferecer de inusitado. (Lévi-Strauss, 1989, p. 361-366)

Creio que a mesma dialética pode ser aplicada no caso de uma reflexão crítica sobre a alteridade, considerada em direção ao passado, tomando-se o momento presente como um momento simbólico de ruptura para que se possa construir, desta vez no futuro, “outros 500”, na medida em que o processo de universalização, tão “bem-sucedido” nesse passado, possa ser direcionado não apenas no sentido da disseminação da racionalidade e da tecnologia, mas também da disseminação de outros valores, agora e no futuro indispensáveis à vida do planeta e que exigem um convívio mais respeitoso entre a diversidade das culturas.

De acordo, pois, com os princípios éticos estabelecidos na Carta da Terra, proclamados na Conferência Continental das Américas realizada em dezembro de 1998 em Cuiabá, “os povos indígenas e tribais (...) têm o direito de ter resguardados sua espiritualidade, conhecimento, terras (...)”, considerando seu “papel vital no cuidado e proteção da Terra Mãe”. (Carta da Terra, 1998)

Otimismo utópico? Se se trata, aqui, de uma utopia relativa à emancipação humana, associada à luta pelo direito à diversidade – seja dos povos, seja do planeta –, é mister não se esquecer que o conhecimento humano, que nunca é neutro, posiciona-se freqüentemente em prol de valores e de buscas dessa natureza, contribuindo para pressionar movimentos sociais no

sentido da conquista de significativas mudanças no rumo da história.

Passemos a examinar noções correntemente utilizadas nos debates, como as de “índio isolado”, “identidade indígena”, “perdas culturais” provocadas pela influência dos brancos. Em seguida, enfocaremos alguns aspectos da história dos índios de Minas, sugerindo temas para pesquisas, propícios às abordagens interdisciplinares de História e Antropologia, para depois concluir sobre como os novos valores atribuídos à indianidade apontam para futuras conformações da noção de brasilidade.

O MITO DO ÍNDIO ISOLADO

Pouco estudada nos cursos de História, a questão indígena parece pertencer a uma província restrita da Antropologia. Importa aqui pensar como Antropologia e História podem articular-se para ampliar o olhar sobre os povos indígenas dentro da história, hoje ou no passado.

O fato de o estudo da questão indígena ter-se restringido a um olhar sincrônico da Antropologia associa-se à própria forma como os índios foram frequentemente representados pelas ciências sociais relativamente à sua atividade histórica, a saber, como atores que, ao contrário de nós, modernos, inovadores, tendem a repetir indefinidamente o mesmo padrão cultural de seus ancestrais, desde que mantidos em uma situação ideal, ou seja, isolados.

A existência desses seres “primitivos” e isolados, no entanto, é um mito que facilitou, por contraste, a configuração de uma imagem de sociedade moderna, histórica, pois toda sociedade humana, indígena ou não, é dinâmica, complexa e em

constante transformação. Assim, os grupos indígenas, mesmo aqueles considerados isolados, procuram interagir entre si e com os demais grupos que os envolvem. Por isso, o olhar que busca o índio na história não pode vê-lo considerando apenas o que se perdeu no contato com os brancos. A partir de uma abordagem interdisciplinar – característica, aliás, da situação generalizada de “mistura” e globalização, não apenas de matrizes culturais, mas também de paradigmas teóricos –, os índios não podem mais ser considerados como “vítimas” da história. Assim, os processos de contatos, que resultam em hibridismos de diversas naturezas, podem ser vistos em sua dimensão positiva e não apenas enquanto perdas: o que se observa são reconstruções criativas dos mundos por parte dos atores indígenas, que são capazes, como os demais atores históricos, de produzir ressignificações identitárias.

A mudança é inerente ao processo incessante de conhecer e agir no mundo. Os indivíduos pertencentes a um determinado grupo indígena não são apenas herdeiros e reprodutores de uma tradição, mas também a transformam de acordo com um processo dinâmico em que a estrutura interage com a história. Encarado dessa maneira, o acontecimento, ou seja, uma novidade exterior que venha incidir sobre uma estrutura, uma tradição, não faz necessariamente com que ela seja destruída: a lógica que orchestra o conhecimento tradicional dos índios é capaz de interpretar e absorver o novo, ajustando-o, adaptando-o, dando-lhe sentido, tornando-o inteligível nos termos da lógica nativa.

Por isso podemos dizer, com tranqüilidade, que o processo planetário de ocidentalização não significa absolutamente

a destruição das culturas indígenas. Elas são capazes de absorver o novo e adaptá-lo aos seus quadros tradicionais. Esses esquemas da tradição acabam por se transformar à medida que o novo é assimilado, mas também se reproduzem nesse processo, ao conferirem sentido às mudanças introduzidas externamente.

A destruição ocorreu, de fato, na situação colonial, que se caracterizou pela violência, humilhação e exploração perpetradas contra os índios. Nesse sentido, a relação entre o Ocidente em movimento de expansão e os índios – cujo movimento histórico não seguia na mesma direção – não pode ser considerada apenas como um simples “encontro” entre diferentes povos, mas um “encontro” entre povos indígenas e “civilizados”. Porém, isso não significa o fim dos índios, que demonstram enorme capacidade de resistir através da reelaboração de seu patrimônio cultural, tomando da sociedade ocidental alguns elementos e incorporando-os segundo sua própria lógica.

AS ESPECIFICIDADES DE MINAS GERAIS

Há um imenso vácuo no conhecimento histórico da questão indígena em Minas Gerais, apesar de sua importância em relação à história dos índios no Brasil. Inúmeras interrogações e dúvidas surgem quando nos debruçamos sobre períodos históricos ou contemporâneos. Em Minas Gerais, depararemos com uma riqueza de situações relativas à questão indígena que desafia nossa imaginação antropológica e histórica.

A indigenista Geralda Soares mencio-

na o fato de que, na década de 80, várias das principais lideranças indígenas que então despontavam tinham participado de alguma forma de instituições dos brancos, mesmo da GRIN, a Guarda Rural Indígena, que entendemos como uma instituição completamente contrária ao modo de ser dos índios, posto que baseada numa rígida disciplina hierárquica. Esses índios, treinados como soldados, utilizaram, no entanto, seu aprendizado entre os brancos para despontarem como interlocutores privilegiados nas negociações políticas entre as diferentes sociedades. Podemos então concluir que o próprio movimento indígena – então iniciado em Minas – possui, paradoxalmente, nas suas raízes, a herança da formação dos índios enquanto soldados da GRIN, fato que, de qualquer maneira, os teria habilitado à prática de negociação com os brancos, possível apenas no patamar da sua linguagem, que os índios passaram, então, a dominar. Esse exemplo indica que o resultado do contato, muitas vezes considerado erroneamente como simples descaracterização dos índios (se são soldados, não são mais índios), pode ser encarado, ao contrário, como forma de incorporação de instrumentos necessários para a própria sobrevivência e resistência dos grupos indígenas enquanto tais, a partir do fortalecimento de seu poder de negociação com os brancos. Nesse caso – como em diversos outros na história indígena em Minas¹ – fenômenos como o fortalecimento de uma consciência étnica e a mobilização que ela produz derivam da ação mediadora de líderes capazes de transitar entre as duas culturas. A etnicidade surge, como fenômeno político, em situa-

¹ Outro processo semelhante é o da atuação dos intérpretes, conhecidos como “línguas”, mediadores dos índios e militares nos quartéis e presídios do Rio Doce e Jequitinhonha, na primeira metade do século XIX. (Mattos, 1999b)

ções interétnicas, em que as diferenças são contrastadas e transformadas em instrumentos políticos de pressão. Conhecer as regras desse jogo de dominação – o que apenas o trânsito pela língua e cultura dominantes pode permitir – é fundamental para o processo de resistência indígena.

Permanecem ainda como uma interrogação para a história indígena em Minas Gerais fenômenos como o dos Kaxixós, os quais, após séculos de invisibilidade histórica, emergem, hoje, como novos atores indígenas, de sua situação de trabalhadores rurais e sertanejos. Como entender sua indianidade, uma vez que se expressam na mesma linguagem regional, usam as mesmas roupas e se alimentem da mesma comida de seus vizinhos não índios? Ou, ainda, como entender sua invisibilidade secular?

Perguntou-se ao vice-cacique Emílio Xakriabá a respeito das principais perdas culturais sofridas por seu povo com os brancos. Em sua resposta, o vice-cacique remete curiosamente para o meio ambiente a questão das perdas: o que se perdeu com a chegada dos brancos foi a diversidade, por exemplo, das espécies nativas de abelhas, tão importantes não apenas para o fornecimento do mel, mas também para o próprio universo religioso. Cabe-nos perguntar sobre o caráter desse impacto destruidor da colonização sobre a natureza: ele não nos atinge a todos? Nesse sentido, pode, sim, ser considerada uma grande perda a extinção, por exemplo, de espécies nativas na região onde vivem os Xakriabás. Porém, essa perda não diz respeito apenas à herança indígena, ela atinge e ameaça todo o planeta.

A língua, patrimônio precioso, também deixou de ser falada no contexto da submissão e da escravidão dos Xakriabás, lembra o vice-cacique. Mas, o mais importante, segundo ele, o *sentido* de ser índio, isso não se perdeu, uma vez que os Xakriabás entendem que a miscigenação, não apenas biológica, não se coloca de forma contraditória à identidade indígena: esta é capaz de lhe dar um sentido, inclusive o de sobrevivência para o grupo indígena.

A língua do dominador pode ser falada – e mesmo sua religião, praticada – sem que o índio perca sua identidade. Mais ainda, é até necessário que a língua dominante seja aprendida para que o outro, o dominado, possa emancipar-se. Não apenas a língua, mas as instituições do dominador podem ser absorvidas, sem que o índio se perca nelas. Incorporar a fala do outro, a religião do outro, não representa necessariamente uma perda. Há momentos em que a incorporação desses elementos exteriores é estratégica para a sobrevivência do grupo indígena, como enfatizou o vice-cacique Xakriabá. Precisamos repensar essa idéia de que incorporar elementos brancos implica perda da indianidade.² Essa idéia traz, no fundo, aquela imagem ideal do “índio”, “puro”, “isolado”.

Por outro lado, podemos identificar, através do conceito antropológico de “resistência adaptativa” (Stern, 1987), diversos processos etnopolíticos que permanecem por longos períodos em latência, sendo detonados, por exemplo, através da influência de um líder nativo capaz – a partir do trânsito intercultural propiciado pelo aprendizado da língua e da cultura

² Em uma peça de Shakespeare, *A tempestade*, um personagem “nativo” – Caliban (que é anagrama de Canibal) – agradece seu “descobridor”, Próspero – um navegante europeu naufragado – o fato de este ter-lhe ensinado a língua, porque assim ele aprendeu também a amaldiçoá-lo. Essa fala de Caliban, apesar de formulada em período anterior à dialética hegeliana, de certa forma a condensa.

dominantes – de articular e catalisar essa resistência latente, escamoteada em uma situação de aparente acomodação. Com esse conceito podemos compreender como líderes nativos potencializam o grau de rebeldia de seu povo quando se transformam em tradutores, após terem passado por processos de aprendizagem da cultura dominante.³

Muitas outras situações de resistência e negociação nas relações entre índios e brancos podem ser encontradas nesse grande baú de informações sobre o passado indígena que a história de Minas Gerais nos fornece. Podemos ler a história dos índios a partir de um sentido étnico, tentando recuperar o seu papel como atores históricos, não apenas como vítimas de uma situação inexorável de aniquilação em casos, por exemplo, de recomposição de grupos indígenas em situações de fuga à escravização, como estratégia de sobrevivência e resistência. Em uma breve pesquisa sobre a história da região do Alto São Francisco, deparamos com uma dessas situações, no final do século XVIII: os Candindés, grupo aparentemente de origem Tupi, encontrava-se “aquilombado” no local onde se formou o primeiro núcleo populacional que se tornaria a cidade de Divinópolis. (Mattos, 1999a)

Uma pesquisa mais detida nas inúmeras bibliotecas e arquivos desse Estado nos mostraria a quase generalização da presença indígena na história dos municípios mineiros, repleta de singularidades e idiosincrasias que a tornam ainda mais instigante. De fato, grande parte desses municípios surgiu, senão de um aldeamento propriamente dito, de um quartel ou guarnição militar criada para combater índios.

ALGUNS TEMAS INTERDISCIPLINARES

Gostaria de sugerir alguns temas e tipos de abordagem possíveis para o estudo dos índios na história de Minas Gerais.

Primeiramente é preciso retornar à questão que estou frisando aqui: a de desmistificar a idéia de um índio isolado. Estudos sobre uma sociedade indígena não podem se fazer sem que se compreenda o processo situacional mais abrangente, seja ele econômico, social, simbólico.

Neste caso, remeto à minha pesquisa sobre os Botocudos, povo representado, já no imaginário colonial, como também no Império e ainda na República, como ferozes inimigos da civilização.

O contraste entre os índios Tupis e os Tapuias é recorrente desde os tempos coloniais. A recusa desses últimos fez com que sobrevivessem até o século XIX com esse estigma de “inimigos”, “ferozes”, “irredutíveis”.

No século XIX, porém, essas imagens tomaram ares de ciência. Os Botocudos foram considerados, no quadro evolutivo das raças, os seres mais primitivos da Terra. Sua inferioridade nata era avaliada de acordo com a medida de seus crânios. Mesmo os políticos ou missionários que se diziam seus “protetores” admitiam nos Botocudos uma incapacidade inata de se tornarem trabalhadores “civilizados”. É claro que essas imagens orientaram as relações e atitudes hostis dos brancos contra os índios, a ponto de muitos deles acreditarem que a ferocidade dos índios e mesmo a sua suposta antropofagia eram uma resposta à violência dos brancos. (Mattos, 1999b)

É importante ver o Botocudo do sécu-

³ Este parece ser o caso, por exemplo, de líderes nativos como Mahatma Gandhi, que recebeu uma formação acadêmica na Europa antes de se tornar o que foi para a Índia: um símbolo de libertação.

lo XIX nesse contexto social e ideológico mais amplo, onde a identidade é forjada. A identidade não é intrínseca ao grupo indígena, não se afirma isoladamente, mas é constituída na relação com o outro. Valores são atribuídos pelo outro nesse jogo em que os estereótipos sobre pertencer ao nosso ou a outro grupo são absorvidos e assimilados, a ponto de os próprios Botocudos – que não praticavam o canibalismo – o admitirem aos brancos, por ser esta a moeda corrente nas relações interétnicas estabelecidas entre eles.

A problemática identitária nos contextos multiétnicos é, pois, uma área temática que pode ser estudada quando o objeto são os índios históricos, pois a identidade não é dada, mas construída nas relações. As formas de interação históricas entre os grupos indígenas atuais em Minas – Maxakali, Krenak, Pataxó, Xakriabá, Pankararu e os demais emergentes – e a sociedade abrangente, por si só, representam um vasto campo de pesquisa e estudo.

Alguns outros temas, como o trabalho indígena, a transformação do índio em escravo no século XVIII e o imaginário racial do século XIX que envolve o Botocudo são objetos de pesquisas atualmente em curso em Minas.⁴

A análise da iconografia indígena é outro campo que abre uma ampla gama de possíveis investigações. A série de fotografias da “pacificação” dos Botocudos do Rio Doce, no Caderno de Fotos a seguir, é apenas uma mostra do que pode ser recuperado em relação à memória das relações interétnicas no início do século. Prova disso é que, juntamente com as fotos, que são recordações de família, apa-

recem, revestidas de novo valor, memórias vivas das negociações entre índios e brancos naquela situação de contato que, além das lideranças indígenas, envolvia missionários, funcionários do governo e políticos preocupados em planejar formas de lidar com o “problema” dos índios. A recuperação dessas histórias, por outro lado, permite-nos trabalhar diferentes dimensões do contato, como a dimensão de gênero, através da importância do papel político desempenhado pela mulher indígena, descrita brevemente na “Introdução à leitura das fotos”, adiante.

Por fim, outro tema sugestivo para pesquisa histórica dos índios de Minas é o de destrinchar o processo de mestiçagem – a um só tempo racial, social e cultural – que compõe uma teia de relações interétnicas que caracterizam, por exemplo, atuais populações sertanejas do Vale do Jequitinhonha, herdeiras de um passado em que se mesclam tradições indígenas e africanas. A riqueza cultural do Vale tem a ver com a contribuição dos diferentes povos que entre si interagiram e sobre os quais tão pouco sabemos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O sentido de ser brasileiro está profundamente arraigado à imagem do índio, reelaborada continuamente de acordo com processos políticos aos quais correspondem novas visões sobre a identidade nacional. É importante lembrar como a figura do mestiço representa um elemento fundamental na mitografia da nacionalidade brasileira. O atraso do país chegou a ser atribuído, por intelectuais de

⁴ O primeiro tema vem sendo desenvolvido pela historiadora Prof^a Maria Leônia Chaves, da Funrei, e o segundo pelo historiador Prof. Marco Morel, da UERJ.

inspiração “raciológica”, firmemente comprometidos com a hegemonia das elites econômicas, durante o final do século XIX, início do século XX, à sua composição étnica. Infelizmente, até os dias de hoje ainda imperam noções de senso comum dessa natureza, principalmente em regiões onde a presença indígena histórica é mais marcada.

A globalização, no entanto, tem propiciado aos índios e seus descendentes mestiços um momento de reflexão e ressignificação de sua imagem histórica. Esse movimento, por sua vez, vem afetar profundamente nossa idéia de brasilidade, como nos mostra Hermano Viana (1999).

De fato, investidos de uma nova positividade, valores relacionados à indianidade, antes relegados ao apagamento, tendem a adquirir uma nova roupagem. Esse movimento é sentido em toda a nação e mesmo em nível mundial, manifestando-se também em Minas Gerais, onde ser índio ou possuir herança indígena não constitui mais, necessariamente, motivo de vergonha. Isso talvez nos permita entender o processo de ressurgimento de populações indígenas,⁵ observado como tendência entre sertanejos de origem indígena, em busca de sua “redescoberta”.

CADERNO DE FOTOS

Introdução a uma leitura das fotos

Esta série de fotos foi gentilmente cedida pela família do advogado José Vieira Fonseca, através de sua neta, a estudante de História da PUC Minas, Thereza de Laurentys, que se empenhou em torná-las públicas, por um lado, por perceber seu imenso valor para a melhor visualização da presença indígena na história de Minas e, por outro lado, para homenagear a memória de seu avô, que se dedicou, durante toda sua vida, à causa dos Krenak.

Ainda em 1909, José Vieira Fonseca participou das primeiras expedições para a “pacificação” do grupo de Botocudos então liderado pelo “capitão” Krenak. Esse capitão foi caracterizado como “terrível”, segundo consta na legenda explicativa da sua foto, única conhecida até hoje, certamente por sua capacidade de comandar seu povo, fazendo-o opor-se ao avanço dos colonos e resistir em abandonar aquele reduto às margens do Rio Doce, então coberto por densa mata. Ao que parece, não devia gostar de ser fotografado, tal como foi seu filho, Muin, outro importante líder, que o sucedeu. Este, ao contrário de Krenak, é figurado com uma expressão bem à vontade, tanto pelo Padre Colli – autor desta série de fotos – como nos demais ensaios fotográficos sobre os Botocudos, realizados posteriormente.⁶

⁵ Além dos Kaxixós, que há mais de uma década se organizam em torno da luta pelo seu reconhecimento oficial, outro grupo, no município de Coronel Murta, Vale do Jequitinhonha, autodenominado Aranã, busca resgatar suas raízes étnicas, presentes em sua memória. (Mattos, 1998)

⁶ Outra série composta por 18 fotos de Botocudos do Aldeamento do Rio Pancas, em 1920, pertencentes ao acervo do Arquivo Histórico do Espírito Santo e realizadas por Walter Garbe, encontra-se publicada e analisada por Beatriz Bushinelli (1998). Diversos autores já utilizaram essas imagens em seus estudos, identificando, porém, erroneamente, a figura de um protagonista como sendo a do Capitão Muin. A série pertencente à família de José Vieira Fonseca vem esclarecer definitivamente que o grupo fotografado em Pancas – ES, onde foi aldeado pelo SPI outro grupo botocudo do Rio Doce – não é o mesmo do Capitão Muin.

O capitão Krenak faleceu em 1926, acometido de tuberculose (Soares, 1992), mas seu nome marcou a história de sua descendência, que passou a ser designada etnicamente pela alcunha do líder. Os Krenak habitam hoje a mesma região ao norte do Rio Doce, onde foram fotografados pelas equipes expedicionárias, compondo uma população em torno de 150 indivíduos que, apenas há três anos, e após um longo período de luta, reconquistou suas terras demarcadas pelo governo em 1920.

Através de suas legendas explicativas, o advogado esclarece as condições em que as fotografias foram feitas: com verba governamental, aquelas expedições, ao que tudo indica, lideradas pelo Padre André Colli, da Paróquia de Cuieté, figura antológica na memória da colonização da região, contavam com a significativa presença de indivíduos oriundos de grupos indígenas já “civilizados” e levavam alimentos, roupas e outros “brindes” para aqueles índios considerados arredios, a fim de conquistar sua confiança, estabelecer comunicação e possibilidades de negociação a respeito de seu aldeamento definitivo.

O que podemos perceber nesta série de fotos é, justamente, a intenção política de se estabelecer um diálogo entre os índios e o governo. Documentar a existência do grupo para pressionar o governo a tomar posições oficiais em relação à questão indígena parece ser o fundamento desta documentação fotográfica, que, além de atestar a existência daquele grupo, enfatiza a expressão de seus principais líderes: Krenak, sua esposa e seu filho Muin, em atitude altaneira, mas disposta a negociações políticas. O cruzeiro fincado em solo indígena (Foto 4) por ocasião

da celebração de uma missa, por sua vez, não deixa de ser um símbolo de “conquista” daqueles Botocudos, até então representados como “feras bravias” e até mesmo antropófagos, como nos desenhos de Debret (Debret, 1975). As fotos os tornam mais humanos do que as representações sociais da época. Imagens dos Botocudos como “selvagens antropófagos” são dominantes até o início deste século, quando, finalmente, passam a não mais representar uma ameaça significativa para o avanço da “civilização”, após séculos de perseguição e extermínio.

O fato de aquela ter se tornado uma das primeiras regiões de atuação do Serviço de Proteção aos Índios, criado pelo governo em 1910 – um ano após o estabelecimento dos primeiros contatos entre Krenak e “civilizados” –, certamente está relacionado à presença dos Krenak que, apesar de todos os problemas derivados do contato, que tendiam a dispersá-los, como aconteceu com os outros grupos indígenas da região, ainda se mantiam unidos.

A família de José Vieira Fonseca passou, a partir daquele momento, a estabelecer estreitos laços de convivência com os índios, guardando com carinho a memória daquelas primeiras experiências de relações pacíficas entre eles e a sociedade abrangente.

Dentre essas memórias, a “cara-metade” de Krenak – destacadamente retratada pelo Padre André Colli – figura como uma das principais lideranças de seu povo, por sua imensa energia e coragem. Muitas outras memórias sobre o período podem certamente ser desveladas em futuras pesquisas mais sistemáticas.

A família ainda procura as demais fotos que compõem esta série, extraviadas durante uma exposição.



Foto 1:
O terrível capitão Krenak está assinalado com um + e seus comandados, sendo do lado esquerdo sua cara metade. Não tendo roupas para vesti-los forneceram-lhes uns lenços grandes que singiram as cadeiras. Em 1909.



Foto 2:
Detalhe da foto 1

Foto 3:
Uma das visitas aos Botocudos em 1910, levando roupas e comestíveis por ordem do governo – Traversia do rio Doce. Em 1910 – Padre André Colli



Foto 4:
Dia do levantamento
do Cruzeiro em frente
ao Quigeme (aldeia)
e distribuição
de roupas por conta
do governo pelo Pa-
dre André Colli.
Em 1910.

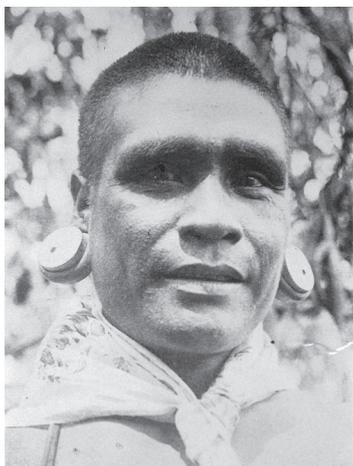


Foto 5:
Capitão Muin
(filho de Krenak)



Foto 6:
Excelentíssima esposa
do capitão Krenak



Foto 7:
Capitão Muin es-
quartejando um ca-
pado gordo e repar-
tindo ao pessoal
dele em frente ao
Quijeme

Referências bibliográficas

- BUSHINELLI, Beatriz. Imagens e antropologia. **Mosaico: Revista de Ciências Sociais**, Vitória, Ano 1, v. 1, n. 1, 1998.
- CALDEIRA, Vanessa (Org.). **Kaxixó: quem é este povo?**. Belo Horizonte: CEDEFES/ANAI. 1999.
- CARTA da terra. Cuiabá: Conferência Continental das Américas, 1998.
- DEBRET, Jean-Baptiste. **Viagem pitoresca e histórica ao Brasil**. Brasília: Martins, 1975. v. 1 e 2, t. 2.
- HEGEL, G. W. **Fenomenologia do espírito**. Petrópolis: Vozes. 1992
- LÉVI-STRAUSS, C. Raça e história. In: AUTOR ou ORGANIZADOR. **Antropologia estrutural dois**. São Paulo: Tempo Brasileiro, 1989.
- MATTOS, Izabel. **Borum, Bugre, Kraí: constituição social da identidade e memória étnica Krenak**. Belo Horizonte: UFMG, 1996. (Dissertação de Mestrado)
- MATTOS, Izabel. **Conversão e mestiçagem: a 'descanibalização' dos Botocudos – Século XIX**. Campinas: Unicamp/Fapesp, 1999b. (Relatório de Pesquisa)
- MATTOS, Izabel. **O nome de (do) índio: memória étnica de uma família sertaneja**. Campinas: Unicamp, 1998
- MATTOS, Izabel. O primitivo e o civilizado: reflexões a partir de uma antropologia histórica. **Vertentes**, São João del Rei. (no prelo)
- MATTOS, Izabel. Os Kaxixó e a identidade: da re-invenção cultural ao re-conhecimento oficial. In: CALDEIRA, Vanessa (Org). **Kaxixó: quem é este povo?**. Belo Horizonte: CEDEFES/ANAÍ, 1999a.
- MONTEIRO, John. As raças indígenas no pensamento brasileiro durante o Império. In: MAIO, M.C., SANTOS, R. V. (Org.). **Raça, ciência e sociedade no Brasil**. Rio de Janeiro: Centro Cultural Banco do Brasil/Fiocruz, 1996. p. 5-24.
- NOVAES, Adauto (Org.) **A outra margem do ocidente**. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- SAHLINS, Marshal. **Ilhas de história**. Rio de Janeiro: Zahar. 1994
- SOARES, G. Chaves. **Os Borum do Watu: os índios do Rio Doce**. Contagem: CEDEFES, 1992.
- STERN, S. (Org.). **Resistance, rebellion and consciousness in the andean peasant world**. Madison: Univ. Wisconsin Press, 1987.
- VIANA, Hermano. O epicentro pop da Amazônia: postura afirmativa dos índios modificará aos poucos a noção de brasilidade. **Folha de S. Paulo**, São Paulo, 23 de maio de 1999. Caderno Mais!, Seção Brasil 500.

