

POLÍTICA INDIGENISTA
Leste e Nordeste Brasileiros



**Ministério da Justiça
Fundação Nacional do Índio**

**POLÍTICA INDIGENISTA
Leste e Nordeste Brasileiros**

Marco Antonio do Espírito Santo
Organizador

**Brasília - DF
2000**

Ministro da Justiça
JOSÉ GREGORI

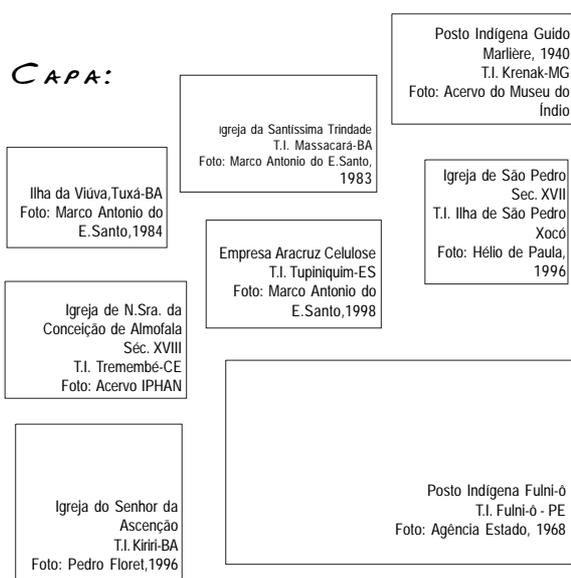
Presidente da Funai
GLENIO DA COSTA ALVAREZ

Diretora de Administração
GISELDA PEDROSA LIBERAL

Chefe do Departamento de Documentação
ANDRÉ RAIMUNDO FERREIRA RAMOS

Revisão Textual: Karla Bento de Carvalho
Ficha Catalográfica: Cleide de Albuquerque Moreira - Bibliotecária - CRB 1100
Editoração Eletrônica/Planejamento Visual: Marli Moura/DIE/DEDOC
Serviço Gráfico: Wilson Machado/José Alexandrino/SEGRAF

CAPA:



Dados internacionais de catalogação Biblioteca "Curt Nimuendajú"

Espírito Santo, Marco Antonio do. (Org.)
Política Indigenista: Leste e Nordeste Brasileiros / Júlio M.G. Gaiger...
(et al.) - Brasília: FUNAI/DEDOC, 2000.
149 p.

Bibliografia

1. Índios - Nordeste 2. Indigenismo 3. Terra Indígena 4. Tabepa. 5. Fulniô 6. Arrendamento 7. Kiriri 8. Xucuru 9. Tuxá 10. Tremembé 11. Tupiniquin 12. FUNAI 13. Serviço de Proteção aos Índios 14. Território Indígena 15. Sociedades Agrárias 16. Faccionalismo 17. Nordeste Brasileiro 18. Tutela I. Título II. Autor

CDU 572.95(81)

Departamento de Documentação
SEPS 702/902 - Ed. Lex - Bloco A - 1º Andar
CEP: 70390-025 - Brasília-DF
Fone/Fax: (0xx61) 313-3653

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO	07
POVO DES UNIDO JAMAIS SERÁ VENCIDO ... (... MAS VENCERÁ ?)	11
<i>Júlio M. G. Gaiger</i>	
TRÊS TESES EQUIVOCADAS SOBRE O INDIGENISMO (EM ESPECIAL SOBRE OS ÍNDIOS DO NORDESTE)	17
<i>João Pacheco de Oliveira Filho</i>	
IDENTIDADES EMERGENTES, SOLUÇÕES HETERODOXAS: O CASO DA (NÃO) DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA TAPEBA	27
<i>Henyo Trindade Barreto Filho</i>	
RUPTURA E CONFLITO: A PRÁTICA INDIGENISTA E A QUESTÃO DA TERRA ENTRE OS FULNIÔ	41
<i>Ivson J. Ferreira</i>	
REFLEXÕES SOBRE A QUESTÃO FUNDIÁRIA FULNIÔ	55
<i>Walter Coutinho Jr.</i> <i>Juliana Gonçalves Melo</i>	
O ARRENDAMENTO COMO UMA FORMA DE MEDIAÇÃO DE CONFLITOS AGRÁRIOS: O SPI E OS FULNIÔ DE ÁGUAS BELAS	65
<i>Sidnei Peres</i>	
UMA ETNOGRAFIA PARA UM CASO DE RESISTÊNCIA: O ÉTICO E O ÉTNICO	73
<i>Miguel Foti</i>	
O "CASO KIRIRI"	79
<i>Sheila Brasileiro</i>	
ÍNDIOS XUCURU-KARIRI: CONFLITOS E PRÁTICAS TUTELARES	87
<i>Silvia Aguiar Carneiro Martins</i>	
FACCIONALISMO XUCURU-KARIRI E A ATUAÇÃO DA FUNAI	97
<i>Adolfo Neves de Oliveira Junior</i>	

INTERPRETANDO O PASSADO, ORIENTANDO O FUTURO: UMA ANÁLISE COMPARATIVA DAS DIVISÕES POLÍTICAS ENTRE OS TUXÁ (BA) E OS TREMEMBÉ (CE) E SUAS RELAÇÕES COM O ESTADO	107
<i>Marcos Luciano Lopes Messeder</i>	
BREVE HISTÓRIA DA PRESENÇA INDÍGENA NO EXTREMO SUL BAIANO E A QUESTÃO DO TERRITÓRIO PATAXÓ DE MONTE PASCOAL	121
<i>José Augusto Laranjeiras Sampaio</i>	
A VIDA DOS TUPINIQUIM DO ESPÍRITO SANTO EM MEADOS DO SÉCULO XX	137
<i>Carlos Augusto da Rocha Freire</i>	

APRESENTAÇÃO

É com satisfação que apresentamos esta coletânea de estudos de diversos especialistas, a qual traça um panorama dos casos exemplares debatidos durante o *workshop* promovido pela FUNAI, em 1997, na cidade de Carpina-PE, denominado “Política Indigenista para o Leste e Nordeste Brasileiros”.

A maioria dos textos resulta de palestras proferidas durante os painéis do citado evento. Na ocasião, foram desenvolvidas oficinas sobre saúde, educação, atividades produtivas e gestão ambiental, faccionalismo e tutela, terra e demarcação, cujos resultados já foram publicados pela FUNAI, dando publicidade ao que se propôs o *workshop*: oferecer subsídios para o estabelecimento de políticas públicas específicas à realidade das sociedades indígenas localizadas no Leste e Nordeste brasileiros.

O ex-Presidente da FUNAI, Júlio Gaiger, fez a palestra de abertura do evento e retoma, com seu texto, as preocupações da época, o que veio a dar o tom exato para uma introdução ao conjunto de ensaios ora apresentados.

A coletânea ressentiu-se por não ter sido registrada a palestra sobre os Xakriabá, localizados no estado de Minas Gerais. Com referência ao Leste brasileiro, incorpora-se o trabalho de Carlos Augusto da Rocha Freire, antropólogo do Museu do Índio, que aborda o período anterior à instalação da empresa Aracruz Celulose nas terras reivindicadas pelos Tupinikim e Guarani, situados no estado do Espírito Santo.

A apresentação da palestra, feita pelo antropólogo Henyo Trindade Barreto Filho, a respeito dos Tapeba, é anterior à edição da portaria ministerial declaratória de ocupação indígena no Município de Caucaia-CE, posteriormente anulada por decisão do Superior Tribunal de Justiça. Ele discorre, com propriedade, sobre o esfacelamento dos procedimentos iniciais que buscavam “uma solução fundiária abrangente que contemplasse reforma agrária e direitos indígenas” em Caucaia.

Cabe acrescentar o que não ficou suficientemente claro no relatório de identificação da Terra Indígena Tapeba: tentou-se, ao encaminhar a proposta de colônia agrícola defendida pelo CIMI/Arquidiocese de Fortaleza, respeitar os propósitos, já postos na época, de manter a convivência entre os sem-terra Tapeba e não-Tapeba, reunidos em torno do trabalho da Igreja-CEBs e da proposta de reforma agrária cogitada pelo INCRA/MIRAD.

Com a chegada da FUNAI, entretanto, ocorreu que o representante não-índio das CEBs, que acompanhava o GT de identificação e delimitação, retirou-se dos trabalhos de campo ao perceber a supremacia dos direitos indígenas sobre uma possível “solução fundiária abrangente” na qual estivessem incluídos.

O Ceará constitui, hoje, uma região onde existem várias sociedades indígenas emergentes e, em se tratando de um estado sem tradição da presença do SPI e da FUNAI, é de se questionar os parâmetros da política indigenista a serem adotados lá, neste momento em que estamos repensando a prática indigenista brasileira, seja das organizações governamentais, seja das não-governamentais ou religiosas.

A existência de quatro textos sobre os Fulniô nesta coletânea justifica-se pelo fato de, originalmente, o *workshop* ter sido pensado para discutir a situação daquela sociedade indígena, que passava por sérios problemas faccionais, ocasionando disputa pelo domínio do Posto Indígena. Sobre isso, Ivson José Ferreira, antropólogo e indigenista da Administração Regional da FUNAI em Recife, produziu o seu estudo, que serviu de base ao texto dos antropólogos Walter Coutinho Júnior, da Diretoria de Assuntos Fundiários/FUNAI e Juliana Gonçalves Melo, no qual procuram compreender a situação dessa etnia e iluminar as possíveis estratégias de resolução do problema fundiário daquela terra indígena.