VALE DO JEQUITINHONHA: UM VALE DE MUITAS CULTURAS

*Geralda Chaves Soares**

RESUMO

O artigo visa a dar visibilidade à dimensão étnica presente na cultura e na história do Vale do Jequitinhonha. São descritas e analisadas situações que mostram a diversidade e a complexidade das relações que compõem o rico amálgama sociocultural do Vale, que aqui não pode ser encarado simplesmente como da “pobreza”, uma vez que guarda verdadeiros tesouros ao olhar do observador mais atento. A emergência de movimentos sociais que valorizam e revitalizam a memória indígena é um exemplo da vitalidade do Vale do Jequitinhonha, hoje.

Palavras-chave: Memória indígena; Comunidades negras; Imaginário; Revitalização cultural.

Até recentemente, o Vale do Jequitinhonha era conhecido como o Vale da Pobreza, o Vale da Miséria, a região onde se concentrava um dos maiores índices de analfabetismo do país. Tudo isso tem seu fundo de verdade nesse vale economicamente empobrecido de hoje, embora se devesse mudar a ótica e os referenciais, para uma análise mais profunda. O Jequitinhonha que temos hoje sofre ainda as conseqüências do processo de colonização.

Nos séculos passados, o vale era considerado pelos grandes viajantes como o

“País do Jequitinhonha”, lugar da fartura e da abundância. Com a decadência das minas no Alto Jequitinhonha, em fins do século XVIII, ocorre uma descida enorme da população para a mata.¹ A mata se tornou o grande atrativo da época para quem desejava ficar rico, ter terras, descobrir lavras e aprisionar indígenas. Essas ondas migratórias descem a partir das nascentes dos rios. Outras frentes de migração ocorrem devido às secas (1870) ou vindas do litoral da Bahia.

Chegando à mata, esses migrantes enfrentam novos desafios. A densa mata era

* Pedagoga indigenista da equipe do Cedefes – MG.

¹ Região que se estendia do município de Virgem da Lapa até a foz em Belmonte, Bahia

habitada por animais ferozes! Povos inúmeros, como Maxakali, Aranã, Poté, Nakenenuk e Pojichá já tinham aí seus territórios.

A primeira etapa da ocupação era o corte da mata. Dizia-se: “Abrir uma posse”. Um pequeno rancho se erguia e começavam as roças. Com chuvas abundantes e terreno fértil, vinha a fartura. A caça, a coleta de frutas, raízes e os remédios feitos das plantas complementavam essa conformação às condições naturais, porém desejava-se mais: muitos nutriam a utopia da riqueza vinda do chão, os minérios. E partia-se de novo em busca de minérios, adentrando-se na mata cada vez mais, repetindo-se o processo, em uma região ainda povoada por indígenas que, desde 1658, haviam se aliado aos africanos na confederação dos Gueréns, defendendo suas vidas e territórios.

A partir do século XIX, os Vales do Rio Doce e Jequitinhonha são militarizados. Declarada a guerra aos indígenas (carta régia de 13 de maio de 1808), funda-se um sem-número de quartéis ao longo dos rios para destruir essa resistência e colonizar a região. Dessa forma, surgem na região do Vale (1804-1811) os quartéis de São Miguel do Jequitinhonha (Jequitinhonha), Quartel da Água Branca (Joaíma), Quartel de São João do Vigia (Almenara), Quartel do Salto (Salto da Divisa), em Minas Gerais. Uma guerra violenta e cruel prometia terras aos colonos e militares, escravos indígenas (mão-de-obra) e anistia de suas dívidas. Prisioneiros deportados de Portugal recebiam o perdão de seus crimes e a liberdade ao servir nos quartéis. Eram comuns o seqüestro de mulheres indígenas e o tráfico de crianças. Povos rivais eram aliciados para o combate a outro povo inimigo.

Guardamos ainda, no Vale, nas histó-

rias contadas por nossos pais, avós, bisavós, a memória trágica desse período. Poucos registros ficaram de tantos massacres:

- *Minha vó foi pega no laço;*
- *Minha bisavó com dente de cachorro;*
- *Meu avô foi amansado em São Miguel;*
- *Aqui não tem mais índio;*
- *Eles eram bichos do mato, viraram gente;*
- *Minha mãe era índia, mas eu não sou mais, não;*
- *Nós tá vivo porque tava de agrego na fazenda tal. Lá o coronel protegia nós.*

Ver, porém, a história por essa ótica não nos impede de perguntar: a guerra e o processo colonizador foram tão eficientes que destruíram todos esses povos?

Não é desconhecida a força cultural do povo do Vale. Qualquer povo que vê o seu projeto de vida ameaçado engendra novas formas de se perpetuar. Impedidos de viverem como povos autônomos, tendo suas aldeias, cultura, tradições, milhares desses que, de donos das terras passaram inicialmente à condição de inimigos, ensinaram aos seus (suas) descendentes aquilo que lhes foi possível, como um último grito de resistência. E surgem maravilhas desses gestos silenciosos, das mãos indígenas e africanas: panelas, potes, pratos, máscaras, bonecas, caqueiros, rostos talhados na madeira, peneiras, esteiras, cordas... E nesse perpetuar-se surgem os cantos cadenciados das rodas, dos beiramar, do batuque, da contradança, de foliões, de reisados, congados, poesias, escritores, artistas de toda estirpe.

O Vale, hoje, é habitado por um povo cuja identidade tem como traço fundamental e marcante a arte. A herança indígena e africana forma aí essa enorme teia de costumes de jeitos de ser, falar, sentir e agir no Jequitinhonha. Um jequitinhonhense reconhece o outro pela fala inconfundível, pela dança...

A EMERGÊNCIA DA QUESTÃO ÉTNICA NO VALE

As comunidades negras

A presença da cultura africana no Vale é evidente. Em muitos lugares da região, há grupos enormes de famílias que, embora atingidos pela situação socioeconômica e ambiental – empreendimentos hidrelétricos, reflorestamentos, desmatamentos, seca, dentre outros impactos – vivem ainda em comunidades rurais. São descendentes de africanos, como ocorre nos municípios Chapada do Norte, Francisco Badaró (comunidades de Jacu e Mocó), Jequitinhonha (comunidade de Mumbuca), Araçuaí (comunidades de Sapé, Tum-Tum e Quilombo), Virgem da Lapa (comunidade de Quilombo) e Leme do Prado (Porto-Cori).

A toponímia regional guarda nomes ancestrais, revelando e lembrando a resistência desses povos: “fanado”, por exemplo, em Fanado e Córrego do Fanado.²

Com todas essas comunidades e outras que ainda se encontram no anonimato, temos uma dívida histórica, que é fazer chegar-lhes informações sobre seus direitos. Direitos garantidos a todos os cidadãos, nesse caso, na qualidade de descendentes de quilombolas, o direito de posse dos seus territórios históricos, garantido, após movimentos em nível nacional, pela Constituição Brasileira de 1988 – artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias:

Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos respectivos.

POVOS INDÍGENAS

A chegada dos Pankararus e a emergência do povo Aranã

Até 1994 a questão indígena no Jequitinhonha se ligava, na maioria das vezes, às lembranças do passado, dos índios feroces da mata que foram amansados nas fazendas e, sobretudo, a algumas referências sobre a luta pela terra do povo Maxakali, que ocupava uma área pertencente, até 1955, ao Vale do Jequitinhonha.

A imagem do índio mítico, conhecedor da natureza, que transmite conhecimentos aos filhos, ou do índio rebelde, altivo, perpassava essa memória imposta. Ao longo do processo colonizador, o indígena passou por uma transfiguração: de temido, soberano em seus territórios, passa a inimigo do Estado, escravo, agregado, atualmente bugre, caboclo, trabalhador rural, agregado, canoeiro, artesão, morador da periferia das cidades, aprendendo a ocultar sua verdadeira identidade, temendo a estigmatização e a perseguição.

Essas identidades encobrem a identidade indígena em vários níveis, tanto no interior das comunidades indígenas, como para a maioria da população, instituições religiosas, políticas etc. Mesmo a atuação da Igreja Católica, com toda a sua perspectiva de ação libertadora, não trabalha, no Vale, o aspecto das identidades étnicas e sua organização.

Em 1994, um grupo de famílias indígenas Pankararu que migrou de Pernambuco devido à inundação de suas terras pela hidrelétrica de Itaparica, naquele Estado, recebeu uma doação de 60 ha de terra da diocese de Araçuaí e iniciou um interessante processo de reestruturação sociopolítica e cultural na região.

² Em Minas Novas e Araçuaí, *Fanado* é o nome de um ritual de iniciação dos povos de cultura banto.

Para eles, o grande desafio era fixarem-se em uma região desconhecida, sem praticamente nenhum recurso para construir a aldeia, fazer roças, cuidar da saúde e da subsistência. A única certeza que possuíam é que ali poderiam “viver numa terra que era sua e viver como Pankararu”. Outra certeza é que contavam com o apoio de algumas entidades, entre elas o Cedefes, o Cimi³ e a diocese de Araçuaí.

Fazer amizades com os vizinhos da fazenda Alagadiço e conhecer a terra foram suas primeiras atividades. Percebendo as dificuldades para construir a sua aldeia, canalizar água, tiveram que se relacionar com a população regional e outras entidades. Foi assim que deles se aproximaram outros descendentes indígenas que há várias gerações ali habitavam, possuindo pequenas glebas de terras, também doadas pela diocese em 1982.

Descobertas, aproximações, conhecimento mútuo, mutirões fizeram com que um novo grupo fosse se revelando. Frequentavam a aldeia pankararu, denominada Apukaré, participando dos trabalhos comunitários, tomando conhecimento da luta indígena. Aos poucos, começaram a falar de sua história, seu domínio da natureza e do seu jeito próprio de sobreviver.

Em levantamentos recentes de fontes escritas sobre a ocupação indígena no Jequitinhonha, foram encontrados registros sobre esse grupo que, analisados juntamente com as informações orais colhidas em campo, indicam tratar-se do povo Aranã, moradores do Vale do Mucuri.

Parentes desse povo, atualmente espalhados pelas cidades de Araçuaí, Virgem

da Lapa, Ponto dos Volantes, São Paulo, Belo Horizonte, Juatuba, Itinga, Pará de Minas, fazem parte possivelmente do grupo Aranã. Até o momento, os Aranãs são apenas denominados pela população regional como “descendentes do índio Pedro Inácio de Souza ou Pedro Sangê”, registrados em cartório pelo pai com o sobrenome Índio ou Índia, o que demonstrou um gesto de resistência étnica e de muita coragem de um homem simples que, oficialmente, inscreveu a marca indígena nos seus descendentes, desafiando a mentalidade de uma época.

Pedro Sangê casou-se duas vezes com mulheres de um outro grupo familiar de descendentes indígenas da região, denominados “Caboclos”. Ao todo, teve treze filhos. Dez deles nasceram e foram criados na antiga propriedade do Sr. Miguel Murta, hoje Comunidade do Campo, município de Araçuaí. Duas dessas famílias vivem ainda nessa localidade, sendo que as demais migraram para outras regiões. As duas famílias que ali permaneceram como agregados reivindicam atualmente a sua transferência para terrenos mais férteis, onde possam receber outros parentes que se dispõem a viver em comunidade.

As referências culturais coletivas principais que caracterizam e diferenciam os Aranãs do restante da população regional são, em primeiro lugar, a autodenominação indígena (sobrenome indígena) e o profundo conhecimento das plantas do cerrado, em especial as medicinais. Cultivam, inclusive, uma planta denominada “quiabinho”, com a qual produzem uma bebida típica, o chamego, o vinagre

³ Centro de Documentação Eloi Ferreira da Silva (Cedefes) e Conselho Indigenista Missionário (Cimi). No decorrer dos últimos anos, alguns órgãos e entidades, entre os quais a Manos Unidas (Espanha), a KMB (Áustria) e alguns deputados estaduais apoiaram financeiramente a organização do povo Pankararu.

e um vinho. O chamego também é feito com caldo da cana.

Segundo os Aranãs, a bebida, ensinada por Pedro Sangê, tem um baixo teor alcoólico, que os impede de se embriagarem, mas propicia um estado de euforia, levando-os a “chamegar”. O ritual do chamego ocorre em momentos festivos para o grupo. A produção da bebida envolve vários membros e articula as famílias na organização dos eventos, principalmente festas juninas e de fim de ano.

A produção do chamego sempre foi um distintivo fundamental para as famílias, mesmo para as que migraram para ambientes não propícios ao cultivo do “quiabinho” e da cana-de-açúcar. Essa prática continuou a ser realizada em Araçuaí, utilizando limão, canela, cachaça e corante. Por outro lado, os Aranãs são profundamente religiosos, como a maioria das comunidades rurais da região.

A visão da população do médio Jequitinhonha sobre o índio e a questão indígena vem sofrendo tênues mudanças, a partir do momento em que os Pankararus lá chegaram. A presença deles nas áreas rurais e urbanas, com suas pinturas corporais, seus cantos, danças, artesanatos e principalmente sua fé nos “Praiá”, os encantados de sua cultura, vem afetando



Foto 1 – Dança sagrada dos Praiá – Ritual do povo Pankararu
Aldeia Apukaré – Município de Araçuaí

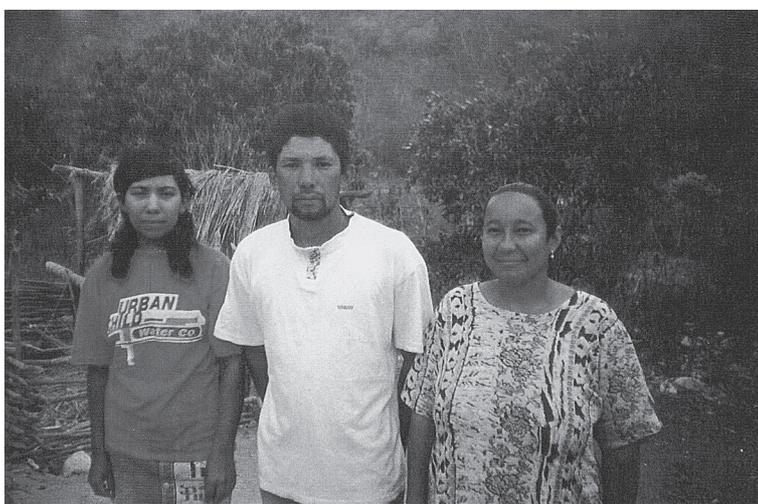


Foto 2 – Descendentes indígenas da família de Pedro Sangê –
comunidade rural da Fazenda do Campo – Município de Araçuaí

do profundamente o imaginário da população com a qual entram em contato. Participando de exposições de artesanato, feiras culturais, viagens, seminários, reuniões, encontros, trazem à tona muitas questões, ao mesmo tempo que se tornam conscientes da situação dos demais excluídos.

Aos poucos, vão se firmando em suas diferenças. Embora admirando muito a cultura pankararu, grande parte da população, especialmente os jovens, artistas

e religiosos, ainda desconhece a importância dos “Praiá” para eles.

Os moradores das comunidades rurais, profundamente religiosos, ressentem-se porque eles não vão à missa, nem batizaram ainda os pequenos... Os Pankararus lhes dizem que pensam em batizar as crianças em Bom Jesus da Lapa na próxima romaria e que os outros meninos têm que passar pelo ritual do “menino no rancho” na Aldeia-mãe do Brejo dos Padres, em Pernambuco. Afirmam: “É o nosso batismo. Batiza nas duas [religiões]”.

A influência dos Pankararus na cultura local também se faz notar pelo uso, por parte de trabalhadores rurais, de colares

indígenas ostentados com orgulho. Quem diria há alguns anos atrás que esses homens que usavam apenas correntes com medalhas, símbolos religiosos, hoje se enfeitariam de colares confeccionados com sementes, bambus e miçangas?

Nesses 500 anos da chegada dos europeus ao Brasil, muita vida aos Pankararus e aos Aranãs! Que se multipliquem no Vale, dando força a outros pequenos povos até agora silenciados e que querem renascer! Com sua garra fortaleçam o movimento cultural do Vale, para que ele se faça presente no século vindouro. Pois só um povo com uma cultura forte resistirá ao impacto da globalização.

Referências bibliográficas

- MATTOS, I. M. **O nome de (do) índio**: memória étnica de uma família sertaneja. Campinas: Unicamp, 1998.
- POEL, Frei Chico van der. **Bibliografia do Jequitinhonha e outras coisas de lá**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1986.
- POEL, Frei Chico van der. **O rosário dos pretos**. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1981.
- RIBEIRO, E. M. (Org.). **Lembranças da terra**. Contagem: Cedefes, 1995.
- SOARES, G. Chaves. **Os Borum do Watu**: os índios do Rio Doce. Contagem: Cedefes, 1992.

HISTÓRIA KAXIXÓ: ASPECTOS ETNOGRÁFICOS

Vanessa A. Caldeira*

RESUMO

Este artigo sintetiza os resultados de uma pesquisa etnográfica realizada sobre a história do grupo indígena kaxixó, que habita o vale do rio Pará, no Alto São Francisco-MG.

Palavras-chave: Representações indígenas; Imagem arquetípica; Emergência étnica; Conflito de terras.

A proximidade da data oficial do “descobrimento” do Brasil tem sido alvo de forte investimento da mídia brasileira, envolvendo a população em uma “contagem regressiva” para as comemorações dos quinhentos anos. Todavia, há quem questione o que estaríamos comemorando: a descoberta de um país já habitado? O massacre de milhões de pessoas? A política colonialista? Os movimentos sociais lançaram este ano o manifesto “Brasil: 500 anos de resistência indígena, negra e popular”. Segundo eles, a proximidade do dia 22 de abril de 2000 nos remete ao passado, possibilitando uma oportunidade de reflexão sobre a história brasileira.

Tema em voga, a questão indígena, as-

sociada na maioria das vezes apenas ao período da chegada dos portugueses ao Brasil, começa a despertar o interesse da população brasileira, fugindo ao espaço restrito dos livros didáticos de primeiro grau. Questionamentos como: ainda existem índios no Brasil? Onde estão e como vivem? Por que sabemos tão pouco sobre eles?, surgem na composição das comemorações dos 500 anos.

Contudo,

há um uso muito difuso e generalizado do termo índio, materializado nas definições do dicionário, expresso na fala cotidiana, no imaginário popular, na literatura e nas artes eruditas, enraizando-se inclusive no pensamento científico. Nesses domínios índio corresponde sempre a alguém com características radicalmente dis-

* Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade Federal de Minas Gerais, atualmente vinculada à organização não governamental OPAN (Operação Amazônia Nativa) no Projeto de Formação de Professores Indígenas do Alto Rio Madeira – grupo Kagwahiva, sul do Amazonas.

tintas daquelas com que o brasileiro costuma se fazer representar. A imagem arquetípica é a de um habitante da mata, que vive em bandos nômades e anda nu, que possui uma tecnologia muito simples e tem uma religião própria (distinta do cristianismo). Os elementos fixos que compõem tal representação propiciam tanto a articulação de um discurso romântico, onde a natureza humana aflora com mais propriedade no homem primitivo, quanto na visão do selvagem como agressivo, cruel e repulsivo. (...) Os povos indígenas do nordeste não se encaixam comodamente nas representações difusas sobre os índios. (Oliveira, 1993, p. 5)

Na tentativa de contribuir para a construção de respostas sobre questões como as elucidadas acima e de auxiliar na percepção do dinamismo da história indígena no Brasil, este artigo aborda a luta de um povo pelo seu reconhecimento étnico oficial em Minas Gerais. Contrariando a imagem arquetípica de índio e apresentando o que antropólogos têm definido como processos de emergência étnica, os kaxixós, bem como os povos indígenas do nordeste brasileiro, contradizem a imagem estática de índio congelada no tempo e no espaço – imagem de índio como pertencente apenas ao 22 de abril de 1500.

Este trabalho faz parte de uma pesquisa realizada com o povo kaxixó através das organizações não governamentais Cedefes (Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva – Minas Gerais) e Anai (Associação Nacional de Ação Indigenista – Bahia), cujo principal objetivo foi atender à demanda do grupo pela realização de um apanhado de sua história. Indigenista do Cedefes de 1996 a 1998, tive a oportunidade de coordenar este trabalho, que apresenta como um de seus resultados o

relatório “Kaxixó: quem é esse povo?”.¹ Não se pretendeu fazer um trabalho acadêmico ou pericial, mas responder a indagações do tipo: são mesmo índios? Ou não seriam apenas mais um grupo de trabalhadores rurais interessados em conseguir terra? O relatório teve como linha mestra o objetivo de dar voz aos kaxixós, buscando compreender, conforme afirma Sampaio, “a coerência da narrativa dada pelas próprias representações e categorias em cujos termos o grupo indígena contemporâneo elabora e afirma sua identidade”. (Caldeira et al, 1999, p. 74)

Fixado nos municípios de Martinho Campos e Pompéu, a aproximadamente duzentos e oitenta quilômetros da capital mineira, o grupo kaxixó, hoje organizado em torno da luta pelo reconhecimento étnico oficial, ocupa quatro principais localidades: Capão do Zezinho e Criciúma, margem esquerda do rio Pará, município de Martinho Campos – Fazenda Criciúma, e Fundinho e Pindaíba, margem direita do mesmo rio, município de Pompéu – Fazenda São José.

Grupo de sessenta e três indivíduos,² os kaxixós desenvolvem três principais atividades econômicas: prestação de serviços para os fazendeiros da região, agricultura familiar e pesca.

A terra caracteriza-se, na memória social desse povo, como a principal razão dos conflitos e do extermínio dos índios e de sua cultura desde o período dos primeiros contatos com os colonizadores.

Segundo a narrativa kaxixó, teria sido ainda no século XVII, através das bandeiras – “picadas” – realizadas na região cen-

¹ Autores: Alenice Baeta, Izabel Missagia, José Augusto Sampaio e Vanessa Caldeira.

² Segundo eles, seu povo ultrapassa em muito esse número, espalhando-se por várias outras localidades, como: Logradouro (área rural de Martinho Campos), Várzea do Galinheiro (bairro da cidade de Pompéu), Ibitira (distrito de Martinho Campos) e Belo Horizonte; alguns teriam migrado para Itaberaí, município do Estado de Goiás.

tral de Minas Gerais, que se estabeleceram os primeiros conflitos de terra entre kaxixós e aqueles que eles denominam como “estrangeiros”; foi apenas no século XVIII, através das ações da histórica figura do capitão Inácio de Oliveira Campos, marido da notória matriarca local dona Joaquina de Pompéu, que os kaxixós não mais teriam conseguido resistir ao povoamento da região.

Segundo o atual cacique kaxixó, o capitão Inácio, antes de se casar com dona Joaquina e tendo como base a já consolidada povoação colonial do Pitangui, havia realizado algumas tentativas de povoamento da área em que hoje se localizam os municípios de Pompéu e Martinho Campos, encontrando forte resistência dos índios. Contudo, após algumas tentativas, o capitão Inácio teria conseguido “esbagaçar” o povo kaxixó.

Quando ele esbagaçou os índios com os negros, ele foi para Portugal e falou com o rei lá que podia mandar os fazendeiros para essa terra porque só existia bicho. Bicho era os kaxixó. Aí, eles veio para Pitangui e foi esparramando os fazendeiros... Nesse entremeio, o capitão casou com dona Joaquina e fez casa para Pompeu Velho [pai de dona Joaquina] no pé da serra, e depois construiu o sobrado. Fim de semana saía de Pitangui e vinha para cá... Aí ele entrou na parte selvagem, que já estava tudo para o mato. Ele esbagaçou os que era ativo, da Várzea do Galinheiro e, os que ficou, a dona Joaquina combinava. E ela pôs eles para trabalhar na terra e como jagunço. (Djalma Kaxixó – depoimento não gravado – 17/01/1999)

É o governo [refere-se ao capitão Inácio]... Antes de casar, é ele que esbagaçou os kaxixó. (...) Foi o governo com os bandeirantes. (Djalma Kaxixó, Belo Horizonte, 14/12/1998)

Os kaxixós atribuem a esse momento

da história o desaparecimento do etnônimo “kaxixó”. Segundo o senhor Djalma,³ quando o capitão Inácio chegou com “mil negros” e os índios carijós e “esbagaçou” o povo kaxixó, ele “tirou o nome do povo fora” e inseriu os kaxixós entre seus escravos carijós.