Sobre os Fulniô, existem poucos estudos depois de Estevão Pinto (1956). É possível que isso se deva às restrições impostas pela própria sociedade indígena, como forma de resguardar sua privacidade e defender uma identidade exclusiva no município de Águas Belas-PE. O estudo do antropólogo Miguel Foti, originário de sua pesquisa de mestrado, brinda-nos pela qualidade do delicado enfoque.

O caso Kiriri – BA, apresentado pela antropóloga Sheila Brasileiro, da Procuradoria Geral da República em Salvador, e dos Xukuru-Kariri – AL, apresentados pela antropóloga Sílvia Aguiar Carneiro Martins, do Museu Théo Brandão-UFAL, e pelo antropólogo Adolfo Neves de Oliveira Júnior, do Ministério Público, estão entre os exemplos mais significativos e exacerbados de conflitos e crises faccionais da região discutida em Carpina. Problemas fundiários antigos tornaram-se de extrema complexidade e tensão, quando a iminência de morte e expulsão de famílias indígenas inteiras tornaram-se fatos reais.

No caso dos Xukuru-Kariri, existe hoje, dentro do seu antigo território, a cidade de Palmeira dos Índios e um significativo número de índios desaldeados. Quanto aos Kiriri, depois de desocupadas pelas primeiras fazendas, a extrusão das suas terras envolveu um considerável número de famílias de posseiros a serem indenizados e reassentados.

Estamos publicando, também, o estudo de Marcos Luciano Lopes Messeder, antropólogo da Universidade Estadual da Bahia-UNEB, originário de sua participação em um outro evento, promovido pelo CIMI no estado de Pernambuco. Ele apresenta uma interessante análise comparativa entre os Tuxá – BA, desalojados pela construção da UHE Luiz Gonzaga (antiga Itaparica), da CHESF, e os Tremembé – CE, impossibilitados de ocuparem suas terras tradicionais devido à violência que impera na região.

Apesar da situação dos Pataxó não ter sido abordada no *workshop*, José Augusto Laranjeiras Sampaio, antropólogo da Universidade Estadual da Bahia - UNEB e membro da Associação Nacional de Ação Indigenista-ANAI-BA, atendendo a uma sugestão do organizador da coletânea, optou por oferecer-nos seu estudo sobre a presença desta etnia no sul baiano .

Nota-se um incremento, nestes últimos anos, da produção acadêmica a respeito das sociedades indígenas da região brasileira em destaque, até então preterida em função do grande interesse que despertam as etnias de menor tradição de contato e tutela.

Segundo um levantamento de José Augusto Laranjeiras Sampaio, até a década de 60 havia apenas um estudo sobre as sociedades indígenas do Nordeste, relativo a uma tese sobre os Kiriri de Mirandela, defendida na Universidade Federal da Bahia.

Nos anos 70, surgem mais quatro pesquisas sobre os índios da região. Na década de 80, houve mais sete trabalhos e, na década de 90, a produção saltou para dezenove teses de especialização, apresentadas em diversas universidades, inclusive da própria região.

Nesta coletânea, cinco textos constituem o resultado do trabalho de uma nova geração de antropólogos, que dedicou seus esforços ao estudo das sociedades indígenas do Nordeste, tendo sido algumas dessas teses orientadas pelo Professor João Pacheco de Oliveira Filho, antropólogo do Museu Nacional/UFRJ.

As sociedades indígenas do Leste e Nordeste brasileiros demandam respostas eficazes e inovadoras para seus antigos problemas. Cabe aos agentes indigenistas, governamentais e não-governamentais, repensarem suas práticas e impulsionarem a política indigenista brasileira, promovendo, em parceria, o etnodesenvolvimento de forma contínua e sustentável.

Esse foi o espírito público que norteou o *workshop* de Carpina. Atenderam ao convite da FUNAI 101 participantes inscritos, representando vários estados, organizações governamentais, indigenistas, indígenas (APOIME), religiosas e internacionais (Banco Mundial e UNICEF).

Para a realização desse acontecimento inédito, registramos aqui o apoio decisivo de Rosângela Gonçalves de Carvalho e de Luiz Otavio Pinheiro da Cunha, além da colaboração de Ana Maria Costa, todos da FUNAI.

Ao parceiro Sérgio Chamon, que na época chefiava a Coordenação de Treinamento e Desenvolvimento da FUNAI, os agradecimentos pela paciência e execução do *workshop*.

A José Augusto Laranjeiras Sampaio, os agradecimentos especiais pela colaboração desde a primeira hora.

A todos que participaram do evento, emprestando seus conhecimentos e experiência ao trabalho das oficinas e acreditando ser possível corrigir, especificar e qualificar os meios para a construção da cidadania indígena nas regiões Nordeste e Leste do Brasil, o nosso reconhecimento.

Marco Antônio do Ξ Santo
Organizador



Maxacali-MG, 1958
José Silveira de Souza (Seu Juquinha)

POVO *DESUNIDO* JAMAIS SERÁ VENCIDO...
(...MAS VENCERÁ?)

Júlio M.G. Gaiger



POVO DESUNIDO JAMAIS SERÁ VENCIDO... (...mas vencerá?)

Júlio M.G. Gaiger¹

Não lembro em que época forjei esta versão contrária à divisa popular; ela brotou instantaneamente quando tive consciência de que a resistência dos povos indígenas certamente se explica, em grande parte, pela multiplicidade de estratégias que eles desenvolvem, tornando muito mais complicada sua dominação. Já se falou muito sobre a homogeneização perseguida pelos setores dominantes; daí a tentativa permanente de impor uma visão uniforme das coisas, um mesmo gosto estético, um idêntico esquema de ideais a ser alcançado. Uma sociedade homogênea é mais facilmente previsível e condicionada, e, portanto, é uma sociedade mais fácil de se manter sob controle.

Em parte por isso, deixei de partilhar do entusiasmo que setores de oposição geralmente votam pelas estratégias unionistas. Pode até funcionar (embora nunca, de fato, tenha funcionado) quando se pensa nas centrais sindicais (que, contraditoriamente, são várias...), mas passei a desconfiar que, para os índios em geral, seria melhor permanecerem o que sempre foram: distintos, peculiares, irredutíveis.

Essas lembranças vieram à mente quando, lendo os diversos ensaios que compõem a presente coletânea, reconduzi-me não só ao evento que lhe deu causa, em Carpina, mas também às inúmeras situações trazidas à minha consideração quando exerci a presidência da Funai; estas, por sua vez, remetiam-me imediatamente à visão que alimentei em anos de militância indigenista, oposicionista por definição. Em vários dos ensaios, permeia um passo onipresente quanto aos desafios colocados por um dos aspectos mais complexos da irredutibilidade indígena; o chamado “faccionalismo”, tão forte entre várias sociedades nativas do Nordeste.

Esse faccionalismo é a dor de cabeça mais aguda dos indigenistas. Dependendo da

hora e do local político em que se encontre, o indigenista agoniza-se com vários dos seus efeitos perversos e/ou deleita-se em acusar a Funai por sua desastrada, quando não deliberadamente tendenciosa, intervenção. Tendo estado em ambos os lados desta trincheira, e sabendo hoje que esta não é mais a trincheira que define os lados, atrevo-me a desenvolver algumas idéias que a experiência inspira.

No Nordeste, os índios precisaram elaborar estratégias que os tornassem visíveis às atenções oficiais e não-oficiais, compensando os resultados de processos que os teriam desindianizado. Quem pôde, manteve uma língua e alguns rituais; mas diante dos seus patrícios amazônicos ou oriundos do Centro-Oeste, os índios nordestinos parecem ter uma aguda consciência da distância que a história os fez percorrer. Não é, então, surpreendente que, em seus diversos sabores, o faccionalismo, ou seja lá que outra denominação se lhe queira dar, tenha sofrido a exacerbação ao menos aparente que se constata há tempos.

Os povos indígenas brasileiros sempre vivenciaram antagonismos internos mais ou menos significativos. Em sociedades de tamanha homogeneidade, o antagonismo respondia à necessidade de alimentar um impulso contra-inercial. Fossem estes antagonismos corporificados em clãs, metades, faixas etárias ou na rivalidade entre aldeias vizinhas, a competição por eles incentivada impedia as sociedades indígenas de se acomodarem ao confortável equilíbrio que tivessem logrado atingir.

Curiosamente, ao contrário da nossa, essas sociedades não tinham nenhuma necessidade ideológica de disfarçar ou negar estes antagonismos; eles inclusive passaram a integrar o corpo simbólico dos atributos da

indianidade. Se os demais elementos deste corpo simbólico pareciam inacessíveis aos índios do Nordeste, o faccionalismo, talvez de resto nunca realmente abandonado, recebia uma nova função: afirmar a indianidade.

Tal função compete com a de mobilizar essas mesmas sociedades em torno de objetivos comuns: o reconhecimento de sua etnicidade particular, a demarcação das terras e a disponibilização dos cuidados e aparatos assistenciais, tanto por parte do Estado como por parte de quaisquer outras agências ou instâncias. Para isto, o faccionalismo instrumentaliza-se como fonte de estratégias dirigidas a tais alvos.