Os carijó de São Paulo que têm nome. Porque têm nome dentro da lei. Agora, os kaxixó não. (Djalma Kaxixó – depoimento não gravado – 17/01/1999)

Esse foi, conforme informantes kaxixós autorizados, o primeiro e grande conflito com os “brancos”. Desse conflito teria resultado o extermínio de grande parte do povo kaxixó. Os que sobreviveram teriam sido expropriados de suas terras e sofrido o domínio do Capitão Inácio de Oliveira Campos e de dona Joaquina de Pompéu.

Identificado como “o governo”, o capitão Inácio sintetiza, na memória kaxixó, a principal e decisiva tentativa de extermínio desse povo.

De acordo com a memória social kaxixó, dona Joaquina e o capitão Inácio teriam tentado, inicialmente, construir a sede de sua fazenda em uma das aldeias kaxixós: Várzea do Galinheiro. Encontrando resistência indígena, eles a construíram no local denominado Pompéu Velho.

Com a morte do Capitão Inácio, dona Joaquina assumiu a responsabilidade de manter seu domínio na região. Mulher e viúva, rompendo com os padrões masculinos vigentes de acesso ao poder, ela aliciou os índios kaxixós da Várzea do Galinheiro para auxiliá-la na administração de suas terras e escravos, treinando-os numa

³ A opção por depoimentos de Djalma neste artigo advém do fato de Djalma caracterizar-se como principal conhecedor e porta-voz kaxixó e seus depoimentos serem considerados fundamentais para a compreensão da história de seu povo. No relatório “Kaxixó: quem é esse povo?” outros depoimentos estão disponíveis.

“escola para jagunços” por ela construída na Fazenda Quati. Os kaxixós da Várzea do Galinheiro, ou “índios caboclos”, como foram denominados, sofreram a imposição da “lei de jagunço”.

Segundo Djalma, o capitão Inácio dominou os índios e manteve seu poder na região “com a ajuda dos negros” e dona Joaquina “com a ajuda dos índios caboclos”.

Djalma narra também o que se poderia considerar o segundo grande conflito de terras do seu povo com os brancos, revelando “o segredo kaxixó”: Cambino, um dos caciques, teria sido assassinado por um outro kaxixó, treinado para ser jagunço de dona Joaquina, para que o capitão Olímpio, seu genro, dominasse aquelas terras. Esse seria um segredo mantido durante anos, que somente pôde ser revelado após a morte do índio aliciado para jagunço.⁴

Em uma breve análise da narrativa, poder-se-ia dizer que, se o primeiro grande conflito fora marcado pela oposição radical entre os colonos, seus negros e carijós, e índios ainda isolados, os kaxixós, nesse segundo conflito, cujo signo principal é o assassinato de Cambino, a marca parece ser dada pela ruptura dos próprios kaxixós. Daí, certamente, o segredo...

Atualmente, após as histórias de conflito nas terras desses caciques, são os descendentes do capitão Olímpio – família Cordeiro Afonso Menezes – que mantêm seu domínio na margem direita do rio Pará – Fazenda São José, município de Pompéu.

A margem esquerda do rio – hoje município de Martinho Campos – também teve sua história marcada por conflitos de terra. A família dos “Tio”, designação atri-

buída pelos kaxixós aos seus parentes que ocupavam essa margem, enfrentou a família portuguesa dos Costa Pinto, sendo também expulsa de suas terras, com exceção de Tonho Luiz Kaxixó, que se tornaria “cunhado da família dos estrangeiros” e de dona Antonieta, filha da portuguesa Francisca Costa Pinto e do índio Antônio Pedro Kaxixó.

José Vítor constitui a principal referência, para os kaxixós, da dominação sobre a margem esquerda do rio. Proprietário da fazenda Criciúma, ele teria usurpado de sua irmã, avó de Antonieta, o que a ela pertencia por direito: metade das terras da fazenda.

Segundo Djalma, Antonieta sofreu mais que os outros kaxixós as ameaças e perseguições dos fazendeiros, pois havia sempre o medo de que ela viesse a conseguir legalizar sua situação de herdeira da fazenda, apesar destes jamais assumirem sua relação de parentesco com ela.

Vinculada à imagem de uma das herdeiras da fazenda Criciúma, Antonieta foi discriminada também pelos kaxixós nesse período: para os fazendeiros, ela era uma índia; para os kaxixós, ela era neta de fazendeiro. Contudo, após seu casamento com Veríssimo Kaxixó, essa situação alterou-se.

Atualmente, Jerry Adriane, neto de Antonieta, é o vice-cacique kaxixó, uma das principais lideranças do grupo.

Também resistiram às ameaças e pressões dos fazendeiros fixados na margem esquerda do rio Pará os descendentes de Antônio Luiz Kaxixó. “Cunhado da família dos estrangeiros” e “aceitando ser mandado pelos fazendeiros”, Tonho Luiz, como era conhecido, ocupava uma pequena parte de terra na fazenda Criciúma,

⁴ Já no início do século XX, os kaxixós relatam o possível envolvimento desse mesmo índio jagunço, Tonho Candinho, no assassinato de outro cacique.

com a permissão do fazendeiro. Seus filhos, não aceitando a relação de exploração ali estabelecida, fixaram-se em outro espaço de terra, pertencente também à fazenda Criciúma: Capão do Zezinho.

A pressão dos proprietários da fazenda Criciúma para que os índios desocupassem aquela área implicou a morte de um dos filhos de Tonho Luiz, Zezinho Mudo, e a saída dos outros que, em busca de novas terras, venderam sua casa para Pedro Ferreira, descendente da família portuguesa Costa Pinto.

Ainda na metade deste século, após se fixar no Capão do Zezinho, Pedro Ferreira, contradizendo a história de conflitos entre kaxixós e fazendeiros, casou-se com Sérgia, mãe de Djalma, atual cacique.

Morando em outra aldeia kaxixó, denominada Logradouro, Vó Sérgia, como é conhecida pelo grupo, mudou-se para o Capão do Zezinho com seus três filhos: Zezinho, Djalma e Valdertrudes – Nega, para então se casar com Pedro Ferreira, com quem teve mais quatro filhos: Pedro, Maria de Lurdes, Faustina e José Francisco – Marreco.

Além do Capão do Zezinho, outras aldeias kaxixós, como Logradouro, localizam-se na margem esquerda do rio Pará, na fazenda Criciúma.⁵ Segundo depoimento de Djalma, apenas os moradores do Capão do Zezinho resistiram, então, ao terceiro grande conflito de terras entre os kaxixós e os “brancos”, tornando-se, atualmente, o grupo de referência na luta pelo reconhecimento étnico oficial.

Segundo Djalma, foi por iniciativa de Pedro Luiz Gonzaga, o Piduca, quarta geração da família Costa Pinto, que os kaxixós sofreram mais uma tentativa de expulsão da área que ocupavam. Nessa oca-

sião, os fazendeiros mantinham seu domínio sobre aquele território através de ameaças de morte e expulsão. Os kaxixós percebem esse momento da história como um tempo de escravidão, quando somente a completa sujeição poderia garantir-lhes a permanência na área. Entretanto, Pedro Luiz Gonzaga, ao assumir o poder na fazenda Criciúma, pressionou os kaxixós para que saíssem daquelas terras, dificultando ao máximo a vida do grupo na fazenda:

Nós plantava, Piduca punha porco para comer tudo! Punha fogo! Isso o padraço ainda estava com nós. Tinha que pagar para criar porco. Ninguém pagava, só nós. Vingança demais! Aí nós atravessou o rio. Plantamos milho. Mas a moagem era aqui. Aí era escravidão!

Tonho Berto – Antônio Ribeiro da Silva – de Carmo da Mata, ele veio comprar terra na região e comprou a fazenda Criciúma. Piduca pediu seis meses para sair. E Tonho não sabia de nada, achava que a terra estava limpa. Quando viu que tinha gente, Piduca disse que ele é que tinha que tirar os índios. (Djalma Kaxixó – depoimento não gravado – 17/01/1999)

Nesse depoimento, fica evidenciado que a tensão e os conflitos existentes no Baixo Vale do Rio Pará não se restringem aos kaxixós. Os próprios fazendeiros disputam o domínio daquelas terras. Segundo Djalma, foi em decorrência dessa disputa que a Ruralminas, o órgão estadual de terras, realizou, na década de oitenta, uma vistoria para verificar a situação fundiária da região.

Os kaxixós conseguiram regularizar parcela do Capão do Zezinho (2,28 hectares), considerada como terra devoluta em 1985.

A segurança e a estabilidade que o documento trouxe para o grupo são consideradas um fato muito importante. De

⁶ Ponte Alta, Morada, Grota Funda, Bocaina, Riacho, Urubu, Grota d'Água, Ripa, Lapa, entre outras.

acordo com Djalma, “depois que a lei passou por aqui, tudo ficou diferente”.

A conquista, ainda que em extensão limitada, de uma das áreas de referência na história do grupo foi fundamental para o fortalecimento da luta kaxixó. Foi após esse processo que se intensificaram os conflitos relacionados às ocupações na margem direita do rio. O conflito de 1986 nas terras Pindaíba e Fundinho pode ser considerado o principal deles. José Francisco Kaxixó, ou Marreco, como é conhecido, relata um dos momentos de conflito com o capataz de um dos proprietários da fazenda São José, margem direita do rio Pará:

O Zé Galinha hoje teve aqui em casa, nós estávamos fazendo o mutirão, fazendo a cerca, que eles tinham desmanchado. E a hora que ele chegou aqui em casa, o povo tinha uma santa que é visitadeira. Então o Pedro começou a fazer a novena. O povo que estava em mutirão começou a fazer a novena. Eu estava mexendo com a criação. Aí na hora que eu acabei de arrumar a criação, esse Zé Galinha chegou lá na porta procurando eu. Andando lá, beirando a porta. Aí eu agachei numa moita para ele não me ver. Aí os meninos procuravam eu lá dentro; eu não estava. Aí eu saí ligeiro e vim para assistir a novena. Aí os meninos topou comigo que lá ia chegando na porta! Falou: “o Zé tá te chamando, pai!” Eu falei com eles: “só na hora que acabar a reza”. Aí, eu estou rezando lá junto com o povo, fazendo a novena. Aí antes da novena acabar, o meu menino chegou, falou: ‘Pai, anda depressa que ele tá desmanchando a cerca’. Aí eu chamei um cunhado meu, que chama Zé Florim, e nós fomos depressa mesmo! E ele já tinha arrebatado a alça de arame e jogado para lá e nós vimos ele montar a cavalo e sair correndo para a posse do Zé Candinho. Aí eu falei com o Zé Florim: “Vamos falar com o Zé Candinho para pegar a charrete e ir depressa lá para ver, que ele foi direto lá para a cerca”. Aí ele esperou a novena acabar e entrou na charrete. Eles foram três e levou o gravador. Topou com ele no caminho, antes de chegar na cerca, e deu conta de gravar

umas coisas dele. E chegou lá e viu a cerca que ele tinha desmanchado. Ele desmanchou bastante. (Fundinho, 1986)⁶

Nesse momento de resistência e confronto com o fazendeiro, os kaxixós fizeram denúncias na delegacia de Pompéu e solicitaram apoio de várias instituições: STR (Sindicato dos Trabalhadores Rurais) de Pompéu, Incra (Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária), CPT (Comissão Pastoral da Terra) e Cedefes.

Então eles [os fazendeiros] tentaram tirar eles [os kaxixós] de qualquer jeito. É, o Jadir começou derrubando, cortando a cerca do Zé Candinho (...). De primeiro eles começaram com o Zé Candinho; mas já tinham falado com o Marreco que era para o Marreco sair. Aí, nessa época que eles cortaram a cerca do Zé Candinho, nós fizemos um mutirão do pessoal lá do Capão do Zezinho e (...) levantamos a cerca. (...) Eu me lembro um dia que eles arrancaram, num dia só... arrancaram todas as cercas do Zé Candinho, que é o Zé Cândido, e do Marreco, José Francisco. E do João Isabel eles não arrancaram não. (...) Nós fazia cerca, eles derrubavam. Nós fazia de novo, eles tornavam a derrubar. (Ivo Machado, presidente do STR de Pompéu – Belo Horizonte, 17/12/1998)

Em terras já dominadas por fazendeiros, os kaxixós reverterem uma situação histórica: de pressionados, eles passam a pressionar os fazendeiros com suas ocupações. Com uma história de conflitos iniciada no século XVIII, o que estaria fazendo com que, em tais condições, esse punhado de famílias aparentadas, com tanta determinação, insistisse em manter seus vínculos com essa terra e em estimular e fortalecer, cada vez mais, sua vida comunitária? Essa é, certamente, uma das questões que, para os kaxixós, pode ser respondida se houver disposição para ouvi-los

⁶ Entrevista e transcrição de fita de Geralda Soares, indigenista do Cedefes, que desenvolveu o primeiro trabalho de pesquisa com o povo kaxixó, ainda na década de 80.

contar a sua história... Para o povo kaxixó, são as relações de parentesco que norteiam e proporcionam lógica à vida coletiva do grupo. Conscientes de uma ancestralidade comum, os kaxixós compartilham o forte sentimento de pertencerem a uma “família só”.

Presente na memória coletiva, Mãe Joana caracteriza-se como a ancestral de maior referência para o grupo, sendo Tia Vovó a antepassada mais antiga. Anteriormente à individualização destas, os kaxixós referem-se ao seu povo como descendente do Povo do Mato. Termo genérico, Povo do Mato sintetiza o período da história kaxixó anterior ao contato e à dominação “dos brancos”, definindo uma origem comum ao grupo que ocupava a margem direita do rio Pará: descendentes do povo da Mãe Joana, povo xavante, povo bicho ou povo selvagem, enquanto aqueles que ocupavam a margem esquerda seriam descendentes do povo Tio. O Povo do Mato, pertencente ao período anterior ao descobrimento do Brasil, representa, então, a origem comum dos dois principais grupos de referência na história de formação da “nação kaxixó”, como eles mesmos definem. Todavia, não menos importante que esses dois grupos de índios kaxixós, apresenta-se a figura de dona Joaquina de Pompéu, pois é através da miscigenação e da submissão que surge a “lei de kaxixó”:

Ó! cês quer saber? O primeiro filho do governo – que é o capitão Inácio de Oliveira Campos – com a dona Joaquina adquiriu um filho lá com os índios kaxixós da Vargem do Galinheiro... Que a mulher chamava Tia Vovó, criou um filho com nome de Fabrisco. É o primeiro neto do

governo. (...) Primeiro neto do governo, índio kaxixó. (...) Aí, já tem as histórias nossas agora dentro da lei de kaxixó... É que vem a complicação: nós, kaxixó já desse cruzamento no [inaudível] com... já é com... com o povo mesmo da dona Joaquina com o governo. (Djalma Kaxixó, Belo Horizonte, 14/12/1998)

Para os kaxixós, o momento de contato e dominação da família de dona Joaquina de Pompéu sobre o povo kaxixó, que habitava a região antes de 1500, constitui o marco original da história de formação do grupo que atualmente luta pelo reconhecimento étnico e se afirma como “neto do governo”, como fruto do “cruzamento” dos “brancos” com aqueles índios kaxixós.

Dessa forma, na memória kaxixó, capitão Inácio e sua esposa não se relacionam ao passado do grupo apenas como símbolos de poder e dominação, mas também como importantes ancestrais na constituição de sua genealogia.

O nascimento de um filho de Tia Vovó – Povo do Mato – com o povo do governo constitui o início da miscigenação, da “lei de kaxixó”, dos índios kaxixós aldeados,⁷ índios trabalhadores, empregados, “domesticados”. Fabrício, ou Fabrisco, considerado o “primeiro neto do governo”, índio caboclo da Várzea do Galinheiro – atual bairro de Pompéu e antigo aldeamento dos índios kaxixós – casou-se com Mãe Joana, do Povo Selvagem, “povo bicho”, que teria sido raptada de um lugar ainda isolado.

Essa distinção entre índios caboclos e índios selvagens, ambos habitantes da margem direita do rio Pará, teria sido formalizada por dona Joaquina de Pompéu,

⁷ Entende-se por índio aldeado aquele que estabelece um convívio com o povo branco, em oposição ao índio que se mantém fixado no mato.

que teria registrado os primeiros como Barbosa da Cruz e os outros como Barbosa de Amorim.⁸

De acordo com o registro dos kaxixós da margem direita do rio Pará, Fabrício Barbosa da Cruz casou-se então com Joana Barbosa de Amorim – Mãe Joana – e tiveram quatro filhos, um dos quais se casou com uma índia carijó e outro, “tirado para jagunço”, casou-se com uma índia kaxixó descendente do povo Tio – margem esquerda do rio Pará.

Entretanto, o elo que manteve e ainda mantém unido o grupo fixado à margem direita do rio e o fixado à margem esquerda estaria vinculado à existência de um terceiro grupo: o dos “caboclos d’água”.

Seres fantásticos, os caboclos d’água representam a total rejeição ao contato com os “brancos”. Refugiando-se nas águas do rio Pará, eles são descritos como homens de estatura muito baixa, corpo coberto de pêlos e braços muito fortes. Habitando algumas locas às margens do rio, eles teriam aprendido a sobreviver tanto na terra quanto embaixo d’água.

Símbolos da máxima resistência kaxixó aos colonizadores, os “caboclos d’água” teriam estabelecido a união e a integração territorial entre os descendentes do “povo Tio”, ou “índios da Criciúma”, e os descendentes do “povo da Mãe Joana”, que resultam da união dos “índios caboclos” com o “povo selvagem”. Ambos os grupos teriam “cruzado” com esses seres fantásticos nas águas do rio Pará, compondo um grupo desconhecido.

Todavia, no passado recente, a união entre os dois grupos kaxixós apresenta-se consubstanciada no casamento de Antônio Pio com Amélia. Veríssimo, filho desse casal, manteve a união entre os grupos ao se casar com dona Antonieta, descendente dos “índios da Criciúma” e da família portuguesa Costa Pinto.

Assim, a ocupação kaxixó em ambas as margens do rio distribui-se da seguinte forma: descendentes dos índios caboclos da Várzea do Galinheiro e povo selvagem: margem direita; descendentes dos índios Tio ou índios da Criciúma: margem esquerda.

Na margem esquerda, além dos descendentes dos índios Tio, há ainda outro grupo kaxixó: o do índio Antônio Luiz, “gentio”.

E essa turma que ficou é os que aceitou os fazendeiros mandar. Então, o Tonho Luiz era chamado de gentio porque ele aceitou os fazendeiro da Criciúma mandar para ele. Mas a família dele não aceitou. (...) Os que aceitou chama gentio. É o mesmo índio. Que é um pouco ... eles eram tratados como gente, já não era índio, para o fazendeiro falar para os outros: ‘cês é gente, gentio’. (Djalma Kaxixó, Belo Horizonte, 14/12/1998)

Referências bibliográficas

- CALDEIRA, V. et al. **Kaxixó: quem é este povo.** Belo Horizonte: Cedefes/Anai, 1999.
- OLIVEIRA, João P. de. **A viagem da volta: ree laboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no nordeste.** Rio de Janeiro: Peti (Programa de Estudos sobre Terras Indígenas, UFRJ), 1993.

⁸ Segundo Djalma, os Barbosa de Amorim – povo da Mãe Joana – habitavam a região do rio do Peixe, aldeias Barrocão, Barreiro Branco, Espoção, Salgado, Logradouro, Buritizinho, Pompéu Velho, Capivara, Pindaíba, Fundinho, Pitanguí, Papagaio e as áreas de negros fugidos e/ou alforriados: Veloso, Açude Ruim e Saco Barreiro. Os Barbosa da Cruz habitavam aldeias dos rios Pará, São Francisco e Paraopeba: Passo Grande, Fazenda Quati, Pesqueiro, Olho d’Água, Barroca, Capãozinho, Caititu, Ponte Nova, Cabeceira, Cabeceira de Fora, Mucambo, Buriti Comprido, Diamante 1, Diamante 2, Diamante 3, Santa Helena, Grotão, Santa Rosa, Queimado, Baú, Terrado, Silva Campos e Pedro Moreira.

BREVE HISTÓRIA DA PRESENÇA INDÍGENA NO EXTREMO SUL BAIANO E A QUESTÃO DO TERRITÓRIO PATAXÓ DO MONTE PASCOAL

*José Augusto Laranjeiras Sampaio**

RESUMO

O artigo descreve a relação histórica dos Pataxós da aldeia de Barra Velha com a região do Monte Pascoal, objetivando compreender o panorama indígena atual em seus aspectos sociais, econômicos e ambientais. Essa relação culmina com a ocupação pacífica do Parque Nacional do Monte Pascoal por centenas de índios em 19 de agosto de 1999, que passam a controlar a área, designando-a “Terra Pataxó do Monte Pascoal”.

Palavras-chave: Direito territorial; Preservação ambiental; Mobilização política.

A implantação, pela União, em 1961, do Parque Nacional de Monte Pascoal, produziu o exemplarmente trágico fato de, já na segunda metade do século XX, expropriar-se uma população indígena em nome da defesa de um patrimônio ambiental que, até então, ela própria tinha se encarregado de preservar; e, mais que isto, de o fazer em nome também da preservação de um importante sítio histórico nacional – o Monte Pascoal – signo em relevo de um alardeadamente feliz encontro entre portugueses e ameríndios, que fundaria esta “pacífica” na-

ção. Esse ato, contudo, seria apenas um momento destacável de uma longa série de desmandos governamentais sobre a população indígena do extremo sul baiano, iniciada mais de quatrocentos anos antes e continuada, após 1961, em outra seqüência de episódios de descaso e negligência para com a população pataxó da aldeia de Barra Velha, e para com a sua diáspora, após aquele ano.

O presente trabalho pretende, através de um sucinto relato dessa história e dos seus desdobramentos contemporâneos, estimular a reflexão e o empenho pela

* Professor de Antropologia da Universidade do Estado da Bahia (UNEB), Diretor da Associação Nacional de Ação Indigenista (ANAI-Bahia) e Membro da Comissão de Assuntos Indígenas da Associação Brasileira de Antropologia (ABA).

produção do conhecimento histórico e etnológico necessário e qualificado a contribuir em processos sociais capazes de promover a prevenção ou a revisão dos efeitos das práticas absolutamente injustas, autoritárias e deformadas, relativas ao reconhecimento de direitos territoriais de povos indígenas.

QUADRO HISTÓRICO DAS ETNIAS INDÍGENAS E DA OCUPAÇÃO COLONIAL NO SUL DA BAHIA

Os povos indígenas do atual extremo sul baiano são personagens marcantes já do primeiro documento da história do Brasil, a notória carta de Vaz de Caminha (1500). A aguçada descrição etnográfica aí contida não deixa dúvidas quanto a serem Tupis esses índios, ou mais precisamente Tupiniquins, como se tornariam conhecidos em toda a documentação colonial subsequente para a região, especialmente aquela produzida por missionários jesuítas que entre eles se estabeleceram já nas décadas iniciais do período colonial (por exemplo, Nóbrega, 1549-70). Por outro lado, se esses Tupis, até então senhores de todo o litoral dos atuais municípios de Belmonte, Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália e de muitas outras porções da costa, tornaram-se de pronto não só bem conhecidos como subjugados ao colonizador, ficaria também logo patente que não estendiam seus domínios muito para o interior, território de outras etnias que à época os portugueses identificavam apenas pela designação tupi genérica de Ay-morés e sobre os quais o poder colonial levaria ainda mais de um par de séculos para estabelecer o seu domínio.

Sabe-se hoje que os Tupis avançaram, vindos do sul, pela costa leste e nordeste

do Brasil, dela desalojando diversas outras etnias, em geral dadas como afiliadas ao tronco Macro-Jê (Urban, 1992), apenas no máximo alguns poucos séculos antes da intrusão européia (Métraux, 1933) e que, apesar de terem consolidado seu domínio sobre o litoral, incursões belicosas dos povos do interior eram ainda frequentes no limiar do século XVI, o que nos ajuda a compreender os desdobramentos do processo de colonização nos três séculos seguintes. Antes, porém, é necessário caracterizar um pouco melhor esses dois grandes conjuntos sociais indígenas.

Não se trata aqui, evidentemente, de dar conta das formas múltiplas e frequentemente complexas da sua organização social e econômica, mas tão-somente assinalar alguns aspectos que me parecem importantes para a compreensão do processo colonial. Assim, enquanto os Tupis tendiam a se concentrar em aldeias estáveis, relativamente grandes, onde poderiam viver de mil a três mil indivíduos e, em alguns casos, até muito mais, os povos do interior organizavam-se em pequenos bandos de apenas algumas famílias, algo em torno de dezenas ou, no máximo, não muito mais que uma centena de indivíduos, o que lhes facultava uma grande mobilidade, raramente adotando um mesmo local de moradia por mais que uma estação agrícola e, ainda durante tal período, com grande movimentação ao redor.

Com tais características, a caça e a coleta tinham, proporcionalmente, mais destaque na economia desses grupos que a agricultura; e que o oposto se dava no caso dos Tupis costeiros, mais sedentários e capazes de exercer um domínio mais estável sobre um território específico, onde plantavam suas grandes roças de mandioca e milho, intercaladas por extensões de

mata – áreas de caça e coleta – e sobre importantíssimos ecossistemas costeiros, especialmente estuários, restingas e manguezais, ricos em proteína animal, além do acesso ao próprio oceano.