Mais ou menos naquela seqüência de prioridade, constata-se, não só no Nordeste, mas em todo o território brasileiro, um correspondente apelo à estratégia faccionalista. Para quem, aos olhos do Estado ou de quaisquer outros setores da sociedade neobrasileira, nem índio ainda era, chamar a atenção por meio de conflitos exacerbados foi e é uma tática interessante. Na medida em que a etnicidade e o correspondente território passam a ser reconhecidos, a disputa desenvolve-se em torno da terceira ordem de aquisições, com intensidade proporcionalmente menor, dependendo, contudo, da importância que os cuidados e aparatos assistenciais tenham para cada sociedade – vide os Xavante, que me abonam neste momento.

O problema, contudo, não é só compreender essa possível natureza e função do faccionalismo. Pode-se de todo modo dizer que isto não é compreendido porque vários dos demais textos da coletânea testemunham a perplexidade de todos os agentes diante do fenômeno, hesitantes no adotar uma ou outra linha de conduta.

Questão maior, diante da qual os próprios índios certamente precisarão deter-se mais ou menos dia, é que em muitos casos o apelo à estratégia terá, possivelmente, subtraídas do seu controle, as conseqüências negativas dela.

Bartolomeu (Bartomeu) Meliá estudou o faccionalismo entre os Kaingang (também uma etnia do tronco Macro-Jê) para compreender as

razões do excepcional conflito ocorrido em 1983, na área de Guarita, quando vários índios foram mortos. Tratava-se ali da disputa pelo monopólio dos arrendamentos (como ocorre entre os Fulniô) e da exploração ilegal de madeira. Meliá percebeu que o faccionalismo era uma característica cultural dos Kaingang, apenas menos visível nos dias atuais. Até aí, sua evidência podia ser considerada como sinal importante de vitalidade cultural.

Acontece que os Kaingang de Guarita chegaram a matar-se competindo por recursos tornados importantes pela incapacidade do Estado de lhes oferecer alternativas legais e viáveis. Não eram, pois, recursos intrinsecamente importantes do ponto de vista Kaingang.

Dir-se-á que a terra é intrinsecamente importante para os Kiriri; e o é. Mas a disputa que tem na reconquista da terra seu pretexto imediato alveja algo circunstancialmente mais importante, que é a hegemonia política, e esta certamente não vale a cisão sofrida pelos índios.

Do mesmo modo, tornou-se difícil superar a fissura a que chegaram os Xucuru-Kariri. Neste, como nos outros casos, o meio absorveu o fim, e certamente os índios não vislumbam, e talvez nem mesmo se perguntem sobre, a saída deste labirinto.

Os índios não conseguem perceber que já alcançaram todos os fins justificáveis por meio da exacerbação do faccionalismo, quando atraíram as atenções de todos os agentes – governamentais ou não. Mas ninguém se arrisca a abdicar da estratégia, temendo perder estas atenções, e reproduz-se, então, uma medonha roleta-russa que poucos se dispõem a denunciar, temendo igualmente que se percam as atenções tão duramente conquistadas.

Até aqui, portanto, os índios não se deixaram dominar; nem por isso se vislumbra que o atual caminho de resistência os conduzirá ao êxito.

Como parte sempre invariável do quadro, inclui-se a disputa pelo domínio dos postos burocráticos do órgão de assistência, e aí, certamente, os exemplos são abundantes e trans-

cendem o Nordeste. Este domínio pode assumir forma indireta, por meio da indicação dos ocupantes dos cargos, ou direta, por meio da sua ocupação pelos próprios índios. Sabe-se que esta parte da estratégia possui, além da óbvia função de incrementar o poder político, a serventia de redistribuir renda.

Sucedem que o exercício das funções administrativas, que deveria beneficiar a todos os índios da respectiva jurisdição, é também expressivamente desviado em favor do faccionalismo, ao final aprisionando a estrutura e os recursos do órgão indigenista e agravando ainda mais o antagonismo. Engendra-se um círculo vicioso. O órgão é acusado por suas intervenções desastrosas, mas não se considera o fato de que, em nível local, ele está literalmente tomado por uma das partes; e é sabido o quanto se protesta – dando então ensejo a mais acusações – quando é tentada qualquer assepsia que neutralize o desvio.

Esses aspectos do processo somente serão recuperados com uma atitude firme do próprio Estado, desde que os índios e seus aliados estejam dispostos a rever sua estratégia. Talvez não se possa desencadear nenhum processo mais abrangente, mas valeria a pena insistir em sanar situações mais graves.

Neste passo, retribuo a homenagem que me fez Henyo Trindade Barreto Filho, no texto de sua autoria, quando me provocou insinuando que o discurso pela reforma do aparelho do Estado ressentia-se da ausência da percepção do processo histórico que determinou sua configuração. Nada mais distante disso. Mas nem por conscientes desta historicidade devemos renunciar à bandeira da reforma, sob pena de, justamente os que nos dizemos progressistas, desempenharmos o papel assinalado aos conservadores.

Isto é muito mais importante agora que na época do *workshop* em Carpina, porque ficou claro que a reforma do aparelho do Estado era apenas retórica governamental – possivelmente, embutida numa estratégia de “jogar o bode no pau de arara”*. Impõe-se, então, resgatar a bandeira para as mãos dos que estão

comprometidos em fazer do aparelho do Estado um instrumento de serviço efetivo à sociedade, índios principalmente, advertidos de que não existe garantia de resultados por meio de procedimentos – esta é a desculpa, falsa, da burocracia, que a usa para sua própria conservação e reprodução!

Entendo que os índios não aceitariam, como até hoje não aceitaram, desistir do faccionalismo, mesmo com toda esta argumentação. É preciso, então, sugerir-lhes opções que canalizem esta energia.

Talvez tenha sentido sugerir a conquista de, e o exercício nos, espaços de cidadania para fins “indígenas”.

Ao fim e ao cabo, a cidadania para os índios, no Nordeste e fora dele, é também específica. Índio só é cidadão integral enquanto índio, ou seja, enquanto membro de um grupo étnico específico de ascendência pré-colombiana a que (*i. e.* ao grupo) a Constituição reconheceu um elenco de direitos especiais de natureza coletiva. A noção ocidental de cidadania, embora resultante de um processo a sua vez também peculiar, pode oferecer possibilidades interessantes para o exercício de uma cidadania indígena. Não me refiro aqui à idéia vencida do “voto étnico”, de resto um reducionismo da idéia de cidadania; cogito o envolvimento dos índios na apreensão dos instrumentos da cidadania em favor da promoção de objetivos indígenas.

Em instâncias em que a especificidade indígena seria um ponto entre outros, lograr-se-ia um caminho de duas mãos. Por um lado, incorpora-se à pauta mais abrangente da cidadania o componente indígena. Por outro, os índios teriam a oportunidade de articular suas questões com problemas mais amplos, passando a entender-se em contexto e, assim se espera, adquirindo elementos que os ajudariam a superar ou pelo menos a mitigar os efeitos mais nocivos do faccionalismo.

Isso supõe, com certeza, a superação de uma concepção maniqueísta e de permanente conflito sobre o Estado e a sociedade, e uma

redefinição de atitudes: dos próprios índios e de seus aliados, diante tanto do Estado quanto da

sociedade; e, acima de tudo, dos índios diante de si mesmos.

¹ Advogado – consultor legislativo da Câmara dos Deputados.

* A piada é conhecida, mas vamos lá: conta-se que viajantes comprimidos num pau de arara queixaram-se tanto do seu desconforto que o motorista parou junto a uma posse, comprou um bode e jogou-o na carroceria, junto com os infelizes passageiros. Seguiu viagem, surdo às reclamações ainda mais

veementes. Quando o berreiro já enfraquecia, tão exaustos estavam os viajantes, o motorista parou o veículo e retirou o bode, com o que todos, desafogados, passaram a achar razoável o conforto...



TRÊS TESES EQUIVOCADAS SOBRE O
INDIGENISMO
(EM ESPECIAL SOBRE OS ÍNDIOS DO NORDESTE)

João Pacheco de Oliveira Filho



TRÊS TESES EQUIVOCADAS SOBRE O INDIGENISMO (Em especial sobre os índios do Nordeste)

João Pacheco de Oliveira Filho¹

Existem índios no Nordeste? Esta é a questão crucial que detona as suspeitas do senso comum e torna bastante difícil e suscetível de contestação a argumentação dos antropólogos e as propostas de ação indigenistas. O objetivo deste texto é discutir um conjunto interligado de pressupostos que sustentam tal questionamento.

Aqui apresento desde logo o primeiro obstáculo: supor que os índios (tal como falamos deles hoje) sempre existiram. Um notável historiador da ciência, George Stocking Jr. (1968), chamou isto de “o vício do presentismo”: descrever os fatos e idéias do passado com os olhos do presente, tomando o que nos é familiar e natural como contemporâneo aos fatos relatados do passado.

Entrando diretamente no assunto, não podemos supor – muito menos instilar ou reforçar em outros (juizes, legisladores, indigenistas, nos próprios índios ou no público em geral) uma tal crença – que aqueles índios com que estamos lidando concretamente, em nossas pesquisas ou nas ações indigenistas cotidianas, sempre existiram e são anteriores à constituição da nação brasileira. Que, se encontrássemos algum registro esquecido de um cronista colonial, algum documento ou termo de doação do Imperador Pedro II, poderíamos localizá-los perfeitamente no passado, há séculos de distância, bastante modificados, é verdade, mas ainda reconhecidamente eles.