Enquanto os Tupis constituíam um conjunto cultural e lingüístico bastante homogêneo ao longo de toda a costa, ainda que fracionado em muitas unidades políticas locais de relativa flexibilidade, os grupos do interior só podem ser tomados como uma unidade por características bem genéricas, como as referidas acima, ou por mero contraste ao conjunto tupi e, ainda assim, corre-se o risco de distorções. A grande diversidade cultural e lingüística desses grupos está ainda por ser devidamente dimensionada à luz do escasso material etnográfico hoje disponível. As tentativas de descobrir alguma unidade entre eles são profundamente incipientes (Paraíso, 1992). Mais esclarecedora parece ser a hipótese sustentada por lingüistas como Urban (1992) de que a região compreendida hoje pelo sul da Bahia, leste e nordeste de Minas Gerais e o Espírito Santo – dominada pelas grandes bacias dos rios Doce, Mucuri, Jequitinhonha, Pardo e de Contas – tenha sido a região original de concentração dos grupos do tronco Macro-Jê. Isso explicaria a sua grande diversidade lingüística, que compreende as famílias Botocudos, Maxakalí, Puri, Kamakã, possivelmente Pataxó – não suficientemente conhecida para uma classificação precisa – e talvez outras, além de línguas isoladas, cujos escassos registros hoje disponíveis também não permitem maiores discernimentos. De qualquer modo, tais formulações me levam a ressaltar a relevância da região para próximas pesquisas históricas, etnológicas e, sobretudo, arqueológicas, bem como a necessidade de preservação dos testemunhos ainda exis-

tentes, provavelmente capazes de iluminar importantes capítulos da nossa Etnologia e Pré-História.

Voltando à história colonial, creio poder-se agora compreender como as grandes aldeias dos Tupiniquins se tornaram presas fáceis da conquista lusitana, iniciada por métodos “pacíficos” e completada militarmente, quando já não era possível a resistência. Nesse processo, as grandes concentrações indígenas, intensificadas pelo trabalho catequético dos jesuítas, foram amplamente dizimadas pelas epidemias européias, rapidamente alastradas, de modo tal que, ao se encerrar o século XVI, praticamente já não havia tupiniquins livres na atual costa baiana. Com efeito, das próprias aldeias missionárias que, nas cercanias de Porto Seguro, chegaram a mais de uma dezena em meados daquele século, apenas duas sobreviveram, bastante depopuladas (Leite, 1945): as de São João Batista e Patatiba, respectivamente a cerca de quatro ou cinco léguas a sul e a oeste da sede da capitania, tornando-se vilas com a expulsão dos jesuítas no século XVIII, quando adotaram as denominações de Trancoso e Vila Verde, sobrevivendo aí uma precária sustentação da condição indígena de parcela dos seus habitantes, o que, pelo menos no caso do atual Vale Verde, perdura até o presente. (Mascarenhas, 1998)

Por outro lado, uma vez subjugados – ou mais propriamente exterminados – os Tupiniquins, as incipientes povoações costeiras dos colonos se tornariam, por sua vez, alvos quase indefesos para os imprevisíveis ataques dos bandos indígenas interioranos. Verdadeiros precursores da técnica das guerrilhas, os então chamados Aymorés eram capazes de surgir repentinamente naquelas povoações, pilhando e devastando suas moradias e plantações,

desaparecendo com a mesma rapidez nas matas interiores, onde sua mobilidade e dispersão, além de prevenir uma propagação rápida das epidemias mortíferas, desencorajavam plenamente as tentativas de reação dos colonos. Tal estado de coisas dominou a cena das capitanias de Ilhéus e Porto Seguro durante os séculos XVII e XVIII, período em que as acanhadas povoações costeiras pouco mais que vegetaram, situação que ainda perdurava no início do século XIX (veja-se, por exemplo, Aires do Casal, 1817) e que, certamente, explica a extinção dessas capitanias.

Nessa época, porém, o combate aos “bandos selvagens” da região deixa de ser empresa apenas dos colonos locais e passa a interessar o próprio governo real que, preocupado com questões geopolíticas transcontinentais e com a abertura de rotas terrestres entre a capital e as minas e o isolado Nordeste, determina o estabelecimento de fortificações – “quartéis” – nos cursos médios de todos os rios principais entre o Doce e o Pardo – origem de cidades como Linhares e Salto da Divisa –, a partir dos quais se dirigem, desde então, ataques sistemáticos aos povos indígenas da região.

Na mesma época, a região passa a ser percorrida com regularidade por prepostos governamentais e, principalmente, por pesquisadores estrangeiros, cujos relatos, notadamente o do príncipe alemão de Wied-Neuwied (1817), permitem-nos hoje um bom conhecimento etnológico daqueles povos indígenas, em sua maior parte ainda autônomos, e, no que interessa aqui mais diretamente, fornecem uma boa idéia da sua distribuição territorial.

É seguro que, nas vizinhanças do litoral, os Botocudos – localmente auto-designados Gren – limitavam-se e mantinham disputas, ao sul, à altura do rio de

Santa Cruz – João de Tiba – com os Pataxós, e concentravam-se principalmente ao longo do Jequitinhonha. Limitavam-se, ao norte, na altura do Rio Pardo, com outros bandos pataxós e, mais para o interior, com kamakãs. Esses últimos mantinham, já desde o século anterior, uma povoação na foz do Jequitinhonha, junto à vila de Belmonte, onde eram conhecidos por Meniã. Os Botocudos, mais uma vez, em diversos bandos e sob diversas denominações, voltavam a dominar as proximidades da costa ao sul do rio de São Mateus – Cricaré –, mantendo concentração ao longo do rio Doce e estabelecendo contato pelo interior com os bandos ao norte, na área do Jequitinhonha. Essa porção mais interior, correspondente ao atual nordeste do Estado de Minas Gerais, era compartilhada por Botocudos e etnias outras – que não mencionarei aqui – em sua maioria identificáveis lingüisticamente às famílias Maxakalí ou Kamakã.

A faixa correspondente ao atual extremo sul baiano era, pois, dominada pelos Pataxós, como ficou dito, e também por grupos Maxakalí que as fontes da época referem lhes serem assemelhados, inclusive lingüisticamente, embora não forneçam bons registros disso. Esses Pataxós e Maxakalís parecem ter compartilhado o mesmo território, entre o João de Tiba e o São Mateus. É também referido que constituíam alianças temporárias para debelar investidas dos Botocudos. Porém, parece ser possível discernir que os Pataxós mantinham maiores concentrações na área mais próxima à costa, enquanto os Maxakalís teriam seu pólo de dispersão nas cercanias da serra dos Aimorés – atual divisa entre Bahia e Minas Gerais –, disposição que, de resto, conservam ambos no presente. (Carvalho e Sampaio, 1992)

A conquista desses povos indígenas do

sul da Bahia é uma longa história de mais de cem anos, que só atingiria seu ápice nas décadas iniciais do século XX, quando as roupas infectadas por lepra e várias que plantadores de cacau da região entre o Contas e o Pardo espalharam pela mata deram cabo dos últimos bandos ainda isolados e vivendo de modo autônomo (Ribeiro, 1970). No que diz respeito ao extremo sul, porém, tudo indica que, já em meados do século XIX, a maioria da população indígena sobrevivente vivia junto às vilas coloniais costeiras – de Santa Cruz Cabralia a Porto Alegre, atual Mucuri –, para onde fora trazida na tentativa de ser submetida ao trabalho a serviço dos regionais. Em 1861, contudo, preocupado com os constantes conflitos entre estes e os índios e, provavelmente, também com a possibilidade legal de os últimos reivindicarem as terras que ocupavam, o Presidente da Província da Bahia determinou a concentração compulsória de toda a população indígena da região numa única aldeia, a ser estabelecida no ponto médio daquela costa, junto à embocadura do rio Corumbau. Esta é, seguramente, a origem da atual aldeia de Barra Velha. (Carvalho, 1977)

OS PATAXÓS: DA CRIAÇÃO DA ALDEIA DE BARRA VELHA À DO PARQUE NACIONAL DE MONTE PASCOAL

Pelo exposto acima, parece legítimo deduzir-se que a aldeia de Barra Velha abrigou, em sua origem, não apenas índios pataxós, mas também maxakalís há poucos anos trazidos do interior da região e, possivelmente, botocudos das vizinhanças, subjugados na mesma época, “descendentes” dos tupiniquins de Trancoso e Vila Verde e kamakãs – Meniã – de Bel-

monte. Sobre essa muito provável diversidade original, o etnônimo Pataxó prevaleceu provavelmente por ter sido destes o maior contingente, além de estar a aldeia situada em território tradicionalmente reconhecido como pataxó.

Fato é que esses Pataxós de Barra Velha romperam o século XX, muito certamente, como a única comunidade indígena na região e aí viveram isolados de qualquer contato mais regular com a população envolvente, além da dos diminutos povoados que lhe são vizinhos. Com efeito, entre 1861 e 1951, são escassíssimas as referências existentes sobre essa aldeia perdida numa das regiões então mais isoladas do Estado. (Carvalho, 1977)

Tal isolamento seria dramaticamente rompido em 1951, em um episódio fartamente noticiado pela imprensa de Salvador à época, que provavelmente tem sua origem alguns anos antes, quando, por ocasião da criação do Parque Nacional de Monte Pascoal pelo Decreto 12.729 de 19 de abril de 1943, as primeiras equipes técnicas visitaram a área, estabelecendo contato, direto ou indireto, com os Pataxós. A notícia da criação do parque é o provável motivo que levou líderes pataxós a empreenderem uma inédita viagem ao Rio de Janeiro, na expectativa de obter do Marechal Rondon o direito a suas terras. Retornaram da capital sem êxito aparente junto ao então Serviço de Proteção ao Índio (SPI), mas acompanhados por dois indivíduos de identidade misteriosa – sobre os quais se conjecturou serem ligados ao Partido Comunista – que, a pretexto de demarcar os limites das suas terras, estimularam-nos a saquear o pequeno comércio do vizinho povoado do Corumbau, o que desencadeou uma violenta reação policial a partir das cidades de Porto Seguro e Prado, dando origem a uma série de per-

seguições aos Pataxós e ao início da sua dispersão pela região. Os dois forasteiros foram mortos na primeira investida policial. (Carvalho, 1977)

Esse trágico episódio, até hoje muito marcado na memória dos Pataxós, é frequentemente percebido por muitos deles como um mal-entendido que causaria a perda de suas terras. Nessa versão nativa, o Parque de Monte Pascoal seria originalmente destinado aos índios, para que estes, com suas terras asseguradas, pudessem “viver como antigamente, nus, caçando e tirando mel pelas matas”. O “fogo de 1951” teria fornecido o pretexto para que governantes inescrupulosos, após as mortes de Rondon e Getúlio Vargas, “protetores dos índios”, distorcessem o objetivo original, entregando o Parque para um órgão, o atual Ibama (Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e Recursos Naturais Renováveis) que, a partir dos anos sessenta, e após as arbitrariedades policiais sofridas pelos Pataxós nos anos cinqüenta, assumiria a tarefa de “perseguir os índios e tomar suas terras, como vem fazendo até hoje”.

De fato, após mais de uma década em que existiu apenas “no papel”, o Parque Nacional de Monte Pascoal foi finalmente implantado em 1961. Os estudos técnicos que orientaram sua delimitação argumentam com competência pela necessidade, apesar da redução da área originalmente prevista, de proteção ao sítio histórico do Monte Pascoal e de preservação de uma faixa quase intocada da Mata Atlântica que se estende desde as bases da famosa montanha até a costa, onde se encontram, igualmente dignos de preservação, alguns dos mais extensos e ricos manguezais de todo aquele litoral (Carvalho, 1977). Coincidência ou não, porém, a área então delimitada correspondia, quase exatamente, como bem demonstra

o minucioso estudo de Carvalho, ao território tradicionalmente utilizado pelos Pataxós de Barra Velha.

Desconhecidos ou ignorados pelo órgão indigenista nacional, que vivia então a fase final de uma longa crise que levaria à sua extinção em 1967 (Davis, 1977), e tratados pelo órgão encarregado do “desenvolvimento florestal” como simples posseiros, os Pataxós de Barra Velha foram então compungidos a receber indenizações por suas parcas “benfeitorias” e deixar sua aldeia, agora inserida no Parque Nacional. A maioria dos índios resistiu a isso, sendo porém impedida de plantar suas roças na área, situação que perdurou por dez anos até que, no início dos anos setenta, o novo órgão indigenista, Funai (Fundação Nacional do Índio) finalmente implantasse sua assistência e tutela de direitos sobre esses Pataxós.

Esse período foi marcado pelo grande surto madeireiro que atingiu a região na esteira da construção da rodovia BR-101, inaugurada em 1973, e pela implantação de um crescente mercado de turismo que se lhe seguiu. Nesse contexto, impedidos de utilizar suas terras tradicionais, os Pataxós são levados a se engajar como mão-de-obra nas novas atividades econômicas que se implantam na região, sendo também estimulados, a partir dos anos setenta, por pesquisadores, funcionários e comerciantes, a desenvolver sua produção de artesanato, o que se revelaria uma alternativa interessante, capaz de preservá-los, em função do fluxo turístico, alguma autonomia econômica.

Ao implantar sua assistência sobre os Pataxós de Barra Velha, a Funai estabeleceu um acordo pouco mais que tácito com o então Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF), que passou a facultar aos índios o direito de plantio nas

capoeiras já existentes na área do Parque (Carvalho, 1977) e, embora tal não fosse suficiente para atender às demandas produtivas dos Pataxós, manteve-se intocada, assim, a crucial questão da legitimidade de domínio sobre as terras. Àquela altura era já irreversível o processo de dispersão dos Pataxós de Barra Velha, muitos dos quais, após perambular por locais e atividades diversos na região, voltariam a se concentrar em novos núcleos indígenas, alguns incipientemente brotados já antes dos anos sessenta. Relacionarei aqui, brevemente, as atuais comunidades pataxós no extremo sul baiano, voltando em seguida ao caso do território do Monte Pascoal, com especial atenção à sua situação fundiária e econômico-social.

Barra Velha: considerada por todos os Pataxós contemporâneos no extremo sul como sua “aldeia-mãe”, era ainda, em 1998, uma das maiores delas, com uma população de 965 habitantes (ANAI, 1998). Está situada a um quilômetro da praia, a meio caminho das embocaduras dos rios Caraíva e Corumbau e cerca de uma légua de cada um dos povoados homônimos aí situados.

Boca da Mata: foi criada em 1981, após novo acordo entre a Funai e o IBDF, que destinou aos Pataxós uma faixa exclusiva no Parque de Monte Pascoal. Situa-se na margem direita do córrego Cemitério, pouco acima de sua confluência com o Caraíva. Contava, em 1998, com 556 moradores. (ib)

Meio da Mata: desdobrada da anterior, da qual dista cerca de seis quilômetros, a leste, em 1987, situa-se na margem direita do rio Caraíva, pouco abaixo de sua confluência com o Cemitério. Meio da Mata tinha, em 1998, uma população de 162 habitantes. (ib)

Essas três aldeias ocupam um mesmo

território contínuo, designado pela Funai “Terra Indígena Barra Velha”, com 8.627 hectares, situada no extremo sul do município de Porto Seguro e junto, ou dentro (vide adiante), do Parque de Monte Pascoal.

Imbiriba: pequeno núcleo originado, já nos anos vinte (Furtado, 1986), por uma única família extensa, foi alimentado por novas levas de migrantes de Barra Velha após os episódios de 1951 e 1961. Deu origem ao povoado regional de Itaporanga, que lhe é vizinho. Tinha, em 1998, população de 99 índios (Furtado, 1986) e está próximo à margem direita do rio do Frade, a seis quilômetros da costa e cerca de cinco léguas ao norte de Barra Velha, município de Porto Seguro.

Aldeia Velha: é o núcleo Pataxó mais recentemente consolidado. Trata-se de um antigo assentamento indígena do qual as famílias residentes foram expulsas nos anos sessenta e setenta. Após algumas tentativas para reocupar o local, já nos anos noventa, que não lograram êxito, pela reação de um pretense proprietário, essas famílias conseguiram, finalmente, no início de 1998, fixarem-se no local, que passou a aglutinar várias outras famílias pataxós até então dispersas pelos núcleos urbanos costeiros do município de Porto Seguro (Arraial d’Ajuda, Trancoso, Caraíva etc.), reunindo, então, 199 habitantes (ANAI, 1998). Situa-se à margem esquerda do estuário do rio Buranhém, em frente à cidade de Porto Seguro e imediatamente a montante da povoação de Arraial d’Ajuda.

Coroa Vermelha: aldeia surgida em 1972 e, originalmente, totalmente orientada para a comercialização de artesanato, ainda hoje sua principal atividade; é o núcleo pataxó que mais cresce. Um levantamento feito em 1998 registrou uma po-

pulação de 1546 moradores (Espírito Santo, 1998), não incluído o contingente fluante de pataxós de outras aldeias – ou de nenhuma – que aí permanece, temporariamente, em especial nos meses de maior fluxo turístico. Está localizada junto ao sítio histórico da Coroa Vermelha, entre a praia e a pista da BR-367, oito quilômetros ao sul da sede do município de Santa Cruz Cabralia e quinze quilômetros ao norte de Porto Seguro. A Terra Indígena Coroa Vermelha compreende ainda uma gleba de mata a cerca de seis quilômetros a oeste da aldeia, na qual a comunidade desenvolve, desde 1972, atividades de coleta e, desde 1990, alguma agricultura.

Mata Medonha: foi implantada em 1951 em uma região até então completamente isolada, por uma família de refugiados de Barra Velha. Outros grupos familiares, também oriundos de Barra Velha, viriam a instalar-se aí já nos anos oitenta (Furtado, 1986), compondo uma população, em 1998, de 143 indivíduos (ANAI, 1998). Situa-se à margem esquerda do baixo curso do rio Santo Antônio, pouco mais de uma légua a montante do povoado homônimo e cerca de 12 km da embocadura do rio, na região norte do município de Santa Cruz Cabralia.

Águas Belas: consolidada na década de setenta por migrantes de Barra Velha, tinha população de 100 habitantes (ANAI, 1998) e está localizada no norte do município do Prado, a cerca de seis quilômetros do limite sul do Parque de Monte Pascoal e a cinco léguas da costa.

Corumbauzinho: ocupa a faixa entre a anterior e a margem direita do rio Corumbau, limite sul do Parque. Assistida pela Funai apenas a partir de 1998. Tinha, então, população de 120 indivíduos. (ANAI, 1998).

Trevo do Parque: outro núcleo surgido da necessidade de comercializar artesanato, ocupa uma estreita faixa doada por um fazendeiro, em 1988, junto ao entroncamento das rodovias BR-101 e BR-498, esta última a via de acesso à sede do Parque de Monte Pascoal e ao próprio monte. Conta com razoável população fluante e, em 1998, com 71 residentes em caráter permanente (ANAI, 1998). Está no município de Itamaraju, quinze quilômetros ao norte da sua sede.

Assim, havia, em 1998, uma população de quase quatro mil pataxós vivendo nas aldeias do extremo sul baiano, quase toda ela em uma faixa de cerca de trinta quilômetros de largura desde ao norte do rio Caí, no município do Prado, e ao longo de todo o litoral dos municípios de Porto Seguro e Santa Cruz Cabralia. Esses dados de população não incluem uma população dificilmente calculável de pataxós que vivem na região, fora das aldeias, ou mesmo fora da região, mas que mantêm contato regular e vínculos diversos com as aldeias e integram uma certa unidade social pataxó que extrapola os limites dos seus territórios.

O TERRITÓRIO INDÍGENA DO MONTE PASCOAL

Processo de regularização ou a formalização do esbulho

Como ficou dito, quando a Funai implantou sua administração tutelar sobre os Pataxós de Barra Velha, manteve intocada a questão da legitimidade de domínio sobre as terras então do Parque Nacional de Monte Pascoal, ou melhor, tratou de ignorá-la, investindo em um precário acordo com o então IBDF, para que os índios pudessem plantar nas “capoei-

ras” do Parque, o que, evidentemente, não foi suficiente nem para atender às demandas produtivas dos índios, nem para extinguir os já então crônicos conflitos entre estes e a guarda do IBDF. Apenas 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 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. Da parte dos Pataxós, contudo, tais estudos e negociações foram, muito legitimamente, percebidos como a oportunidade de recuperar o seu tradicional território, isto é, aquele que vinham ocupando por cem anos, da implantação da aldeia, em 1861, à do Parque, em 1961, e que, tanto na concepção e na memória dos índios quanto no que os estudos estavam a indicar, tinha limites muito bem definidos e facilmente reconhecíveis: os cursos dos rios Caraíva e seu afluente Cemitério, ao norte, e Corumbau e seu afluente Jibura, ao sul, a costa, a leste, e o Monte Pascoal, a oeste.

No contexto de tais negociações, evidenciava-se e ganhava relevo uma centenária disputa simbólica pela posse do próprio Monte Pascoal. Lembro-me que, acompanhando uma das sessões de discussão, em 1979, ouvi de um líder pataxó, quando se lhe expunha o “princípio” da partilha, acordado entre os órgãos federais, a afirmação de que “se é para dividir a área do Parque, então que se divida o monte também”, o que estava a demonstrar também a clareza de percepção do seu tradicional limite ocidental.

Logo ficaria claro que uma real reconstituição do território dos Pataxós que lhes permitisse retomar seus tradicionais processos produtivos, isto é, aqueles vigentes até 1961, implicaria subtrair ao Parque cerca de 16.000 a 18.000 dos seus 22.500 hectares, reduzindo-o a apenas as áreas imediatamente em torno e a oeste do Monte Pascoal, possibilidade explicitamente colocada como inaceitável pelo IBDF, tanto pela redução drástica da área sob sua administração, quanto pela perda da faixa costeira do Parque, valorizada pela presença do que seria o único ecossistema de manguezais associados à Mata Atlântica incluído em uma unidade de conservação ambiental no país.

Inviabilizada a “via negociada”, pelo menos no que dizia respeito à participação dos interessados diretos, a direção da Funai optou por afastar índios e pesquisadores da questão, chegando, em 1980, a um acordo com o IBDF, pelo qual este “cedia” à administração da Funai apenas o correspondente ao que seria a metade norte do tradicional território indígena, junto ao rio Caraíva, estendendo-se para oeste apenas até as proximidades da base do Monte Pascoal, uma área com a já referida extensão total de 8.627 hectares. À altura da costa, o IBDF preservava, assim, o

domínio dos ricos manguezais junto ao estuário do rio Corumbau, deixando livres à exploração indígena apenas os pobres brejos arenosos junto ao estuário do Caráiva.

A perda desses manguezais, até então sua quase única fonte de proteína animal, aliada à redução do que esperavam ver reconhecido como seu território, foi um dos principais pontos de descontentamento da maioria dos Pataxós de Barra Velha com relação ao “acordo”. Apesar disso, a área “cedida” foi rapidamente demarcada, ainda em 1980, e reconhecida pela Funai como “área indígena”, através da Portaria 1393/E, de 1º de setembro de 1982.

A área assim “identificada” seria, em seguida, submetida à apreciação do Grupo de Trabalho Interministerial criado pelo Decreto 94.945/87 que, em sua Resolução 02, de 20 de julho de 1988, resolveu “reconhecer” a área como “de posse imemorial indígena”, recomendando sua regularização com a designação “Colônia Indígena Barra Velha”. Por fim, a área seria homologada pelo Decreto 396 (24/12/91), da Presidência da República.

Deve-se sublinhar aqui que todos os instrumentos administrativos referidos acima não se baseiam em nenhum estudo ou parecer técnico – e que, via de regra, incluiriam um “laudo antropológico” – que respalde os limites adotados, conforme determinado em toda a legislação referente à matéria, em suas diversas fases, tendo-se orientado apenas pelo precário e legalmente insustentável “acordo” firmado entre a Funai e o IBDF em 1980. Tal circunstância ficou, de resto, claramente demonstrada em “Informação Técnica” do Ministério da Reforma e Desenvolvimento Agrários (Mirad), por Simonian (1986), antropóloga e assessora desse Ministério. Tal informação, contudo, não se-

ria tomada em conta – nem contestada, diga-se – pelo Grupo de Trabalho Interministerial, do qual o Mirad era membro, quando da sua supracitada Resolução. Outro membro discordante do Grupo, o Instituto de Terras da Bahia (Interba), recusou-se, na pessoa do seu Presidente, Eduardo Almeida, a firmar a dita Resolução.

Por outro lado, o Decreto de homologação, embora mencione, em sua descrição de limites, o Parque Nacional de Monte Pascoal como confrontante da Terra Indígena, não faz qualquer referência a eventuais alterações nos limites originais deste, para deles excluir a dita Terra. Isso configura, de fato, do ponto de vista legal, uma situação de superposição de territórios da União, já que a área em questão permanece, formalmente, integrante do Parque, uma vez que o decreto presidencial que o delimitou não pode estar revogado pelo mero “termo de acordo” de 1980 entre IBDF e Funai.

Em 1997, atendendo a questionamento do Ministério Público Federal através da Procuradoria da República, a Funai reconheceu, por fim, em Informação Técnica de seu Departamento de Identificação e Delimitação de Terras (Santos, 1997), as irregularidades administrativas e técnicas havidas no processo de definição e regularização da Terra Indígena Barra Velha, bem como a legitimidade do pleito dos Pataxós pelo direito ao seu tradicional território.