Não podemos nos apossar da listagem atual de sociedades indígenas no Nordeste e pretender retroceder, para cada etnônimo específico, por meio de um processo de filogênese, até os primórdios da colonização portuguesa. Isto nem sempre é possível e tem conseqüências perversas, mesmo quando aparenta po-

der ser realizado com alguma verossimilhança.

Algumas identidades indígenas já são registradas em crônicas dos séculos XVI e XVII, nos primeiros contatos com as feitorias, as missões religiosas ou a frente de expansão da pecuária; outras são de elaboração recente, resultando de processos históricos igualmente conhecidos e estudados, que remontam alguns à década de 1940 e outros aos anos 70/80.

Em nossos trabalhos, algumas vezes falamos em “identidades emergentes” e em “etnogênese” para caracterizar aqueles processos socioculturais que foram objeto de descrições históricas densas². O que não significa, de modo algum, que nas outras unidades sociais, aquelas portadoras de etnônimos mais antigos, as categorias utilizadas para marcar a identidade étnica decorressem de alguma suposta condição “natural”, ou que remontassem à “origem dos tempos” ou, ainda, que resultassem de processos dados como “endógenos” ou “espontâneos”.

Sabemos, com Barth (1969), que as categorias étnicas são veículos para a organização social das diferenças, e que isto só ocorre em um contexto de interação social. Os etnônimos mais antigos também têm a sua história, bem como, em princípio, sempre se poderia proceder a uma sociogênese de qualquer unidade social. A única diferença é que não dispomos de documentos ou testemunhos suficientes para descrever com densidade sociológica como surgiram estes etnônimos, fato que não decorre da natureza dos fatos descritos, mas sim da função político-legitimadora da historiografia oficial e, também, da distância cronológica que nos separa de tais eventos (o que dificulta o apelo à memória e à história oral).

É correto reificar tal diferença e passar a tratar essas identidades étnicas em categorias conceitualmente distintas, ao preço de aceitar uma visão ingênua e naturalizada das demais? Ou assim não corremos o risco de vir a justificar uma eventual política indigenista discriminatória, que pretenda estabelecer diferenças no plano do reconhecimento de direitos?

Uma estranha maldição nos persegue, de modo que quanto mais aprofundamos a pesquisa sobre as identidades emergentes, paradoxalmente, mais parecemos contribuir para naturalizar as identidades étnicas mais antigas e lançar suspeitas na opinião pública sobre a autenticidade dos índios emergentes. Mas iremos retomar esse ponto mais adiante, quando já tivermos falado do ponto seguinte.

A segunda tese tem, também, um enraizamento político e chama a atenção por sua evidente aplicação prática, pois estabelece uma tarefa, bastante difícil, a ser realizada por etnohistoriadores e antropólogos: apresentar as evidências históricas sobre a antiguidade do território indígena.

Aqui, seria oportuno retomar os comentários críticos anteriores sobre o vício do presentismo. A noção com que trabalhamos, atualmente, de “território indígena”, que está presente na legislação e que demanda dos antropólogos relatórios técnicos de identificação e peritagens judiciais, é uma elaboração dos brancos e historicamente datada. A sua constituição ocorreu na década de 1950, por ocasião dos debates relativos à criação do Parque Indígena do Xingu. A proposta final apresentada pelo SPI incorporava argumentos e sugestões de diversos antropólogos, como Darci Ribeiro, Roberto Cardoso de Oliveira e Eduardo Galvão. Nela tomava-se como dever do Estado, e finalidade explícita de uma política pública, a preservação das culturas indígenas estabelecidas pelo menos há mais de um século na região dos formadores do rio Xingu, mantendo uma relação simbiótica com aquele nicho ecológico, sem permitir a implantação de empreendimentos mercantis e de colonos brancos, mas desenvolvendo técnicas próprias de convivência e re-

lações internas estáveis. Pela primeira vez, propunha-se a destinação, aos índios, de uma parcela bastante extensa do território nacional³, e o argumento utilizado para justificar tal proposta, bem como os limites geográficos ali estabelecidos, era que os recursos naturais ali existentes seriam os necessários e suficientes para garantir aos índios a plena reprodução de sua cultura e de seu modo de vida.

Foi esse padrão de definição de terra indígena que veio a estar presente na Emenda Constitucional de 1969 e na Constituição de 1988, fundamentando, ainda, os critérios que subsidiam os atuais processos de reconhecimento de áreas indígenas. As iniciativas anteriormente colocadas em prática pelo SPI pretendiam justificar-se por argumentos exclusivamente humanitários, indicando a necessidade de oferecer assistência e proteção aos índios e evitar a sua destruição física. Por sua vez, as terras destinadas aos índios eram obtidas por meio de mecanismos diversos, como a requisição aos órgãos públicos (federais ou estaduais), a doação de particulares ou, ainda, pela aquisição de domínio por compra. Usualmente, tais áreas eram de dimensões bem mais modestas, correspondendo a glebas e fazendas menores.