Em seguida, a Procuradoria da República em Ilhéus dirigiu, em junho de 1999, recomendação legal para que a Funai “promova (...), em regime de urgência, os estudos de identificação e delimitação da Terra Indígena Barra Velha, para fins de revisão dos seus atuais limites e da sua demarcação e regularização conforme dis-

posto no Artigo 231 da Constituição Federal". (Leão Jr., 1999)

Enfim, a Funai, através de sua Portaria 685, de 18 de agosto de 1999 (publicada no Diário Oficial da União a 20/08), resolveu "constituir Grupo Técnico para realizar estudos de (...) revisão de limites da Terra Indígena Barra Velha". (Lacerda, 1999)

AS COMUNIDADES PATAXÓS DO MONTE PASCOAL HOJE

Se discorri um tanto longamente sobre a história do tradicional território dos Pataxós da aldeia de Barra Velha e da sua expropriação pela União sob a forma do Parque Nacional de Monte Pascoal, é que tais dados me parecem imprescindíveis a uma boa compreensão da sua atual cena socioeconômica, marcada por uma quase total falência dos processos produtivos indígenas tradicionais – o que tem gerado uma situação de miséria e de dependência – e pela permanência de conflitos com os prepostos regionais do Ibama, aparentemente insolúveis no atual quadro institucional e administrativo.

Após o "acordo" de 1980 e a demarcação de 1981, que "transferiram" aos Pataxós de Barra Velha a fatia de 8.627 hectares desmembrados do Parque, parte da comunidade, sob a liderança do grupo familiar de Firmo e Manuel Santana, decidiu retomar o trabalho numa localidade onde anteriormente mantinham roçados, agora situada no extremo oeste da área "cedida", para aí deslocando-se e dando origem, à margem direita do córrego Cemitério, à nova aldeia de Boca da Mata.

A implantação da nova aldeia propiciou também o retorno de famílias pataxós dispersas há algumas décadas antes,

fazendo com que a nova comunidade logo contasse com uma população de algumas centenas de indivíduos. As condições de produção não eram, contudo, de modo algum semelhantes àquelas vividas pelos Pataxós no passado.

Em primeiro lugar, a "partilha" do Parque deixou aos índios, no local, apenas os terrenos de encosta entre os contrafortes do Monte Pascoal e o estreito vale do Cemitério e do Caraíva, subtraindo-lhes os terrenos planos, mais propícios à agricultura tradicional, mantidos no interior do Parque.

Em segundo lugar, a economia regional vivia ainda o auge da exploração predatória de madeira que a atingira desde os anos sessenta e os Pataxós de Boca da Mata, que implantaram sua nova aldeia sem nenhum apoio governamental, necessitavam de capital para tanto e para a retomada de suas atividades produtivas, para o que, evidentemente, lançaram mão do mercado madeireiro que, de resto, já os assediava desde a notícia do "acordo" Funai-IBDF.

Totalmente retirada a cobertura de mata da encosta de Boca da Mata, foi aí implantada uma agricultura em moldes técnicos tradicionais mas intensiva, pela própria escassez de terras e pela presença, antes irrisória, de um mercado consumidor regional. Desse modo, sem assessoria técnica que permitisse aos Pataxós uma possível melhor adequação produtiva às novas condições e inviabilizados os recursos tradicionais de conservação e revitalização de solos pela rotatividade e presença da mata, os terrenos de encosta da Boca da Mata, tendo ainda que suportar um incremento populacional acelerado, muito previsivelmente se exauriram em cerca de cinco anos.

Assim, entre 1986 e 1987, os Pataxós

abriram uma nova frente de ocupação intensiva, cerca de uma légua a leste da anterior e em condições em tudo semelhantes àquela. Nessa localidade, onde se consolidou uma terceira aldeia, a de Meio da Mata, as condições de produção parecem ser análogas às da Boca da Mata. Em ambas, os índios se queixam de que os terrenos “só dão mandioca e abacaxi” e dependem do fornecimento, sempre irregular, por parte de órgãos governamentais, de caros insumos que possibilitem a tentativa de outros cultivos. Enquanto isso, a população que permaneceu em Barra Velha manteve o cultivo nos antigos roçados mais próximos à aldeia que, na verdade, apenas no período crítico dos anos sessenta, deixaram de ser explorados mais regularmente (Carvalho, 1977). Aí, os terrenos, mais próximos à praia, são, contudo, consideravelmente mais pobres que os da mata que domina o alto do tabuleiro que principia a oeste da aldeia e se estende pelo interior do Parque até a base do Monte Pascoal.

Logo após o “acordo” de 1980, os conflitos entre os Pataxós de Barra Velha e prepostos do IBDF, longe de cessarem, intensificaram-se, tendo por objeto, principalmente, a utilização dos manguezais ao sul da aldeia que, como dito, foram mantidos fora do território indígena. Em seguida à demarcação de 1980, o IBDF chegou a instalar um posto de vigilância sobre o limite estabelecido, entre a aldeia e o manguezal, que teria também a função de controlar o acesso de “outros estranhos” pelo lado da praia. Por diversas vezes, desde então, os Pataxós expulsaram daí o encarregado da vigilância, terminando por destruir a guarita. Nos últimos anos, o Ibama local parece conformado à inviabilidade desse posto de vigilância, que permanece abandonado, e os Pataxós de Barra Velha,

como sempre fizeram há pelo menos mais de cem anos, continuam coletando, para sua subsistência, os crustáceos e moluscos do mangue, ainda muito importantes em sua dieta, em geral pobre em proteína animal.

Muito mais preocupante, do ponto de vista ambiental, que a ação indígena sobre o manguezal, é a que vem sendo feita a partir do povoado de Corumbau, imediatamente ao sul do mesmo, onde se tem implantado uma promissora infra-estrutura hoteleira, com um crescente afluxo de turistas na alta estação. A presença de um voraz mercado consumidor tem estimulado a coleta comercial que, esta sim, pode comprometer seriamente a preservação da vida no manguezal do Parque Nacional.

Os problemas mais sérios dos Pataxós do Monte Pascoal com o Ibama, contudo, envolvem mais diretamente as comunidades de Boca da Mata e Meio da Mata, alvos de seguidas acusações – de resto, nunca comprovadas – por parte da administração local do órgão, de intermediarem a retirada de madeira do Parque.

Nos últimos anos, o Ibama alardeou pela imprensa regional (“A Tarde”, de 12/10/93 e 15/04/94) ter flagrado índios retirando madeira do Parque. A leitura atenta desse noticiário revela, entretanto, que a apreensão recolheu, basicamente, peças da matéria-prima que os Pataxós costumam utilizar na confecção de artesanato – pequenos troncos de arruda – e não madeiras de interesse das serrarias locais que, como é sabido, também “desaparecem” do Parque.

Da parte dos Pataxós, que evidentemente negam qualquer envolvimento com o roubo de madeira do Parque por empresas madeireiras, a coleta de matéria-prima para artesanato é assumida e

justificada por estarem lançando mão dos recursos naturais do seu tradicional território que, como vimos, consideram usurpado pelo órgão ambiental.

Nas atuais condições de vida dos Pataxós, a comercialização de artesanato, ainda que dependente de consumidores sazonais, aparece como uma indispensável via de acesso ao mercado, mesmo para os índios das comunidades do Monte Pascoal que, distantes dos principais pontos de comércio, têm que se submeter a intermediários ou se ausentar dos seus locais de moradia na alta estação, com prejuízos para o trabalho agrícola.

Nesse contexto, o possível esgotamento de suas fontes de matéria-prima naturalmente não interessa aos Pataxós e, claramente, seria melhor tratada no âmbito do planejamento econômico-social que no das penalidades legais.

As disputas entre pataxós e prepostos florestais parecem, porém, encontrar suas razões políticas, e mesmo emocionais, mais profundas, no próprio contexto em que se deu a criação do Parque de Monte Pascoal e mesmo nas rivalidades étnicas que opõem aos Pataxós segmentos da população regional, no interior da qual, de resto, são recrutados aqueles prepostos. Para alguns deles, a demarcação de uma área indígena e a implantação das aldeias de Boca da Mata e Meio da Mata são vistas como “mutilações” do “seu” Parque.

Por outro lado, sob a ótica dos índios, a impiedosa campanha difamatória de que são alvo se explicaria por serem eles a “arraia miúda” dentre os que se valem indevidamente dos recursos do Parque, portanto, os únicos que não dão propina aos servidores do Ibama, tornando-se assim objeto das acusações daqueles que estariam, desse modo, apenas acobertando a própria corrupção.

Apenas em 1993, durante uma reunião de lideranças indígenas em Salvador, os Pataxós de Monte Pascoal ousaram, diante da imprensa (“A Tarde”, 17/11/93) e de Procuradores da República na Bahia, enunciar formalmente tais denúncias, o que gerou a imediata determinação, por parte do Ministério Público, de instauração de inquérito policial. Independentemente, porém, da difícil comprovação dos fatos denunciados, tal atitude parece demonstrar que, se os Pataxós vêm sendo vítimas da imputação de estereótipos negativos disseminados na consciência regional, eles parecem ter percebido que servidores públicos não são nem um pouco imunes à imputação de tal tipo de estereótipo e, mais do que isto, que podem contar hoje com sérias disposições a seu respeito por parte de autoridades encarregadas da salvaguarda dos seus direitos.

De qualquer modo, o cerne da questão, no que interessa aos índios, reside na busca de alternativas para sua auto-sustentação, claramente inviável nas atuais condições. Até 1995, organismos diversos se interessaram, embora apenas tangencialmente, pela questão, acenando sempre com a possibilidade de proposição de “projetos de desenvolvimento”, em geral envolvendo a adoção de cultivos comerciais – seringueira, por exemplo. Dentre tais organismos, o Interba, em 1988-1989, a Fundação Mata Virgem, em 1991, e a própria Funai, em 1992-1993. Mais vagamente, em 1994, também as diversas organizações ambientalistas preocupadas com a situação do extremo sul baiano, lideradas pelo Greenpeace, o meta-privado projeto do “Quadrilátero do Descobrimento” e a “Petrobrás”, empresa que firmou, naquele ano, convênio com o Ibama para preservação do Parque de Monte Pascoal. Infelizmente, nenhuma dessas disposi-

ções passou de “conversas preliminares” ou de “esboços de projetos”. Algumas delas consideravam claramente a inviabilidade econômica dos Pataxós sobre sua atual base territorial e propunham, como alternativa, a compra, pela União, de novas terras ao norte do Parque e da atual Terra Indígena, ao longo da margem esquerda do Caraíva. Assim se evitaria, talvez em definitivo, a incômoda questão da legitimidade de domínio sobre as terras entre o Caraíva e o Corumbau, onde hoje se espremem o Parque Nacional e a Terra Indígena Barra Velha.

Na mesma ocasião em que dirigiram suas denúncias de corrupção, os Pataxós, que sempre reclamaram solitariamente contra a usurpação do seu tradicional território – à espera de uma improvável maior atenção formal do órgão indigenista ao caso –, pela primeira vez manifestaram, informalmente, diante da Procuradoria da República, o desejo de que a questão seja considerada judiciosamente por quem de direito. É incompreensível para os Pataxós que todos os seus antigos vizinhos tenham enriquecido impunemente com a devastação das matas ao redor do Parque Nacional e que apenas eles, privados do devido uso do seu tradicional território, aquele que foi explorado e conservado por seus pais e avós até 1961, sejam hoje execrados como “inimigos da natureza”.

A devastação da Mata Atlântica em todo o extremo sul nos últimos trinta anos transformou o inadequado Parque Nacional de Monte Pascoal num precioso reduto de conservação do ecossistema na região; contudo, a situação pataxó e sua própria inconformação demonstram que a questão da sua ilegitimidade não poderá ser indefinidamente omitida ou escamoteada.

Apenas a partir de 1997, quando um

seminário promovido por organizações não-governamentais em Itamaraju colocou, pela primeira vez, frente a frente, para um diálogo formal, representantes pataxós e a direção do Parque Nacional, pôde-se identificar alguma disposição da autoridade ambiental do governo federal no sentido de tratar, de um outro modo que não o da pura e ineficaz repressão, a relação entre os Pataxós e a fatia do tradicional território destes ora sob sua administração. Tal disposição tem se manifestado sob a forma de propostas que variam desde a do simples engajamento de alguns índios no serviço do Ibama, como “fiscais” do Parque, até proposições, ainda muito pouco elaboradas, que acenam com o apoio do Ministério do Meio Ambiente a projetos de “desenvolvimento sustentável” nas atuais áreas de ocupação indígena no entorno do Parque.

Enquanto isso intensifica-se, desde 1997, entre os Pataxós, a mobilização em torno da reconquista de seu território tradicional, agora fortalecida pela crescente organização social e política do grupo, à medida que se consolidam as novas comunidades de após diáspora, e pela também crescente visibilidade, no cenário político nacional, dos grandes problemas sociais e ambientais na chamada “costa do descobrimento”, ao aproximar-se o quinto centenário do evento histórico, no ano 2000. Nesse novo contexto, em que a ineficácia do aparelho de estado na garantia de uma real preservação do patrimônio de Mata Atlântica no interior do Parque já é plenamente patente, preocupando ambientalistas e outros segmentos organizados da sociedade nacional, os Pataxós incorporam ao seu pleito pelo direito territorial um discurso conservacionista, tornando claro que somente eles poderão efetivamente proteger a “sua” mata.

Acompanhando-me em uma recente visita à aldeia de Corumbauzinho, um importante líder pataxó de Barra Velha teve oportunidade de examinar o flanco sul da faixa sob domínio do Parque, junto ao rio Corumbau – uma área que lhes é pouco acessível a partir das três aldeias no vale do Caraíva –, constatando a visível devastação provocada pela ação ilegal de madeireiros que encontram aí o flanco mais vulnerável da reserva de mata. Ele comentou:

Olhe só para isto! Veja o que eles estão fazendo com a mata! Está tudo brocado! Ou a gente [os Pataxós] toma logo conta disto [da área do Parque] ou eles [o Ibama] vão acabar deixando destruírem tudo! (Joel Brás, Corumbauzinho, 14/12/98; em Sampaio, 1999)

Na proposição dos líderes pataxós, a área ora sob domínio formal do Parque, uma vez devidamente regularizada como Terra Indígena, será gerida como um “Parque Indígena”, conceito que resgatam do disposto no Estatuto do Índio, Lei 6.001, de 1973, e consoante o já recomendado na referida Informação Técnica de Simonian (1986). Pela alternativa indígena, a garantia de seus inquestionáveis direitos à posse e usufruto exclusivos do seu território de ocupação tradicional se faria acompanhar, com apoio de instituições governamentais e não-governamentais, de medidas efetivas para a garantia da preservação da Mata Atlântica no Monte Pascoal e para a recuperação econômica de suas aldeias, com base nos projetos de “desenvolvimento sustentável” propostos, que se dispõem a discutir e implementar.

Em 19 de agosto de 1999, dia seguinte ao da assinatura da citada Portaria 685 da Funai, que possibilita a redefinição dos

atuais limites da Terra Indígena Barra Velha, iniciando, formalmente, o processo administrativo para a regularização de todo o território tradicionalmente ocupado pelos Pataxós no Monte Pascoal, os índios, em centenas de pessoas, homens, mulheres, velhos e crianças de todas as suas dez aldeias e de três das aldeias dos Pataxós Hãhãhã no sul do Estado, ocuparam a sede do Ibama no Parque Nacional, daí removendo, pacificamente, seus quatro escassos funcionários e assumindo o controle da área, que passaram a denominar “Terra Pataxó do Monte Pascoal”.

Em comunicado emitido em seguida, a 27 de agosto, pelos seus caciques, os Pataxós fornecem à nação brasileira a indicação precisa, sintetizada em três pontos exemplares, do quanto cabe a esta compreender e fazer, no caso, em resgate de sua própria dignidade:

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, indigenistas e setores do governo verdadeiramente dispostos a nos ajudar, na preservação do meio ambiente e na auto-sustentação do povo Pataxó. (Pataxó et al, 1999)

Referências bibliográficas

- AGOSTINHO, Pedro. Bases para o estabelecimento da reserva Pataxó. **Revista de Antropologia**, São Paulo, n. 23, p. 19-29, 1980.
- AGOSTINHO, Pedro. Condicionamentos ecológicos e interétnicos da localização dos Pataxó da Barra Velha, Bahia. In: AGOSTINHO, Pedro (Org.). **O índio na Bahia**. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia, 1988.
- AIRES DO CASAL, Manuel. **Corografia brasílica ou relação histórico-geográfica do reino do Brasil**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.
- ASSOCIAÇÃO NACIONAL DE AÇÃO INDIGENISTA. **Diagnóstico da situação escolar indígena Pataxó**. Salvador: ANAI, 1998. (em preparo)
- CARVALHO, Maria R. G. de, SAMPAIO, José A. L. **Parecer sobre o estatuto histórico e legal dos territórios pataxó no extremo sul da Bahia**. Salvador, UFBA, 1992.
- CARVALHO, Maria R. G. de. **Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico**. Salvador: UFBA. Salvador, 1977. (Dissertação, Mestrado)
- DAVIS, Shelton. **Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.
- ESPÍRITO SANTO, Marco A. **Diagnóstico socioeconômico da comunidade pataxó da Coroa Vermelha**. Brasília: Funai, 1998.
- FURTADO, Rosane C. **Memorando 006/DID/SAF: (Proc. Funai/BSB/0673/86)**. Brasília: Funai, 1986.
- LEÃO JR., José. **OF/PRM/IOS/BA n. 420**, de 14 de junho. Ilhéus, 1999.
- LEITE, Serafim. **História da Companhia de Jesus no Brasil**. Rio de Janeiro: INL. 1941-1945. 5 v.
- MASCARENHAS, Márcio. F. M. **O patrimônio dos índios: pré-emergência étnica entre os caboclos de Vale Verde**. Salvador: UFBA, 1998.
- MÉTRAUX, Alfred. Les migrations historiques des Tupi-Guarani. **Journal de la Société des Américanistes**, Paris, n. 19, 1933.
- NÓBREGA, Manuel de. **Cartas do Brasil: 1549-1570**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1988.
- PARÁISO, Maria H. B. **Amixocori, Pataxó, Monoxó, Kumanaxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakalí, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação? uma proposta de reflexão**. Caxambu: ANPOCS, 1992.
- PATAXÓ, Alfredo S. et al. **Carta do Monte Pascoal (27/08/99)**. Porto Seguro, 1999.
- RIBEIRO, Darcy. **Os índios e a civilização**. Petrópolis: Vozes, 1970.
- SAMPAIO, José A. L. **Estudo de impacto ambiental do projeto "Memorial do Encontro", Coroa Vermelha, Santa Cruz Cabrália, Bahia (Meio Antrópico: Comunidades Indígenas)**. Brasília, Simbios, 1999.
- SANTOS, Carlos A. B. P. dos. **Informação n. 15/DID – Ass.: Terra Indígena Barra Velha**. Brasília: Funai, 1997.
- SIMONIAN, Lígia. **A proposta de demarcação da Terra Indígena Barra Velha ou o que se pode chamar uma proposta indecorosa (MIRAD, Informação Técnica 11/86)**. Brasília, 1986.
- URBAN, Greg. A história da cultura brasileira segundo as línguas nativas. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (Org.). **História dos índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- VAZ DE CAMINHA, Pero. **Carta a El-Rei Dom Manuel sobre o achamento do Brasil**. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1974.
- WIED-NEUWIED, Maximiliano, Príncipe de. **Viagem ao Brasil**. São Paulo: Melhoramentos, 1958.

ASPECTOS DO PROCESSO DE CONTATO ENTRE COLONIZADORES E GRUPOS INDÍGENAS NO NORTE DE MINAS GERAIS – REGIÃO DO VALE DO RIO PERUAÇU*

*Alenice Motta Baeta***

RESUMO

O artigo visa a elucidar alguns aspectos do processo de contato entre os primeiros colonizadores do Médio Vale do São Francisco com os grupos indígenas que ali habitavam ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, focalizando em especial a região norte do Estado de Minas Gerais, que abrange os municípios de Januária, Itacarambi e São João das Missões.

Palavras-chave: Ocupação territorial; Colonização.

As primeiras expedições portuguesas na região do Médio São Francisco ocorreram ainda na segunda metade do século XVI, incentivadas pela coroa portuguesa por intermédio da recente instituição do governo geral que visava, dentre outros fins, a organizar a administração das capitanias e a estabelecer comunicação entre as mesmas. O objetivo principal era descobrir minas de metais e pedras preciosas, garantindo também a posse territorial de terras desconhe-

cidas no interior, que se encontravam “infestadas de silvícolas”.

Em 1554, foi organizada uma entrada sob o comando de Francisco Bruzza de Espinosa, que tinha por objetivo percorrer territórios no vale do rio São Francisco. Na qualidade de capelão e missionário dessa entrada, foi designado o padre jesuíta João Aspícueta Navarro, que percorreu 350 léguas por regiões interioranas correspondentes, hoje, ao sul do Estado da Bahia e norte do Estado de Minas Gerais.

* Este texto compôs o “Laudo Técnico Arqueológico sobre o Vale do Rio Peruaçu” realizado para o Ministério Público-PRMG/FIAT Automóveis, julho de 1999. (Prous, A; Moura, M. T. & Baeta, A.)

**Arqueóloga e historiadora. Diretora do Setor Indígena do CEDEFES – Centro de Documentação Eloi Ferreira da Silva.

Em seu relato dessa viagem, datado de 1555, Aspicuelta descreve o percurso, bem como a resistência dos indígenas que habitavam o vale do São Francisco nas proximidades da barra do rio Verde em realizar contato com a comitiva:

No outro dia nos fomos e passamos muitos desapovoados especialmente um de vinte e três jornadas por entre uns índios que chamavam tapuyas, que é uma geração de índios bestiaes e feros; por que andam pelos bosques como mandadas de veados, nós, com os cabelos compridos como mulheres: a sua fala é mui bárbara e elles mui carniceiros; trazem flechas ervadas e dão cabo de um homem num momento. Para passar por entre elles juntamos muitos dos que estão em paz conosco, e passamos com espias adiante com grande perigo. Um índio que vinha conosco e era para muito, passou adiante um tiro de besta dos brancos e de súbito veio uma manada dos tapuyas, que despedaçando-o o levaram em quartos... Neste ermo passamos uma serra mui grande que corre do norte para o meio dia e nella, achamos rochas mui altas de pedra mármore. Desta serra, nascem muitos rios caudais: dois delles passamos que vão sair ao mar entre Porto Seguro e Ilhéus; chama-se um Rio Grande,¹ e outro Rio das Orinas.² Daqui fomos dar com uma nação de gentios que se chama "Catiguçu". Daqui partimos e fomos até um rio mui caudal por nome "Pará", que segundo os índios nos informaram é o rio de São Francisco e é mui largo. Da parte donde estavam são os índios que deixei; da outra se chama Tamoyos, inimigos deles; e por todas as outras partes Tapuyas. (Navarro apud José, 1965, p. 48)

Esse relato transmite informações importantes, embora genéricas, sobre a ocupação indígena, ainda no século XVI, de grupos atribuídos aos troncos lingüísticos

Macro-Jê (os Tapuyos) e Tupi-Guarani (os Tamoyos) na região norte de Minas, às margens do rio São Francisco.³

Contudo, a primeira tentativa de colonização do norte mineiro ocorreu somente a partir da segunda metade do século XVII, quando a metrópole decidiu doar grandes porções territoriais das capitânicas a determinadas famílias, "cujos chefes são elevados à condição de potentados; representavam a força do rei no sertão sem lei, sem policiamento e sem outra autoridade". (Braz, 1977, p. 39)

Em 1663, foi doado a Antônio Guedes de Brito o vasto território de 160 léguas ao longo da margem direita do rio São Francisco, delimitado ao norte pelo Morro do Chapéu, nascentes do rio Salitre e Jacaré, e, ao sul, pelas nascentes do rio das Velhas. Foi fundado o morgado denominado "Casa da Ponte". Posteriormente, Guedes de Brito recebeu a patente de Mestre de Campo e Regente do São Francisco, possuindo um séquito de 200 homens, que pretendia estabelecer a "ordem" e implantar currais de gado e povoados nos sertões baianos e mineiros. (Braz, 1977, p. 39)

Naquele momento, a margem esquerda do São Francisco (onde se situam atualmente os municípios de Januária e Itacarambi) era parcialmente ocupada por indígenas, porém a colonização da margem oposta acarretou-lhe reflexos diretos, ocasionando migração de outros grupos indígenas, quilombolas, bandidos, dentre outros.⁴

¹ Atualmente, a designação deste rio é Jequitinhonha.

² Atualmente, a designação deste rio é Pardo.

³ O Padre Aspicuelta de Navarro também cita em seu relato a presença de uma aldeia indígena entre as barras dos rios Mangaí e Pandeiros, atual região de Januária. (Vasconcelos, 1948, p.11)

⁴ A margem esquerda do São Francisco, até a descoberta de ouro em Paracatu, foi alvo de disputas de fronteiras políticas incessantes entre a Capitania de São Paulo e das Minas Gerais (posteriormente Capitania das Minas Gerais) e a Capitania de Pernambuco. Segundo Vasconcelos, "a Capitania de Pernambuco a esse tempo estendia-se do mar, até as margens ainda brumosas do nosso Paracatu, ocupando os territórios todos à esquerda do rio São Francisco". (Braz, 1977, p. 29)

Com o falecimento do potentado Guedes de Brito, na última década do século XVII, essa sesmaria e outras propriedades foram herdadas por sua única filha, Maria Isabel Guedes de Brito, que constituiu como seu procurador o Capitão-mor e Mestre de Campo, Manuel Nunes Viana, grande perseguidor de índios. Posteriormente, a neta de Guedes de Brito consorciou-se a um marquês, Saldanha de Melo e Gama, unindo a sua fortuna a um título de nobreza. (Pires, 1979, p. 57)

Com o incremento da exploração aurífera nas regiões de Vila Rica, Sabarabuçu e Diamantina, aumentam as rotas de contrabando no norte e noroeste mineiro.

Mas a maior preocupação do Governo-geral se voltava agora para a situação do baixo São Francisco. Além dos índios rebelados, estava lá nas Alagoas aquele espantoso dos Palmares, o célebre quilombo onde os negros fugidos, por amor à liberdade, lutaram 72 anos derrotando as mais poderosas expedições. (Braz, 1977, p. 41)

Preocupado com a insegurança dos sertões no norte, o Arcebispo do Brasil, que havia assumido o Governo Geral em substituição a Matias da Cunha, autorizou o Mestre de Campo Matias Cardoso de Almeida, por intermédio do Cel. João Amaro Maciel Parente, a organizar uma campanha de exploração e ocupação desses territórios.

Levou a garantia de que poderiam ser escravizados os índios aprisionados em combate, incentivo poderosíssimo naqueles tempos em que a venda de escravos era um dos maiores negócios. (Braz, 1977, p. 41)

A partir de 1690, Matias Cardoso des-

ce o São Francisco com um exército de 600 homens. Na confluência com o rio Verde, funda um arraial, onde foram encontrados índigenas denominados Caiapós (Braz, 1977; Vasconcelos, 1974). Posteriormente, alguns desses grupos receberam a designação de Chacriabás ou Xicriabás.⁵ (Saint-Hilaire, 1975, p. 340)

Segundo Saint-Hilaire (1975), Matias Cardoso e Manuel Toledo, ao se depararem com grupos de Xicriabás,

fizeram-lhes a princípio guerra; em seguida, porém, trataram com eles e firmaram pazes. O Rei concedeu aos dois primos a posse de uma e outra margem do rio São Francisco em toda a extensão que pudessem percorrer num dia, embarcando-se no rio (...)

Com a patente de Tenente-General, Matias Cardoso, juntamente com João Amaro Maciel Parente, Antônio Gonçalves Figueira, Januário Cardoso (seu filho) e outros, chegou a estender os seus domínios até o Ceará, tendo destruído Caiapós às margens do rio Jaguaribe. (Vasconcelos, 1974, p. 29-30; Braz, 1977, p. 42)

A partir de então, intensifica-se o escoamento de mercadorias pelo São Francisco, interligando os centros auríferos à então capital da colônia. Nesse momento, o principal objetivo era abrir fazendas de gado e escravizar os índigenas, visando ao trabalho compulsório nas propriedades rurais, bem como na construção de arraiais.⁶

Antônio Gonçalves Figueira, tendo feito mais de 700 prisioneiros nessa verdadeira guerra de caça e extermínio aos índigenas, avança seus domínios para as bandas do rio Pardo, implantando, possível-

⁵ Saint-Hilaire, em **Viagem às nascentes do rio São Francisco**, também cita a presença de índios Chacriabás na povoação de Sant'Ana, nas proximidades da bela cascata de Furnas, oeste mineiro.

⁶ Segundo Santos, que se baseou em Pizarro (1909, p. 603) e Vasconcelos (op. cit.), "a mão-de-obra indígena seria também utilizada na edificação de Morrinhos e na construção de uma igreja sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição...". (1997, p. 19)

mente, o primeiro engenho de cana que houve no sertão.

Neste lugar era um dos proprietários mais prejudicados pela correria dos índios do rio Pardo e, por isso, tratou de organizar uma expedição legal com provisões do vice-rei e partiu à frente de seu corpo de armas, protestando debelar os selvagens e dar sossego ao país. (...) Enchendo-se de terror, os selvagens fugiram em debanda para as matas do Jequitinhonha e dali se destacaram os aimorés, que se espalharam pela serra do mar e plagas do rio Doce.⁷ (Vasconcelos, 1948, p. 54-55)

Posteriormente, Figueira ocupa território na Serra de Jaíba, no Rio Verde e Gorotuba, fundando ainda, na região do São Francisco, as fazendas Itaí, Olhos d'água e Montes Claros. (Vasconcelos, 1948, p. 55)

Após a morte de Matias Cardoso de Almeida, seu filho assume a chefia de sua poderosa família, herdando também a incumbência de continuar o projeto "colonizador" dessa região. Fixou o posto de comando em Morrinhos (núcleo pertencente ao município de Matias Cardoso).

(...) Convém recordar que o antigo arraial de Matias Cardoso já estava em decadência e em má posição, sujeito às enchentes. Procurou transferir a sede para um sítio a pouca distância mas, verificando que este também ficava em má posição em relação ao rio, resolveu construir o seu próprio arraial na encosta de três colinas (...). (Braz, 1977, p. 45)

Segundo Vasconcelos (1948, p. 39), os melhores trechos do rio São Francisco ainda estavam, naquela ocasião, ocupados

por aldeias de índios Caiapós,⁸ sendo as principais: a das Guaíbas e a de Tapiraçaba (localidade onde atualmente se situa o município de Januária). Januário Cardoso, com o apoio de outros bandeirantes e aventureiros, planeja o ataque a essas duas aldeias, tendo sido confiada a Manoel Pires Maciel, fugitivo das justiças do norte, a responsabilidade de destruí-las. Também é citada por esse autor a existência, nessa região, de tribos denominadas "mansuetas". Segundo Santos (1997, p. 220), um dos significados da palavra "mansueto" (latim *mansuetus*) é "domesticado", podendo se tratar, na verdade, de grupos "mansos" que tenham tido um maior contato com os colonizadores do que os demais.

As aldeias mansuetas já se achavam convertidas sem grande esforço, e com a boa vontade dos índios, que viram nos senhores o poder de conservá-los em paz e segurança. O mesmo, porém, não se conseguiu, do gentio caiapó, que mais sobressaltava em pontos culminantes a livre navegação do rio. (Santos, 1977, p. 220)

A aldeia dos Guaíbas, localizada em uma ilha, foi atacada de forma estratégica, massacrando-se os seus habitantes. Na margem ocidental desse local, foi fundado um arraial denominado Santo Antônio da Manga, posteriormente São Romão. Algum tempo depois, atacaram a aldeia de Tapiraçaba, ateando fogo nas ocaras,⁹ assassinando o cacique e inúmeras pessoas. Alguns indígenas conseguiram fugir para as serras, *canyons* e abrigos rochosos da região, locais estratégicos de

⁷ Naquela época, a região leste da capitania foi considerada "área proibida" (contígua à área de mineração, visando a conter o contrabando) pela coroa portuguesa. Muitos grupos indígenas fugiram para essas matas ainda pouco invadidas pelos colonizadores.

⁸ Vasconcelos (1948, p. 39) cita também a existência de grupos goiá, que ele denominou de "boa raça" e "benévola" nas regiões adjacentes ao rio das Velhas.

⁹ Segundo Vasconcelos (1948, p. 46), *ocara* era a designação das moradias dos índios daquela aldeia; *ocara-ocara* era a residência do cacique: "casa das casas ou casa grande".

defesa em períodos de confronto étnico e resistência, visando sobretudo à sua sobrevivência física. Para Januário e seus homens,

era preciso criar um povoado novo; mas, neste caso, fundá-lo em sítio mais conveniente e pouco distante da extinta aldeia, em local menos exposto às inundações, e portanto mais salubre. O local escolhido foi uma légua acima, em terra mais enxuta, quase no sopé da serra (...). (Vasconcelos, 1948, p. 49)

Esse arraial foi denominado Nossa Senhora do Amparo, posteriormente Brejo do Salgado, “derivado da qualidade da água e pântanos que até hoje são salobros”. (**Revista do Arquivo Público Mineiro**, 1906, p. 378)

Nas adjacências desse arraial foram abertas outras localidades, arraiais e fazendas, dentre os quais Pedras de Baixo, Arraial do Meio, Japoré, Retiro, Mocambo, Agreste, Jacaré, posteriormente Itacarambi,¹⁰ Capão do Cleto, Sobradinho, Tabua.

Dada a existência de indígenas ainda “ferozes” na região, o Bispo de Pernambuco enviou para Manga do Armador o Padre Antônio Mendes Santiago, provavelmente para fundar a Missão do Sr. São João do Riacho do Itacarambi (Santos, 1997, p. 23). Posteriormente, essa missão ficou conhecida como São João das Missões.

De fato, em contraste com o que ocorreu ao longo do sub-médio e baixo São Francisco, não há registros de que ordens religiosas tenham atuado no alto-médio curso deste rio. Região fronteira das capitânicas do norte com a recém-criada Capitania de Minas e São Paulo, provavelmente não teria sido atingida pelo movimento de expansão das Ordens devido à sua longínqua localização, relativamente aos centros propulsores do norte e sul. Daí a significativa ausência de missões de índios na região, em que

sobressai a Missão de São João dos Índios. (Santos, 1997, p. 23)

Em 1728, Januário Cardoso doa terra aos índios já aldeados, incentivando os que ainda estivessem nas fazendas das adjacências a se recolherem nesse território. Ainda segundo Santos (1997, p. 23), o ato de doação deve ser compreendido como um procedimento referendador da autoridade local imposta aos índios, produto de um compromisso com o poder eclesiástico. Contudo, não se sabe precisar as etnias que ali foram agrupadas, dada a inexistência de registros ou fontes etnográficas sobre esse aldeamento nos seus primórdios.

As fazendas abertas nessa região dedicavam-se quase que exclusivamente à atividade agropastoril, engordando o gado proveniente principalmente do Maranhão e Pernambuco, inaugurando em Minas o denominado ciclo do “couro”, época em que Brejo do Salgado se torna um importante empório, comercializando e escoando mercadorias ao longo do São Francisco. Essa região torna-se, então, um entreposto oficial de ligação não só entre os distritos mineradores e o nordeste, mas também com as minas de Goiás, através da região do Urucuia e Paracatu.

Com a morte do Cel. Januário Cardoso, dá-se a partilha do poder, fragilizando a unidade e hegemonia política da família Cardoso. Os grandes proprietários do norte tornaram-se régulos autônomos e só se uniam em ocasiões repentinas, cada qual sempre bem armado com seus respectivos séquitos. Até então, do ponto de vista tributário, a máquina administrativa limitava-se às áreas em que os interesses metropolitanos eram essenciais para proporcionar uma acumulação de capitais

¹⁰ *Itá-carambuí*: pedra redondinha ou miúda, pedra ou penedo curto. (Costa, 1997, p. 236)

nos padrões mercantilistas.

No início da terceira década do século XVIII, o governador Antônio de Albuquerque determinou que se cobrasse o quinto por bateias na razão de 10 oitavas cada uma, adotando-se a cobrança por ajuste. Essa medida deflagrou o descontentamento dos fazendeiros do norte, que se organizaram, planejando uma revolta que ficou conhecida como Sedição de 1736 ou Motim do São Francisco.¹¹ Os principais líderes desse movimento, Dona Maria da Cruz, Pedro Cardoso, Domingos do Prado e o Padre Antônio Mendes Santiago, tinham como objetivo impedir a cobrança dos impostos atrasados. O movimento dominou posteriormente toda a área do norte de Minas, a sede da comarca, Sabarabuçu, conquistando a partir daí toda a Geraes, inclusive com a tomada de Vila Rica, depondo o governador interino, Martinho de Mendonça de Pina e Proença. (c.f. Anastasia, 1983)

Houve, certamente, participação das camadas baixas nesse movimento, principalmente de negros forros, mulatos e índios, que compunham uma tropa denominada "exército libertador". Essa participação apresentou um caráter banditista, desfigurando a proposta inicial da sedição. A falta de liderança e de coesão ideológica entre as classes participantes foi fator determinante do fracasso desse motim, dentre outros motivos.

Nessa época, José Rodrigues Fróes descobriu minas de ouro em Paracatu (que ainda pertencia à Capitania de Pernambuco).

(...) Durante o governo de Bobadella as descobertas das minas de Paracatu gozavam de extraordinária influência, ateia-se mais ao progresso de S. Francisco e em geral, do alto sertão pelo

povoamento de diversas regiões, ainda incultas. (Revista do Arquivo Público Mineiro, 1906, p. 398)

Contudo, segundo afirma Braz (1977), essa descoberta atraiu inúmeros aventureiros da região do Brejo do Amparo, colaborando para o colapso dos florescentes Arraiais Morrinhos e Pedra de Baixo (Pedras de Maria da Cruz).

Aos males da guerra vieram juntar-se os da peste e da fome e, não bastassem tantas calamidades, ainda o São Francisco, na estação chuvosa de 1736/37 despencou-se das nascentes com uma das mais pavorosas enchentes de sua história. As lavouras foram inundadas e destruídas, enquanto morria a criação em quantidades colossais, já que as grandes fazendas se achavam praticamente abandonadas e com seus proprietários perseguidos pelos dragões da Metrópole. (Braz, 1977, p. 63)

Após a decadência do ciclo aurífero, as fazendas existentes continuam, algumas de forma incipiente, a praticar atividades agropastoris, plantação de subsistência, com pequenas lavouras, além da cana-de-açúcar, produzindo também rapadura e aguardentes. No fim do século XIX,

(...) com a instalação da fábrica de tecidos Cedro e Cachoeira, em Paraopeba, o sertão sanfranciscano experimentaria um crescimento na produção de algodão, tornando-se o principal fornecedor de matéria-prima à nascente indústria têxtil do Estado; teria também início, no final do século XIX, o boom da borracha, transformando a extração do látex da maniçoba e da mangabeira, nativas na região, em uma importante atividade econômica da área, mesmo que por um curto período de tempo. (Santos, 1997, p. 33)

Segundo moradores locais, na região do Peruauçu, das Peuras e do riacho Mocambo era mais explorado o látex da ma-

¹¹ Houve outros motins promovidos por André Gonçalves Figueira e Matias Cardoso de Oliveira (irmão de Domingos do Prado) no sertão do São Francisco, em Montes Claros e no Uruçuia.

niçoba do que o da mangueira. Essa atividade teve uma grande importância no início do século. Com os desmatamentos ocorridos a partir de então, e a falta de mercado, os maniçobeiros passam a se dedicar a outras atividades agrícolas.

Richard Burton, explorador e orientalista britânico, percorreu o rio São Francisco a partir de 1867, tendo visitado as paragens do Brejo do Salgado, então denominada Vila de Januária (c.f. Fig. 1). Em seu relato, descreve a constituição administrativa da localidade:

O município é grande, e abrange grande extensão de terras incultas, conta com cinco distritos, a saber: o da cidade e os de Brejo, Mocambo, Morrinhos, São João da Misão e Japoré, o último distante cerca de 20 léguas da sede.

Segundo Burton, grande parte das terras do Mocambo, que se chamava originariamente Nossa Senhora do Rosário do Mocambo, não tinha dono, e sua admirável fertilidade aconselhava a colonização. (Santos, 1997, p. 208-216)

Nesse mesmo relato, Burton descreve a região do Mocambo:

O mau tempo nos levou a partir às cinco horas da manhã. Depois de passarmos por alguns lugares sem interesse, vimo-nos paralelamente a Mocambo, que já foi mencionado, como um dos distritos de Januária. Para lá do arraial, eleva-se à margem esquerda do rio o Morro do Angu e sua comprida ilha arenosa e parcialmente cultivada; as elevações são aparentemente contrafortes da Serra do Brejo, uma montanha coberta de arbustos, com paredes escarpadas de pedra calcária cinzenta e manchada de vermelho. (Santos, 1997, p. 219)



Figura 1

Um importante documento sobre a história da região foi elaborado pelo Cônego Maurício Gaspar em 1912. Trata-se do relato sobre a sua visita pastoral na região de Januária e do Carinhanha, onde foram descritas as paisagens e áreas cultivadas na região do Fabião e do Mocambo, pertencentes à Vila de Januária:

No dia 14 de agosto, seguimos para o pequeno mas pitoresco arraial de Mocambo, antiga sede de freguesia. São oito léguas de viagem. Porém o caminho é bastante divertido, podendo viajar-se a fresco na floresta, sem receio dos raios abrasadores do sol tropical.

Antes de atingir a povoaçãozinha de Fabião, atravessamos no caminho a linha telegráfica de Januária a Carinhanha. A estrada é boa, bem conservada, devido ao trânsito dos fazendeiros d'estas paragens, que vão levar os seus produtos ao porto Jacaré.

Perto do arraial do Fabião, a terra acha-se des-cortinada pelas novas plantações de algodão, maniçoba, manaybas (mandioca) e canna. O principal produto que pouco a pouco impõe-se à atenção dos lavradores é a maniçoba, que vai sendo cultivada em grande escala. Assim, perto de Jacaré, na margem direita do rio, conhecemos um fazendeiro, o Sr. Salathiel Ferreira de Souza, que possui uma plantação de 55 mil pés de maniçoba. No Fabião, atravessamos o rio Perú-Assú e ali descançamos na fazenda do Sr. João Alkimim.

A medida que nos aproximamos de Mocambo, a paisagem vai se tornando mais e mais pitoresca. Montanhas de rochedo calcáreos, de aspectos fantásticos, formam um valle bastante alargado e próprio para a cultura em grande escala de canna de assucar.

Numa extensão de duas léguas, o olhar do viajante descança sobre vastíssimas plantações de canna. Assesaram no distrito de Mocambo, existem 34 engenhos de canna, justificando por isso mesmo juízo que estávamos fazendo do progresso do distrito. O assucar de Mocambo é de qualidade superior. (...) (Gaspar apud Senna, 1912, p. 486. O grifo é meu)

Por informações orais, além de estudos sobre a toponímia local, sabe-se que a origem da localidade Mocambo pode estar vinculada à existência de um quilombo ("esconderijo" de escravos). Moradores mais antigos afirmam que havia, até pouco tempo, famílias descendentes de escravos fugidos no Agreste, localidade que faz parte do atual distrito Mocambo, atualmente atravessada pela rodovia que interliga Januária a Itacarambi.

Uma das fazendas mais antigas do Mocambo parece ser a Santo Antônio,

propriedade do Cel. Otávio de Brito, oriundo de Morrinhos. Segundo informações obtidas no Cartório do 1º e 2º Ofício, boa parte dos moradores de Levinópolis (denominação do Mocambo a partir de 1926) é descendente dessa família. Outra fazenda importante na região do Agreste foi a das Pedras (também denominada Lagoa do Peixe), de propriedade do Major Benedito de Souza Brito. Na região do Fabião, destacou-se no início deste século a grande propriedade do Sr. João Alkimim, citada no relato do Cônego Gaspar. (Gaspar apud Senna, 1912)

O proprietário mais poderoso e conhecido dessas paragens no fim do século XIX e início do século XX foi o Cel. Henrique Gonçalves Lima, o "Coronel Ioiô".¹² Nasceu em Estiva, pertencente a Januária, provavelmente em 1845, segundo seus familiares. Inicialmente proprietário de algumas glebas de terra, chegou a possuir 12.000 alqueires, incluindo os domínios da Fazenda Pitanga (mais conhecida como Fazenda Terra Brava), porções das localidades denominadas Boqueirão, Fabião (também denominada Galheirão), Vargem Grande e Rio do Peixe, além do local onde se situa o *canyon* principal do rio Peruaçu, denominado Lapa do Janelão. Sua terceira esposa, Clotilde Martins Álvaro, Dona "Coló", contou que o Janelão já era conhecido naquela época por esse mesmo nome. Em sua imensa propriedade, eram cultivados feijão, arroz, milho, cana, além de pastos para boi de corte. Muitas vezes, parte da terra era arrendada para plantio de maniças, algodão e milho. Há também indícios de que houve, em determinada época, exploração de

¹² Segundo seus familiares, o Coronel Ioiô, falecido aos 116 anos, casou-se oficialmente três vezes, tendo tido inúmeros filhos. A fragmentação da herança após a sua morte fez com que a propriedade original fosse em parte vendida para terceiros. Filhos e netos oriundos do terceiro casamento ainda possuem glebas de terra na região do Boqueirão (margem direita do rio Peruaçu).

salitre nas grutas calcárias, matéria-prima na produção de pólvora. O sítio arqueológico Lapa do Rezar, por exemplo, apresenta antigos vestígios dessa atividade.

Ainda segundo Dona Coló, o Cel. Henrique, que pertenceu à Guarda Nacional de D. Pedro II, conseguiu em parte reunir tantas propriedades devido ao seu primeiro casamento, quando recebeu de seu sogro Marcelino Ferreira Lopes um dote 1.600 escravos, “que ele alforriou imediatamente”, fundando também as Fazendas da Moita e Riacho da Cruz.¹³

Possuía uma residência (que até hoje existe) na área urbana de Levinópolis, próximo da atual matriz, onde também podem ser observados testemunhos de alicerces de rocha calcária e lajotas do piso interno da capela primitiva desse lugarejo, datada do século XVIII.¹⁴ Essa ruína foi citada pelo Cônego Maurício Gaspar em sua visita ao arraial do Mocambo no início deste século

A igreja actual de Mocambo data de 1851. Porém, antes desta existia outra egrejinha, que cahio em ruínas, a poucos metros adiante da matriz de hoje. Vêm-se perfeitamente os vestígios do primeiro templo daquela região. (Gaspar, apud Senna, 1912, p. 482)

O Cel. Henrique Lima também possuía uma antiga sede de fazenda no “Boqueirão”, que se situa na drenagem afluyente da margem direita do rio Peruaçu, próximo do atual caminho para o *canyon* Janeirão. Há alguns anos, essa sede foi destruída. É bem provável que seus vestígios ainda possam ser identificados.

Velhos moradores da região relatam que caboclos e antigos escravos eram vistos, na época dessas fazendas, passando pelas matas e brenhas do Peruaçu. Dona Coló afirma que, “antigamente, havia muitos Xacriabás morenos andando pelas locas de pedra”.

Até hoje, é possível identificar abrigos rochosos que vêm sendo ou foram ocupados há bem pouco tempo por famílias ou pessoas da região, denominadas “caboclas” ou “bugres” pela população local. Esse tipo de sítio merece a devida atenção, bem como todos os lugares de interesse histórico aparentemente abandonados, onde, no passado, foram erguidas antigas taperas, cemitérios, muros de pedra, sedes antigas de fazendas, dentre outros tipos de estruturas e vestígios.

¹³ James Wells, viajante de origem alemã que, em 1875, percorreu paragens no rio São Francisco, narra em sua obra **Três mil milhas através do Brasil** uma visita à Fazenda do Mocambo, onde é acolhido por um proprietário chamado Marcelino. Levanta-se, nesta pesquisa, a possibilidade de se tratar do mesmo Sr. Marcelino Ferreira Lopes, primeiro sogro do Cel. Henrique Lima: “Nosso bondoso anfitrião era um senhor Marcelino, sinto ter esquecido o resto do seu nome (...) contou-nos em uma conversa que sua família tinha ocupado terras em Januária e nas cercanias, durante muitas gerações, e tinham sido agricultores nos bons tempos coloniais da mineração, quando a produção agrícola era escassa e muito valiosa”. (Wells, 1995, p. 12)

¹⁴ Segundo moradores do local, é comum encontrar ossos humanos nas adjacências da área externa da atual matriz. Possivelmente, trata-se de testemunhos do primeiro cemitério do arraial do Mocambo.

Referências bibliográficas

- ANASTASIA, C. M. J. **A Sedição de 1736**: um estudo comparativo entre a zona dinâmica e a zona marginal do sertão agropastoril do São Francisco. Belo Horizonte: FAFICH/UFMG, 1983. (Dissertação, Mestrado em Ciências Políticas)
- BRAZ, B. **São Francisco nos caminhos da história**. Belo Horizonte: Leme, 1971.
- COSTA, Joaquim Ribeiro. **Toponímia de Minas Gerais**: estudo histórico da divisão territorial e administrativa. Belo Horizonte: BDMG Cultural, 1997. 478p.
- HALFELD, H.G.F., TSCHUDI, J. J. **A província brasileira de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1998. 176 p.
- JOSÉ, O. **Índigenas de Minas Gerais**: aspectos sociais, políticos e etnológicos. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1965.
- PIRES, S. R. **Raízes de Minas**. Montes Claros: Minas Gráfica, 1979.
- PIZARRO, Monsenhor. Memórias históricas da província de Minas Gerais. **Revista do Arquivo Público Mineiro**, Belo Horizonte, Ano 13, 1909.
- REVISTA DO ARQUIVO PÚBLICO MINEIRO. Esboço histórico do Município de Januária. Belo Horizonte, Anno 11, 1906.
- SAINT-HILAIRE, A. de **Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975.
- SAINT-HILAIRE, A. de **Viagem às nascentes do rio São Francisco**. São Paulo: Ed. da USP, 1975.
- SANTOS, A. F. M. **Do terreno dos caboclos do Sr. João à Terra Indígena Xacriabá**: as circunstâncias da formação de um povo: um estudo sobre a construção social de fronteiras. Brasília: Departamento de Antropologia-UNB, 1997. (Dissertação, Mestrado)
- SENNA, N. C. **Anuário histórico-chorográfico de Minas Gerais**: Município de Januária. Belo Horizonte: Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais, 1912.
- VASCONCELOS, D. L. P. **História média de Minas Gerais**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1948.
- WELLS, J. W. **Três mil milhas através do Brasil**. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro, Centro de Estudos Históricos e Culturais, 1995.

TERRITÓRIOS INDÍGENAS: MATERIAIS, EXISTENCIAIS*

Rinaldo Arruda**

RESUMO

Este artigo pretende estabelecer uma visão panorâmica do universo de sociedades e terras indígenas no Brasil para, em seguida, abordar alguns aspectos da questão da terra indicativos de obstáculos a serem superados e, finalmente, tecer algumas considerações visando à compreensão de desafios para o próximo milênio.

Palavras-chave: Política integracionista; Ecodesenvolvimento; Etnodesenvolvimento; Autogestão.

*À minha volta cada qual estava entregue às suas próprias ocupações, num concerto aprazível de tarefas que eram as de uma vida submetida aos ritmos primordiais. Aqueles índios que eu sempre vira através de relatos mais ou menos fantasiosos, considerando-os como seres situados à margem da existência real do homem, me pareciam, em seu espaço, em seu meio, absolutamente donos de sua cultura. Nada era "selvagem". A evidência de que desconheciam coisas que para mim eram essenciais e necessárias estava muito longe de vesti-los de primitivismo. A precisão soberana com que este flechava peixes no remanso, a presteza de coreógrafo com que o outro embocava a zarabatana, a técnica harmônica daquele grupo que ia recobrando de fibras o madeirame de uma casa comum, revelavam-me a presença de um ser humano mestre na totalidade de ofícios propiciados pelo teatro de sua existência. (Alejo Carpentier, em **Os passos perdidos**)*

Recentemente participei de um programa de debates na TV Senac, organizado em torno de dois temas aparentemente disparatados: um era o da "Redescoberta do índio", sua nova visibi-

lidade trazida tanto pelo ascenso dos movimentos indígenas e étnicos, como pelo uso de sua imagem como exemplo ambientalista; e o outro era o andamento das negociações internacionais em torno da

* Este artigo foi escrito com base em duas palestras proferidas em eventos relativos aos 500 anos da chegada dos europeus no Brasil. A primeira palestra foi "Aspectos da História Indígena no Brasil", proferida em 17/5/99 no Seminário "500 anos – Reflexões sobre a História Indígena", na PUC Minas, em Belo Horizonte. A segunda foi a "Questão da Terra e Desafio Indígena Hoje", proferida em 25/8/99 no Seminário "Brasil – 500 anos: Desafios para o próximo milênio", promovido na PUC-SP, entre 24 e 26 de agosto de 1999.

** Professor do Departamento de Antropologia e do Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências Sociais da PUC-SP.

elaboração de uma legislação para definir os direitos de posse e uso da Lua.

A conjunção dos temas me espantou pela evidência repentina da persistência dessa abordagem que define o universo como uma infinidade de “coisas” e pela continuidade de um contexto de poder estruturalmente (ou arquetipicamente) similar para a definição de direitos de uso e posse dessas coisas. Malgrado todas as diferenças, 500 anos atrás definiam-se, através do Tratado de Tordesilhas, os direitos de posse e uso de territórios ainda desconhecidos, mas, por princípio, terras sem donos e sem direitos até que estabelecidos pelos poderosos de momento, numa divisão conflituosa entre os maiores dentre eles.

Há 500 anos, segundo estimativas dos estudiosos do assunto, havia nas Américas uma população calculada entre 80 e 100 milhões de pessoas, um quarto da população mundial da época, que era de cerca de 400 milhões de habitantes (Clastres, 1978; Todorov, 1999, Telles, 1984). Apesar disso, o “Novo Mundo” foi pensado e dividido como um território vazio. Sobre os habitantes originais, houve mesmo nos primeiros tempos de conquista acerbos debates entre os teólogos europeus, os intelectuais da época, para que se decidisse se os índios tinham “alma” ou não. Se eram humanos ou animais, se deviam ser mortos e sujeitados ou catequizados e “salvos”. A Lua, nesse aspecto, é diferente: até onde sabemos, não há habitantes, por ora os “lunáticos” estão apenas aqui mesmo. Mas a abordagem é a mesma: o universo é nosso para fazer o que bem entendermos e somos também nós que decidimos sobre o estatuto humano dos “outros”, definindo o alcance de seus direitos e seu lugar na “sociedade civilizada”.

Aceitos na espécie humana pelos sábi-

os de antanho, os índios, entretanto, eram ainda pagãos, devendo qualificar-se para ascender à humanidade plena pela aceitação do Verbo divino e, claro, dos poderes terrenos que definiam a vontade de Deus e a colocavam a serviço dos interesses coloniais. À resistência respondia-se com a “guerra justa” e o genocídio, à sujeição se instaurava o etnocídio como sistema de “integração” à civilização. Com variações apenas de superfície, o esquema continuou o mesmo ao longo dos séculos. Se a humanidade indígena, tida como inferior, não se definia mais pelo paganismo, passou a definir-se pelo “atraso”, pelo “primitivismo”, pela “selvageria” e por adjetivos que se alternaram ao sabor das modas intelectuais do Ocidente, sem que nunca fosse atribuído o estatuto de humanidade plena às suas especificidades culturais e civilizatórias.

É essa abordagem que ainda baliza, na prática, a questão indígena no Brasil e contextualiza o desafio indígena hoje.

Digo “na prática” porque houve avanços no discurso institucional e na legislação, abrindo-se espaços novos para o reconhecimento de sua humanidade plena. Entretanto, ainda vigora um conjunto de fatores que impede o reconhecimento de seus direitos coletivos como sociedades diferenciadas, conforme veremos mais adiante.

SOCIEDADES E TERRAS INDÍGENAS NO BRASIL

As estimativas sobre população indígena no Brasil na época da conquista oscilam entre dois a oito milhões de habitantes (Monteiro, 1992), correspondentes a cerca de mil etnias diferenciadas. Hoje a imprecisão sobre o total da população in-

dígena brasileira permanece: os dados demográficos existentes originam-se de levantamentos diretos mas pouco frequentes ou, mais comumente, de estimativas ocasionais realizadas por funcionários da Funai (Fundação Nacional do Índio), missionários, antropólogos e indigenistas nas áreas indígenas em que trabalham. É essa a qualidade dos dados – fragmentados, irregulares e, muitas vezes, desatualizados – que têm servido para as estimativas sobre a população indígena atual no Brasil. A listagem de povos e terras indígenas no Brasil fornecida pela Funai (de 25/08/98) apresenta uma população total de 318.233 (trezentos e dezoito mil e duzentos e trinta e três) índios no Brasil. O Cimi (Conselho Indigenista Missionário) estima a população indígena em 325.652 índios (trezentos e vinte e cinco mil e seiscentos e cinquenta e dois), baseado em informação da própria Funai, de 1997, e a Coiab (Confederação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira) os estima em 334.000 (trezentos e trinta e quatro mil). Por sua vez, o levantamento do Instituto Socioambiental (1995, com revisões parciais até 1998), o único que apresenta as fontes e datas dos levantamentos parciais nos quais se baseia, estima a população indígena brasileira em cerca de 280.000 (duzentos e oitenta mil) índios. Esses números não incluem os cerca de 30 mil índios desaldeados que vivem em cidades,¹ nem os cerca de 53 grupos indígenas ainda isolados dos quais se têm indícios na

Amazônia; não inclui tampouco vários grupos de contato mais recente nem grupos indígenas emergentes, dos quais se desconhece a população total.

De qualquer forma, tremenda disparidade entre o montante populacional do momento de ocupação européia da América e a atualidade, promovida ao longo do processo histórico de ocupação do continente através da disseminação de epidemias, apropriação de territórios e submissão genocida e etnocida das populações originais,² alimentou até a década de 1970 a crença no desaparecimento irresistível desses povos.

Entretanto, os povos indígenas que sobreviveram ao genocídio iniciado com a invasão européia na América, e mesmo os povos de contato mais recente que superaram os choques dos primeiros anos de envolvimento com o “mundo do branco”, têm apresentado nas últimas décadas um crescimento a taxas maiores do que as da população brasileira (Gomes, 1988; Monteiro, 1992; Ricardo, 1995), perfazendo no geral uma curva demográfica ascendente. Por outro lado, povos tidos como extintos reaparecem, como os Arara do rio Ji-Paraná em Rondônia na década de 70 ou os vários grupos indígenas emergentes de Estados do Nordeste e de Minas Gerais, “redescobertos” nas últimas décadas, abandonando o disfarce caboclo e assumindo sua face indígena, sempre que condições mais favoráveis se configuram. Décadas (às vezes séculos, como foi o caso

¹ Um levantamento do IBGE realizado em 1995 estimou a existência de cerca de 30 mil índios desaldeados, vivendo nas cidades e periferias da capital. Mas esse levantamento também é muito impreciso: não discrimina as etnias presentes e não apresenta metodologia adequada para abarcar a totalidade do universo pesquisado. Da mesma forma, os dados do Censo demográfico do IBGE sobre as populações indígenas localizadas nas “Áreas Especiais”, coletados em 1991, são apresentados como *estimativas* relacionadas às terras indígenas, mas sem a discriminação de etnias, mostrando-se também inadequados para uma quantificação precisa da população indígena. Ver *Anuário Estatístico do Brasil*, IBGE, 1992, págs. 176-178.

² De acordo com Todorov (1999), no século XVI foram exterminados 70 milhões da população pré-conquista. Ver também Ribeiro (1977) sobre o destino das populações indígenas no Brasil.

dos Guarani e muitos outros) de proselitismo religioso e outras pressões de cunho material e ideológico deixam suas marcas, mas não chegaram a anular a especificidade histórica e sociocultural de povos tidos até então como “deculturados”, vítimas irreversíveis de um etnocídio que se pensava absoluto.

Os atuais cerca de 300 mil índios correspondem a apenas 0,2% da população brasileira, porém representam uma enorme sociodiversidade. São 206 povos indígenas com cerca de 180 línguas e sociedades diferenciadas, vivendo em milhares de aldeias espalhadas de norte a sul do país, presentes em todos os Estados, com exceção do Rio Grande do Norte e Piauí. De acordo com o levantamento do Instituto Socioambiental (1995), a maioria desses povos é formada por microssociedades: 73% têm uma população de até 1.000 indivíduos (71 têm uma população de até 200 pessoas). Há 40 com população entre 201 e 500 indivíduos e 27 povos entre 501 e 1.000). Há 44 povos na faixa de 1.000 a 5.000 índios; quatro povos somam entre 5.000 e 10.000 (Sateré-Mawé, Potiguara, Xavante e Yanomami); quatro povos somam entre 10.000 e 20.000 (Guajajara, Kaingang, Terena e Makuxi); e dois povos têm população entre 20.000 a 30.000 pessoas (Ticuna e Guarani). Do total da população indígena brasileira, 60% vivem na região da Amazônia legal.

As projeções realizadas pelo lingüista Aryon Dall'Igna Rodrigues (1986), um dos maiores estudiosos das línguas indígenas do Brasil, indicam que na época da chegada dos primeiros europeus no Brasil, o número das línguas indígenas era de cerca de 1.300, o que significa que já houve uma perda de cerca de 85% delas até hoje. Muitas delas foram bem documentadas antes de desaparecerem e de outras só se

têm registros esparsos. A língua indígena mais conhecida dos brasileiros e a que mais palavras teve incorporadas na língua portuguesa foi o Tupinambá, idioma usado extensamente nos séculos XVI e XVII nos contatos entre portugueses e índios e que hoje nomeia um sem-número de lugares, acidentes geográficos, até em regiões onde nunca viveram os Tupinambás. De uma amostra de 1000 nomes populares de aves brasileiras, 350 são nomes Tupinambá e, de uma amostra de 500 nomes populares de peixes, cerca de metade são da mesma origem.

A diversidade lingüística atual dos povos indígenas do Brasil constitui quase 3% das 6.000 línguas existentes no planeta. As línguas indígenas diferem entre si, das línguas européias e demais línguas do mundo no conjunto de sons utilizados e nas suas regras de combinação, isto é, na sua fonética e fonologia. Distinguem-se também na morfologia, na sintaxe e “na maneira como refletem em seu vocabulário e em suas categorias gramaticais um recorte do mundo real e imaginário (semântica)” (Rodrigues, 1986). Isto é, elas representam a experiência e o conhecimento de mundo acumulados por povos específicos, corporificados em culturas e fluxos civilizatórios particulares.

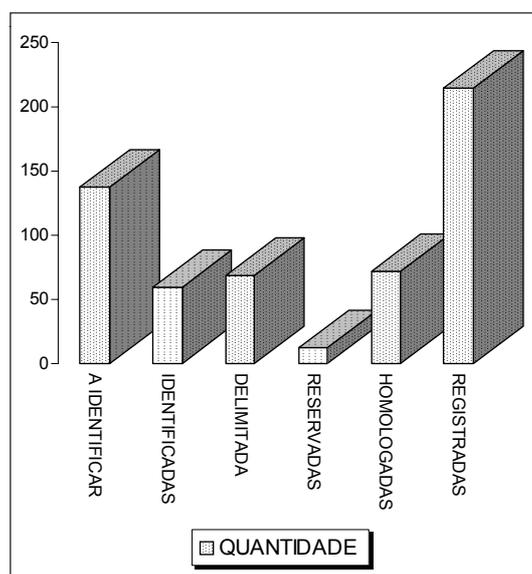
A SITUAÇÃO JURÍDICA DAS TERRAS INDÍGENAS

Os dados atuais (Isa/Funai/Cimi) indicam um total de 100.503.327 ha. (cem milhões, quinhentos e três mil e trezentos e vinte e sete ha., pouco mais de um milhão de km²) correspondentes a 11,80% das terras do país reservadas aos povos indígenas. Com relação à sua extensão, cerca de 98,75 % das terras indígenas do

Brasil localizam-se na Amazônia legal, em regiões de ocupação brasileira mais recente, onde se registram os menores índices de ocupação de terra por imóveis rurais: são 372 áreas, com 99.256.011 ha. de extensão. O restante, 1,25%, espalha-se ao longo do território nacional. A tabela a seguir sumariza a situação jurídica atual (maio/1999) dessas terras.

Situação jurídica das áreas indígenas no Brasil

Situação	Quantidade
A identificar	138
Identificadas	59
Delimitada	69
Reservadas	12
Homologadas	72
Registradas	215
Total	565



Se nos lembrarmos que, embora sob estatuto legal e orientações diversas, a demarcação das terras indígenas é uma meta institucional pelo menos desde a fundação do SPI em 1910, fica evidente a sobre-

posição de outros interesses mais prioritários para o Estado e a sociedade brasileira, cuja política global em relação aos povos indígenas se orientava pelo objetivo de integração por assimilação à sociedade envolvente e conseqüente dissolução das especificidades culturais. De fato, as condições práticas para o reconhecimento total das terras indígenas nunca existiram, já que os planos de desenvolvimento do governo federal e dos poderes regionais sempre se sobrepuseram aos interesses e direitos indígenas. Da mesma forma, a iniciativa privada sempre encontrou canais de pressão e influência suficientes que permitiram ignorar esses direitos.

Nos últimos anos, a crescente visibilidade dos movimentos étnicos e das minorias, as crescentes críticas às concepções e políticas integracionistas, principalmente dos povos indígenas que consolidaram suas próprias organizações, no plano nacional e internacional, criaram um contexto sociopolítico diverso, engendrando alterações na letra dessa política. No plano internacional foi feita uma revisão do Convênio 107 sobre populações indígenas e tribais, aprovado pela Conferência Internacional do Trabalho – OIT, realizada em Genebra em 1957, cujos conceitos básicos eram ainda fortemente assimilacionistas, inspirando e legitimando legislações e políticas integracionistas entre os países signatários (entre eles o Brasil) que, articuladas a projetos de desenvolvimento nacionais e regionais, colocaram em último plano os direitos e interesses das populações que se propunham a defender.

Em 1989 a Conferência Internacional da OIT concluiu uma discussão de três anos, com a participação de inúmeros representantes de organizações indígenas e governamentais, aprovando o Convênio

169 sobre Povos Indígenas e Tribais, que representou um enorme avanço no reconhecimento desses povos como sujeitos coletivos, com identidade étnica específica e direitos históricos imprescritíveis.

No artigo 1º, o Convênio adota o termo *povos* em vez de populações, formalizando o reconhecimento de sua identidade étnica e histórica. No artigo 6º define como um dever do Estado a consulta prévia aos povos interessados, de boa fé e maneira apropriada e, em particular, através de suas instituições representativas, sempre que se prevejam medidas legislativas ou administrativas capazes de afetá-los diretamente. No artigo 7º afirma o direito dos povos interessados de decidir suas próprias prioridades em relação ao processo de “desenvolvimento”, na medida em que este afete suas vidas, crenças, instituições, bem-estar espiritual e as terras que ocupam ou utilizam de alguma maneira. Afirma ainda o direito de participação nos processos de decisão, de formulação, aplicação e avaliação dos planos e programas de desenvolvimento nacional ou regional suscetíveis de afetá-los diretamente.

O importante é que, de uma maneira global ao longo de seus 44 artigos, o novo Convênio estabelece um enfoque que reconhece as aspirações e o direito desses povos a assumir o controle de suas próprias instituições e formas de vida, de um desenvolvimento econômico e de um sistema educacional concebido em seus próprios termos, de manter e fortalecer suas identidades particulares, suas línguas e religiões, procurando eliminar a orientação assimilacionista das normas anteriores. Recordando a contribuição dos povos indígenas e tribais à diversidade cultural, à harmonia social e ecológica da humanidade e à cooperação e compreensão in-

ternacionais, o Convênio 169 procura definir com um certo detalhe, além dos direitos dos povos indígenas, os deveres e as responsabilidades dos Estados na sua salvaguarda. O Estado tem o dever de desencadear medidas especiais para salvar as pessoas, instituições, bens, o trabalho, as culturas e o meio ambiente desses povos. Mas tais medidas jamais deverão ser contrárias aos desejos expressos livremente por eles e muito menos atingir seus direitos de cidadania e os direitos específicos como povos.

A merecida revisão das normas internacionais sobre os povos indígenas coincidiu com o processo de revisão da legislação constitucional brasileira que, de uma forma geral, adota algumas dessas preocupações.

O direito a essa especificidade passou a ser reconhecido pela Constituição Federal de 1998 que, no tocante às terras indígenas, assim se expressa:

Em seu Art. 231 reconhece “aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens”.

As terras tradicionalmente ocupadas são definidas em seu § 1º:

§ 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários ao seu bem-estar e as necessárias à sua preservação física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições.

Os direitos indígenas sobre tais terras são definidos no § 2º:

§ 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes.

No § 4º define-se o alcance de tais direitos:

§ 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis e os direitos sobre elas, imprescritíveis.

O § 6º refere-se à validade jurídica dos atos de ocupação, posse, domínio e exploração dos recursos naturais do solo de tais áreas, por outros que não os índios que tradicionalmente a ocupam:

§ 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito a indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé.

Conforme explicitado na Constituição, é reconhecido o direito originário do índio à terra que tradicionalmente ocupa. A expressão “terra tradicionalmente ocupada” é um conceito jurídico que tem sido lido como tendo quatro situações complementares, que deverão ser tomadas “segundo seus usos, costumes e tradições”:

- a) as ocupadas em caráter permanente,
- b) as utilizadas para suas atividades produtivas,
- c) as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e

d) as necessárias à sua reprodução física e cultural.

De tal forma que o conjunto destas seja capaz de ser considerado como a “terra tradicionalmente ocupada”.

Assim, pela legislação brasileira atual, as terras indígenas são propriedade da União, de posse coletiva dos povos que as ocupam, os quais detêm legalmente o direito a seu usufruto exclusivo, e que se encontram em graus variados de reconhecimento pelo Estado. Mas, apesar dos reiterados prazos legais, o Estado até hoje só finalizou o processo de reconhecimento jurídico de cerca de 40% das terras indígenas do Brasil.³ Algumas estão demarcadas e contam com registros em cartórios. Outras estão em fase de reconhecimento e há, também, áreas indígenas sem nenhuma regularização. O Estado não tem garantido também seu papel legal de proteção às áreas indígenas: a maior parte delas, mesmo as totalmente regularizadas, sofre invasões de garimpeiros, mineradoras, madeireiras e posseiros; são cortadas por estradas, ferrovias, linhas de transmissão, áreas inundadas por usinas hidrelétricas e outros impactos de projetos econômicos da iniciativa privada e projetos desenvolvimentistas governamentais.

Os preceitos constitucionais, no entanto, têm formulações de cunho geral que comportam vários aspectos a serem regulamentados pela legislação ordinária, para que se tornem totalmente operacionais. A tentativa de regulamentar esses preceitos tem esbarrado na firme oposição da maioria dos parlamentares brasileiros e na omissão política do poder executivo: até hoje, 11 anos depois de promulgada a nova Constituição Federal, tanto a Conven-

³ O Estatuto do Índio (Lei 6001) de 1967 estabeleceu o prazo máximo de cinco anos para a demarcação de todas as terras indígenas. A Constituição Federal de 1988 estabeleceu novo prazo de cinco anos, ambos não cumpridos.

ção 169 quanto o novo Estatuto do Índio, consoante com as normas constitucionais vigentes, esperam a aprovação do Congresso Nacional. Pior ainda, um retrocesso anticonstitucional passou a impor obstáculos ao reconhecimento dos territórios indígenas pelo Estado, a partir do Decreto 1.775 de 8/1/1996 que, com a alegação do direito ao “contraditório”, possibilita a reclamação de qualquer interessado para revisar, retroativamente, as terras indígenas já consolidadas com decreto presidencial.

Nesse sentido é fundamental que o governo brasileiro assumira um compromisso nacional e internacional de adoção de uma política indigenista mais consoante com os direitos dessas sociedades, explicitando essa postura, entre outras medidas necessárias, através da ratificação da atual Convenção de Genebra e da aprovação do novo Estatuto do Índio.

A PALAVRA E O ATO

No contexto mundial atual, no qual se tornaram importantes as questões referentes ao meio ambiente equilibrado, à defesa da biodiversidade, aos direitos das minorias e das sociedades etnicamente diferenciadas, tanto o governo brasileiro quanto as organizações internacionais de auxílio aos países “em desenvolvimento” adotaram certos conceitos “politicamente corretos” na formulação de seus objetivos, entre eles o de ecodesenvolvimento (Sachs, 1986) e de etnodesenvolvimento (Stavenhagen, 1984) e seus projetos passaram a ser definidos em consonância com essa linguagem, submetidos ao eixo prioritário das políticas de conservação ambiental.

Assim, no tocante à regularização fun-

diária das terras indígenas, criou-se em 1996 o PPTAL – Projeto Integrado de Proteção às Terras e Populações Indígenas da Amazônia Legal, no interior do Programa Piloto para a Conservação das Florestas Tropicais do Brasil, financiado pelo Banco Mundial e pelo Banco alemão KfW – Kreditanstalt für Wiederaufbau, com acompanhamento local da GTZ – Sociedade Alemã de Cooperação Técnica. Tal projeto busca apoiar as ações de proteção às terras brasileiras habitadas pelas populações indígenas, que por imperativo legal cabem ao Estado brasileiro. O projeto visa também à implantação de um projeto-piloto de assistência médica, qualificação técnica de pessoal e instrumentalização cartográfica da Funai e prevê ações de apoio às formas tradicionais de aproveitamento sustentável dos recursos naturais pelas populações indígenas.

Não cabe aqui fazer uma análise do PPTAL, mas apenas ressaltar que, formulado no contexto semântico do etnodesenvolvimento, a demarcação física e jurídica das terras indígenas seria apenas um aspecto preliminar da implantação de uma sistemática de proteção às terras indígenas, com a participação prioritária dos índios em todas as fases de sua implantação, culminando com o estabelecimento de uma autogestão territorial indígena, que preservasse não apenas o território físico, mas também suas qualidades ambientais e o conjunto de relações sociais que caracterizam cada uma das diversas sociedades indígenas abrangidas por tal projeto.

Por um lado, embora seus resultados sejam restritos em relação à demanda existente, o desenvolvimento do PPTAL vem significando mudanças positivas na sistemática de regularização fundiária das terras indígenas e apresentando alguns re-

sultados importantes: em dois anos e meio de atuação, promoveu a identificação de cerca de 30 áreas indígenas e a demarcação de cerca de outras 30. Sua atuação tem melhorado a qualidade e intensidade da atuação da Funai no âmbito de sua influência. O projeto tem desenvolvido estudos de boa qualidade técnica e científica, indispensáveis para o aperfeiçoamento das ações de defesa dos direitos territoriais indígenas e de fomento de sua autonomia sociocultural. Tem também fomentado a participação indígena e das Ongs nos procedimentos de regularização fundiária.

Por outro lado, sua eficácia é prejudicada pelos problemas congênitos do órgão indigenista (técnicos, organizacionais, políticos), pela falta de vontade política do governo em contrapor-se aos *lobbies* regionais e nacionais antiindígenas e pela concepção tecnocrática impressa aos marcos conceituais de etnodesenvolvimento e de desenvolvimento sustentável, eixos de formulação do projeto. A questão da participação indígena é indicadora dessa limitação: nas primeiras demarcações realizadas, a participação indígena era entendida apenas como mão-de-obra barata. Os índios eram convidados a participar só como picadeiros ou cozinheiros, recebendo menos do que os trabalhadores não-índios. Houve casos documentados de índios recebendo a metade do pagamento dado aos picadeiros não-índios ou mesmo não recebendo nada pelo trabalho, já que se presumia ser de seu interesse pessoal e de seu povo. Essas distorções iniciais foram sendo corrigidas no desenvolvimento do projeto, melhorando-se a qualidade da participação indígena mas, de qualquer forma, o padrão tem sido ainda o de uma participação periférica, contribuindo pouco para a construção de um

controle territorial mais autônomo por parte dos índios. (Arruda, 1998)

Um avanço no interior do PPTAL foi possibilitado pelas demarcações acompanhadas pela UNI-Acre (Batista, 1997) e pela OPIMP, no Acre e no sul do Amazonas, sinalizando um caminho a ser aperfeiçoado, mas mostrando ainda a precariedade das formas de participação indígena possibilitadas no PPTAL-Funai.

A experiência de autodemarcação Waiãpi (Gallois, 1996), projeto-piloto anterior ao PPTAL, deveria ter servido de modelo de referência já para as primeiras demarcações do PPTAL. Entretanto, ainda pouco foi aproveitado dessa experiência no interior do projeto.

Na opinião das organizações indígenas, além da autodemarcação Waiãpi, o modelo que deveria inspirar futuras demarcações deveria ser o da autodemarcação das terras indígenas Kulina do médio Juruá, dos povos Madijá/Kulina (Merz, 1997), com financiamento da entidade "Pão para o Mundo", sob o convênio n. 004/93, entre a Funai, a UNI-Acre e a Comunidade Indígena Kulina do Médio Juruá, e com o apoio das entidades Opan (Operação Amazônia Nativa) e Comin (Conselho de Missão entre Índios). A demarcação foi completada em setembro de 1998, depois de seis anos do início do projeto.

Segundo os índios, os primeiros quatro anos foram de preparação: conscientização e desenvolvimento de uma aproximação entre a noção de território Madijá e a noção de território na legislação; definição e conscientização das responsabilidades de cada participante (índios, Funai, entidades, UNI); planejamento das atividades de acordo com o ciclo anual de atividades produtivas e cerimoniais indígenas; capacitação dos índios para o desen-

volvimento das tarefas requeridas. Segundo os depoimentos indígenas, esse processo todo, incluindo a demarcação propriamente dita, promoveu um grande salto de conscientização e aprendizado técnico e político. Promoveu um conhecimento e valorização de todo o território Kulina, um senso de responsabilidade e co-participação inclusive das mulheres que, na ausência dos homens, assumiram novas tarefas e sustentaram a casa. Promoveu grande intercâmbio transcultural entre os índios e a dignificação dos Kulina, anteriormente com auto-imagem muito negativa.

Em sua perspectiva, mostraram-se capazes e responsáveis na realização de um trabalho para o qual sempre foram julgados incompetentes e o fizeram melhor do que o realizado por administração direta da Funai, através de empresas contratadas. Comparam a demarcação Kulina feita por eles – cerca de 360 mil ha de linha seca – com a demarcação das dez áreas do médio Purus feita por empresas – cerca de 303 mil ha de linha seca –, ressaltando a melhor qualidade técnica e os resultados sociopolíticos superiores do processo de demarcação que levaram a efeito.

No geral, todas as organizações indígenas consultadas consideraram muito precárias as condições acordadas para sua participação nos processos de regularização fundiária. Reivindicam o estabelecimento de um modelo de autodemarcação ditado pelas especificidades da vida das comunidades.

O PPTAL contou, desde o início, com uma Comissão Paritária Consultiva, ten-

do como membros fixos representantes das maiores organizações indígenas da Amazônia Legal,⁴ do Ministério do Meio Ambiente, da Diretoria de Assuntos Fundiários da Funai, do Departamento de Patrimônio Indígena da Funai, do Ministério da Justiça, da Secretaria Técnica do PPTAL e de um consultor da GTZ/KFW (Cooperação técnica alemã). Essa comissão reúne-se a cada seis meses em regiões diversas da Amazônia legal e incorpora em suas reuniões representantes de organizações locais, indígenas, Ongs e governamentais, com o objetivo de analisar os problemas regionais e direcionar as ações do PPTAL. Essa inovação representa um avanço no plano do diálogo e do trabalho conjunto com os povos indígenas e mostrou alguns resultados práticos para correções de percurso do PPTAL e para a adequação construtiva das atividades do projeto aos contextos microrregionais.

Entretanto, um problema fundamental se mantém: a participação indígena só se dá num espaço predefinido pelo projeto, de cuja elaboração os índios não participaram e a cujo formato, que estabelece em detalhes todos os seus objetivos, metodologia, rotinas financeiras, contábeis, avaliativas e os limites de suas ações, devem adequar-se. Dessa forma, sem o domínio da “máquina projeto”, ainda que sua participação possibilite alguma interferência positiva na direção de seus interesses, fica muito aquém do sentido expresso pela noção de parceria, palavra “coringa” indicativa do caráter participativo dos atuais projetos institucionais.

⁴ São elas: Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Legal – COIAB; Conselho Indígena de Roraima – CIR; União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas – UNI-Acre e Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro – FOIRN.

**TERRITÓRIOS: RES EXTENSA OU REDE DE
RELAÇÕES SOCIOCULTURAIS E AMBIENTAIS?**

A crescente participação indígena, institucional e política, nos processos de regularização fundiária vem apontando para um público mais extenso (mas ainda restrito), o que já era indicado desde muito pelos antropólogos: a incomensurabilidade entre sua visão de território (e de mundo) e a da nossa sociedade.

Obviamente, é fundamental a garantia de um espaço físico territorial às sociedades indígenas do Brasil, como elemento básico para possibilitar sua reprodução sociocultural. Entretanto, é também fundamental que se amplie esse campo de discussão. Como disse uma vez Ailton Krenak, “índio não é tatu”, isto é, a questão não se resume à terra.

A discussão sobre as terras indígenas apenas em termos de extensão, sob a ótica das “coisas” mensuráveis e de fronteiras geodésicas, omite o conflito que se processa na dimensão mais essencial, política e existencial das possibilidades de reprodução de relações socioculturais diferenciadas.

O reconhecimento dessa dimensão está presente na definição constitucional de terras tradicionalmente ocupadas (“as necessárias à sua reprodução física e cultural” ... “segundo seus usos, costumes e tradições”) e constitui o critério e o horizonte para a identificação de limites e sua regularização legal. Mas, no plano prático, sabe-se que esse critério é sempre limitado pelas imposições da sociedade brasileira, negociado em cada caso na arena das forças políticas e econômicas atuantes em torno de cada área indígena, cujo resultado é finalmente imposto às sociedades indígenas como o melhor que elas podem conseguir frente às circunstâncias. Via de

regra, mesmo depois de totalmente regularizadas, as áreas indígenas continuam sendo pressionadas, invadidas e renegociadas, implicando novas e sucessivas alterações de limites, tendentes a diminuir seu tamanho.

O estabelecimento de limites deve provir da observação de campo dos antropólogos que, por sua vez, coletam as informações dos índios. Para estes, entretanto, a definição de limites fixos, precisos e abstratamente mensuráveis é sempre problemática. Território não é algo externo a ser possuído: é expressão de sua localização relacional na teia geral das formas de vida. Poderíamos dizer que, de modo geral, as sociedades indígenas não concebem a posse da terra, mas se reconhecem como uma das expressões das formas de vida que a formam, cujo conjunto, em contraposição, nossa sociedade chama de natureza, opondo-o a um outro gênero – a humanidade – que dele se destaca, objetivando-o.

Ao se verem com a tarefa de indicar ao antropólogo seus limites territoriais, os índios sempre encontram grande dificuldade, já que o território, palco de todas as suas relações sociais, históricas e míticas, é um espaço vivo e concreto. Nesse processo, quando os índios adquirem a compreensão do território finito delimitado por uma linha imaginária, isto é, incorporam esse aspecto de nosso sistema cultural, o seu território, simultaneamente natural e social, já não é mais o mesmo. E a definição de seus limites se dá então no campo relacional impositivo de nossa sociedade e das possibilidades políticas de se reivindicar tal ou qual extensão de terra.

Para os Rikbaktsa, povo indígena da bacia do rio Juruena, no Estado do Mato Grosso, com o qual tive o privilégio de conviver mais tempo, a terra é *wytyk*, a

mesma palavra que designa a mulher e, como ela, tem o poder da fertilidade, de abrigar e criar a vida.

Na perspectiva cultural desenvolvida pelo capitalismo, tudo o que não foi criado pelo trabalho humano, os elementos da natureza “em estado bruto”, nos quais se incluem todas as formas de vida, são considerados como “objetos” a serviço do homem, passíveis de manipulação arbitrária, reduzidos à sua função social de valor de troca, cuja apropriação individual ou coletiva agrega poder e riquezas privadas, atributos simbólicos hierarquizadores, decorrentes de sua posse, aos indivíduos ou grupos que as detêm. Na melhor das hipóteses, a natureza pode constituir-se esteticamente como uma paisagem, mas, fundamentalmente, é mercadoria ou meio de produção.

Nas práticas cotidianas e na sua perspectiva cultural, os Rikbaktsa se relacionam basicamente com uma infinidade de seres vivos, animais e vegetais, inseridos num contexto de relações que abrange toda a natureza, que forma sua tessitura e movimento. Aí os Rikbaktsa também se inserem, se diferenciam e se assemelham, criando os emblemas de sua auto-imagem e identidade por referência às outras formas de vida, não só humana, mas também animais e vegetais. A natureza não é exterior a eles, não é “objeto”: é um conjunto de formas de vida que se inter-relacionam, dependentes e integradas no movimento e ritmo mais amplo dos ciclos naturais (chuvas/seca, cheias e vazantes, fases da lua etc.). Imersos no grande círculo de produção e reprodução das formas de vida, os Rikbaktsa devem manter-se em harmonia com elas e conhecer com precisão suas peculiaridades e ritmos, sob pena de passar dificuldades intransponíveis, perder prazeres e vantagens e atrair o caos.

Profundos conhecedores dos ciclos naturais, das espécies vegetais e animais e da trama de relações que se estabelecem entre elas, durante todo o ano os Rikbaktsa aproveitam uma série de recursos sazonais que a natureza lhes oferece alternativa ou conjuntamente.

Alimentam-se de dezenas de frutas silvestres, conhecendo os locais onde se concentram e os animais que delas se alimentam.

Movimentam-se pelas trilhas que recortam seu território em todas as direções, umas mais “batidas” (de uso mais frequente) que outras. Algumas ligam as aldeias entre si, outras são trilhas de caça cujo traçado obedece à localização de fruteiras, barreiros (locais onde os animais vão lamber o barro para ingerir sais minerais necessários a seu metabolismo), trilhas de anta, de veados ou outros animais, cabeceiras de córregos (onde na seca as antas se refugiam das mutucas, que só aparecem em quantidade nessa estação) e inúmeros outros recursos exploráveis pelos Rikbaktsa.

Há as trilhas que levam às roças, as que levam a bons pontos de pescaria (fruteiras na margem dos cursos d’água) e as trilhas para tirar borracha (indo de uma seringueira a outra). Elas se entrelaçam muitas vezes e seu uso é sempre múltiplo, isto é, levam de um lugar a outro, mas todo o seu trajeto guarda importância localizada, seja para a caça, pesca ou coleta; como pontos de referência geográficos para a memorização de acontecimentos marcantes, históricos ou míticos, quase sempre lembrados na passagem; ou como referência para indicar aos outros a localização de acontecimentos recentes.

As trilhas são sempre estreitas, tortuosas, com desvios abruptos para evitar galhos ou árvores tombadas, contornando

um brejo ou pontos alagados na época da chuva, bifurcando-se em caminhos que acabam logo à frente, ao pé de uma castanheira ou numa fruteira. Se não são usadas com frequência, desaparecem no ma-to rasteiro que cresce, sendo arriscado andar por elas sem a companhia de quem as conheça.

Em cada aldeamento (há cerca de 33 aldeias), há trilhas que cortam em todas as direções, com bifurcações mais no interior da mata, que multiplicam as possibilidades de trajeto. Boa parte dessas trilhas é mais ou menos estável. Mas a descoberta de um novo "barreiro" ou de um bebedouro de arara (árvores que conservam água de chuva em concavidades de suas forquilhas), de fruteiras ou castanheiras, faz com que se criem permanentemente novas trilhas, menos usadas ou de pouca duração.

As inúmeras trilhas traçadas pelos índios são atravessadas por outras, que eles sabem reconhecer, feitas por vários animais. Podem ser trilhas terrestres, como as da anta, das formigas, do veado, dos porcos do mato, ou aladas como as dos macacos (cujos bandos têm rotas regulares dentro da mata e territórios mais ou menos delimitados), das araras e papagaios etc. Todas essas trilhas têm seu traçado balizado por fruteiras e espécies vegetais úteis a cada espécie, pela rede hidrográfica capilar do interior da área (pequenas lagoas, brejos, córregos, nascentes), pelos barreiros etc., formando uma rede fantástica de comunicação e interação das formas de vida locais, entre as quais os seres humanos.

Essa formação fisiográfica, porém, não é homogênea e certas coisas só são encontradas em alguns lugares ou em épocas específicas do ano.

Muitos recursos localizados acabaram

ficando fora das áreas demarcadas. A taquara fina, da qual fazem as hastes das flechas, só é encontrada, com as qualidades adequadas, nas cabeceiras do rio Preto, atravessando as matas do rio Juína Mirim, fora de seu território legalizado. O mesmo ocorre com a taquara adequada para se fazer as pontas de flecha (juru-pará) usadas para matar animais terrestres (anta, veado, caititu, porco do mato e outros) ou na guerra. Só são encontradas bem mais ao norte, nas cabeceiras do córrego do Escondido, em área tradicional que só em 1998, depois de mais de 15 anos de luta, conseguiram, em parte, reaver. O local onde se encontram as pedras de fazer beijú fica onde hoje é a fazenda Tucanã, também fora de seu território oficial. O caramujo do qual aproveitam a concha para fazer adereços só existe no rio Arinos.

Há os locais onde vivem o mutum, o gavião carijó e o gavião real, como na área do Japuira e também na do Escondido, mas que não existem ou são raros ao sul de seu território.

Os animais, por sua vez, não são encontrados o ano inteiro e há certas épocas, principalmente nos meses de chuva, em que não se costuma caçar certos animais, que estão magros pela carência de seus alimentos preferidos. Há locais de maior concentração de araras vermelhas, ou de araras cabeçadas, de porco do mato, de caititu etc. As araras amarelas só aparecem em sua rota migratória, seguindo a maturação das frutas, a partir do mês de abril, começando pelas aldeias do sul e indo gradativamente para o norte, até desaparecerem totalmente, só voltando no ano seguinte.

As trilhas, os locais, os acidentes geográficos são "personalizados" em detalhe, referidos pelos recursos específicos que

concentram ou por acontecimentos notórios ali ocorridos no passado histórico ou mítico. Os nomes de localidades não são necessariamente fixos, permanentes, mas são necessariamente “vivos”, isto é, utilizam uma referência que faz sentido para a população atual, que não se acanha em passar a atribuir outro nome, mais significativo do que o anterior.

Assim como os Rikbaktsa, os povos indígenas do Brasil, a despeito das centenas de variantes culturais, compartilham certos padrões de ocupação e uso do território: praticam uma agricultura itinerante, mudando os locais de plantio sempre que a fertilidade decresce; com espécies consorciadas; usam a técnica de coivara, com aberturas de pequeno porte, em geral roças familiares de cerca de meio a cinco ha cada, no máximo. As roças abandonadas continuam servindo de fonte alimentar, seja em forma de tubérculos e árvores frutíferas que se mantêm produzindo por muitos anos, seja em forma de um acréscimo da presença de animais terrestres e alados atraídos por seus cultivares, que constituem uma “reserva” de caça. Nesses locais, a floresta cresce novamente, reconstituindo e ampliando a diversidade anterior,⁵ acrescida de novas espécies ou do adensamento daquelas de uso indígena. Essas sociedades se apóiam também amplamente na caça, pesca e coleta, associadas às quais desenvolveram sistemas de manejo, conhecimentos, técnicas, instrumentos, rituais e cosmologias os mais variados, integrados em visões de mundo “holísticas” que, via de regra, não estabelecem as distinções marcadas por nossa sociedade entre natureza e cultura, sociedade e ambiente, natural e sobrenatural.

Descolla (1997) ressalta que as cosmologias indígenas amazônicas não fazem distinções ontológicas entre humanos e animais. O autor enfatiza a idéia de interligação entre todas as espécies, incluindo a humana, ligadas por um vasto *continuum* governado pelo princípio da sociabilidade, em que a identidade dos humanos, vivos ou mortos, das plantas, dos animais e dos espíritos é completamente relacional e, portanto, sujeita a mutações.

Por outro lado, embora mantendo esse tipo de “eixo” cultural, as sociedades indígenas submetidas às pressões da expansão capitalista sofrem mudanças radicais, induzidas por forças externas, mas sempre orquestradas de modo nativo. As dinâmicas internas de produção e reprodução da vida social sofrem adequações gradativas, em grande parte não planejadas, mas sempre criativas, às imposições decorrentes dos laços com o mercado e à ininterrupta luta política para a preservação do território tribal, de seus recursos naturais e do padrão de suas relações sociais.

Os povos indígenas, à medida que aprofundam as relações com a sociedade nacional, têm passado a interferir mais ativamente na dinâmica sociopolítica do campo de intermediação. Num movimento que se expande e se adensa, alguns povos indígenas vêm fundando entidades e associações, elaborando projetos (econômicos, educacionais, políticos), participando do mercado como produtores e consumidores, tornando-se eleitores e políticos, ocupando cargos públicos, participando da máquina estatal. Portanto, assim como todas as sociedades, as indígenas também são mutantes e se, sociologicamente, suas dinâmicas sociais inter-

⁵ Ver, entre muitos outros trabalhos: Ballée, 1989, 1993; Prance, 1984.

nas só se reproduzem como parte de um campo social mais amplo, o da situação de contato, as diferenças se mantêm no terreno da história cultural, manifestadas politicamente como identidade étnica.

Porém, suas características diferenciais em relação à corrente civilizatória predominante é que têm permitido sua utilização emblemática no campo do ambientalismo como povos “tradicionais e ecológicos” e, em seguida, subordinado cada vez mais a ação indigenista do Estado, no plano das políticas públicas, à lógica das políticas de conservação do meio ambiente. Seria longo demais estender-me sobre esse aspecto da questão indígena, mas basta lembrar que o PPTAL foi criado no interior do Programa Piloto para a Conservação das Florestas Tropicais do Brasil e que as decisões sobre a prioridade de áreas a serem demarcadas são em grande parte influenciadas pelo grau de “pureza” da cobertura vegetal, pela proximidade das Unidades de Conservação e pela baixa densidade de invasores não-índios, visando a criar “corredores ecológicos” de proteção da biodiversidade. E, por conseguinte, tendendo a impor novamente outros limites ao exercício do controle territorial indígena e à sua autonomia como povos com capacidade de autogoverno.

A legislação constitucional brasileira de 1988, assim como a de vários países de formação pluriétnica, reconhecendo o direito à diferença cultural, já estipula como “direitos coletivos” o direito a seu território tradicional, o direito à sociodiversidade, ao patrimônio cultural, ao meio ambiente ecologicamente equilibrado e à biodiversidade. Entretanto, o “tradicional” continua sendo definido a partir de critérios ocidentais de uma antropologia inadequada, na qual os índios aparecem, além das imagens já evocadas anterior-

mente, também como “máquinas adaptativas equilibradas”. A mudança cultural, a recriação da tradição só são aceitas em relação à corrente civilizatória ocidental. Quando ocorre com outras sociedades, aparece sob o signo de sua não legitimidade identitária. Nesse campo de significados socialmente construído, o dilema indígena atual se eterniza: se continuam “autênticos”, são vistos (com simpatia ou não) como “selvagens”, sem condições de autodeterminação. Se incorporam em sua constelação cultural elementos da modernidade, passam a perder legitimidade como índios e seus direitos passam a ser contestados. Parece que hoje, num mundo politicamente laico, a “alma” que define a pertinência à humanidade é a adoção do modelo da “civilização ocidental”, mas, para os povos indígenas, essa adoção significa a perda de sua legitimidade como povo e sociedade diferenciada.

Penso que os cientistas sociais (em especial os antropólogos) deveriam dedicar-se mais ao esclarecimento dessas questões no interior de suas disciplinas, e à disseminação de um verdadeiro diálogo intercultural, em que as perspectivas indígenas possam ser apresentadas no mesmo plano de validade do discurso “ocidental”. No plano político e legal, por exemplo, é necessária a normatização dos mecanismos de consulta às sociedades indígenas, com a formação e o credenciamento de tradutores versados na língua de cada povo; as sociedades indígenas deveriam ter o direito de falar suas próprias línguas nos meios de comunicação; é preciso regulamentar contratos de pesquisa ou trabalho entre comunidades indígenas e pesquisadores e, finalmente, no plano jurídico, urge reconhecer os direitos intelectuais coletivos dessas comunidades.

Como expressou muito bem Marawê, líder Kayabi e Presidente da Associação Terra Indígena Xingu – ATIX, por ocasião do Seminário “Bases para uma nova política indigenista”, realizado no Rio de Janeiro, no Museu Nacional – UFRJ, em junho de 1999:

“Vocês ficam falando do problema do índio. Eu não sei, acho que o problema é nosso, de todo mundo. Meu povo pergunta, quando eu chego de fora, qual a solução que os brancos têm para os problemas da destruição das florestas, da poluição das águas, da violência, das guerras, das doenças, da corrupção, da pobreza, das drogas etc. E eu também pergunto

aqui para vocês, que são todos doutores, estudados, qual é a solução para esses problemas? Ninguém sabe. Eu digo a meu povo: os brancos também não sabem! Então eu acho que nós temos é que procurar juntos. O problema não é do índio, é dos brancos também, o problema é nosso”. (transcrito de memória)

Considero, junto com Marawê, que este é o nosso desafio para o século XXI, conseguir estabelecer bases mais igualitárias de convivência entre as coletividades humanas, compreendidas como componentes da rede da vida que constitui nosso planeta.

Referências bibliográficas

- ARRUDA, Rinaldo. **Avaliação de meio termo**: texto preliminar. Brasília: PPTAL, out. 1998.
- ARRUDA, Rinaldo. **Avaliação de meio termo**: texto complementar. Brasília: PPTAL, dez. 1998.
- BALLÉE, William. **Footprints of the forest – kaapor ethnobotany**: the historical ecology of plants utilization by an amazonian people. New York: Columbia University Press, 1993.
- BATISTA, Francisco Avelino. **Acompanhamento das demarcações das terras indígenas situadas ao sul do Estado do Amazonas**. Rio Branco: UNI-Acre, 1997. (Relatório Final)
- CLASTRES, Pierre. **A sociedade contra o Estado**. São Paulo: Francisco Alves, 1978.
- DESCOLLA, Philippe. Ecologia e cosmologia. In: Castro, Edna, Pinton, Florence (Orgs.) **Faces do trópico úmido**. Belém: CEJUP, 1997.
- GALLOIS, Dominique et al. **Projeto demarcação Waiãpi – PDW**. São Paulo: Centro de Trabalho Indigenista – CTI, data. (Relatório Final)
- MERZ, Martin. **Auto-demarcação Madijá**: um exemplo de iniciativa e competência dos povos indígenas da Amazônia. Rio Branco: Edição da União das Nações Indígenas do Acre e Sul do Amazonas – UNI, 1997.
- MONTEIRO, J. M. A dança dos números: a população indígena do Brasil desde 1500. **Tempo e Presença**, São Paulo, ano 16, n. 273, p.17-19, 1994.
- PRANCE, G.T., KALLUNKI, J. A. **Ethonobotany in the neotropics**. New York: The New York Botanical Garden, 1984.
- RICARDO, C. A. Os índios e a sociodiversidade nativa contemporânea no Brasil. In: SILVA, A. L. da, GRUPIONI, L. D. B. **A temática indígena na escola**. Brasília, MEC/MARI/UNESCO, 1995. p.29-61.
- RIBEIRO, Darci. **Os índios e a civilização**. Petrópolis: Civilização Brasileira, 1977.
- SACHS, Ignacy. **Ecodesenvolvimento, crescer sem destruir**. São Paulo: Vértice, 1986.
- TELLES, Norma A. **Cartografia brasilis (ou esta história está mal contada)**. São Paulo: Loyola, 1984.
- TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

Outras publicações da Editora PUC Minas

ARQUITETURA – CADERNOS DE ARQUITETURA E URBANISMO – Departamento de Arquitetura e Urbanismo
BIOS – Departamento de Ciências Biológicas
CADERNO DE CONTABILIDADE – Departamento de Ciências Contábeis
CADERNO DE ENTREVISTAS – Departamento de Comunicação Social
CADERNO DE ESTUDOS JURÍDICOS – Faculdade Mineira de Direito
CADERNO DE REPORTAGENS MALDITAS – Departamento de Comunicação Social
CADERNOS DE ADMINISTRAÇÃO – Departamento de Administração
CADERNOS DE BIOÉTICA – Núcleo de Estudos de Bioética
CADERNOS CESPUC DE PESQUISA – Centro de Estudos Luso-afro-brasileiros da PUC Minas
CADERNOS DE CIÊNCIAS SOCIAIS – Departamento de Sociologia
CADERNOS DE ECONOMIA – Departamento de Economia
CADERNOS DE ENGENHARIA – IPUC – Instituto Politécnico da PUC Minas
CADERNOS DE GEOGRAFIA – Departamento de Geografia
CADERNOS DE LETRAS – Departamento de Letras
CADERNOS DE SERVIÇO SOCIAL – Departamento de Serviço Social
EDUCAÇÃO – CADERNOS DO DEPARTAMENTO DE EDUCAÇÃO – Departamento de Educação
ENFERMAGEM REVISTA: CADERNOS DE ENFERMAGEM – Departamento de Enfermagem
EXTENSÃO: Cadernos da Pró-reitoria de Extensão da PUC Minas
HORIZONTE – Revista do Núcleo de Estudos em Teologia da PUC Minas
ORDEM E DESORDEM: CADERNO DE COMUNICAÇÃO – Departamento de Comunicação Social
SCRIPTA – Revista do Programa de Pós-graduação em Letras e do CESPUC
SPIN – ENSINO E PESQUISA – Departamento de Física e Química
VERTENTE – Revista da PUC Minas Contagem

Composição eletrônica:

EMS editoração eletrônica
magalhaes.salles@hotmail.com
Tel.: (31) 3041.1113

Impressão:

FUMARC
Fundação Mariana Resende Costa
Av. Francisco Sales, 540 • Floresta
Fone: (31) 3249.7400 • Fax: (31) 3249.7413
30150-220 • Belo Horizonte • Minas Gerais