Imbuído de uma perspectiva evolucionista e contribuindo para a regularização do mercado de terras nas regiões de fronteira, por meio de sua ação pacificadora, o SPI não costumava verbalizar a intenção de preservação cultural, nem estabelecia uma conexão necessária entre uma cultura indígena e um dado meio ambiente. As terras que eram atribuídas pelo SPI a populações indígenas que foram objeto de um processo de pacificação – e conseqüente sedentarização e tutela – eram muito menores que a região onde construíam seus aldeamentos (sazonais ou com periodicidade mais extensa) e transitavam com certa regularidade.

Diferentemente das avaliações idealizadas próprias ao indigenismo oficial, os critérios (não-explicitados) efetivamente utilizados para definir as terras dos índios passavam pela fun-

ção do SPI como mediador nas situações sociais de expansão da fronteira econômica.

O objetivo fundamental era estabelecer controle sobre as relações entre índios e brancos, evitando o conflito e prevenindo suas consequências maléficas para os índios (extermínio, correrias, escravizamento etc.)⁴. A faixa ou parcela de terra reservada aos índios deveria servir a esse propósito, permitindo: a) distanciá-los dos brancos; b) não ser foco de interesse econômico maior pela frente colonizadora; c) ser aceita pelos índios. A relação entre índios e território não era colocada em discussão, a não ser nos termos (altamente assimétricos) desta última negociação.

Embora atender a tais situações de expansão da fronteira econômica fosse justamente a razão de existência do SPI no quadro das estruturas do Estado brasileiro, o órgão indigenista também, algumas vezes, veio a atuar junto a populações indígenas com alto grau de contato e integração com a sociedade nacional. Nessas situações, a intervenção oficial visava a reparar processos extremados de pobreza, dependência e degradação social (alcoolismo, prostituição, criminalidade), o que seria realizado por meio da obtenção e destinação, a um grupo de famílias indígenas, de uma gleba de terreno que lhes viesse a permitir exercer atividades de subsistência. Quando os indigenistas do SPI manifestavam alguma preocupação quanto a uma possível unidade das famílias beneficiadas por sua atuação, o fator básico era garantir a sua condição de indígena, e não levar em conta uma possível diversidade em sua composição étnica. Na **prática assistencialista e clientelista do SPI**, a relação entre índios e terra era instaurada pelo reconhecimento ou concessão de uma determinada gleba, não sendo sequer consideradas demandas específicas quanto a um certo espaço geográfico (o caso dos Kambiwa, com sua forte relação com a Serra Negra, é um sinal bem evidente dos desacertos dessa política demarcatória).

Se recuarmos mais ainda no tempo, não nos satisfazendo com décadas, mas remontando a séculos de diferença, verificaremos que

o Nordeste foi uma das áreas de colonização mais importantes e antigas na formação da nação brasileira. A sua população indígena sofreu profundo e persistente impacto econômico e sociocultural por parte dos empreendimentos econômicos e religiosos que viabilizaram a ocupação dos sertões e a expansão territorial dos domínios portugueses. Para as etnias que sobreviveram, só existiram dois caminhos: ou buscaram temporariamente áreas de refúgio, algumas vezes coexistindo com quilombos, até que viessem a ser incomodados por novas pretensões territoriais das fazendas e dos pequenos agregados urbanos, ou foram logo incorporadas pelo processo civilizatório – seja insuladas (isto é, reunidas, reterritorializadas e disciplinadas pelas missões religiosas), ou colhidas na sua capilaridade (*i.e.*, fragmentadas em famílias e coletividades acabocladadas ou destrribalizadas).

Em tais **situações históricas**⁵ não há como falar em território indígena no sentido atual em que empregamos o termo e que os próprios índios contemporaneamente reivindicam. A missão, a fazenda ou as povoações de caboclos podem, no máximo, constituir indícios históricos da presença de índios naquele local, mas não configuram, de forma alguma, uma situação de posse exclusiva pelos índios de um dado território. Até mesmo no caso das missões, as terras que lhes eram destinadas em sesmarias não visavam a assegurar a preservação ou sequer a continuidade sociocultural dessas etnias. Ao contrário, as missões eram núcleos coloniais que objetivavam a catequização dos indígenas e a geração de riquezas para a Coroa e as próprias ordens religiosas. Nesse quadro político e jurídico, os esforços do etnohistoriador em estabelecer conexão entre uma etnia específica e um certo espaço geográfico, pretendendo assim demonstrar a anterioridade da presença indígena, podem estar freqüentemente fadados ao insucesso.

E felizmente isso não é de forma alguma necessário para fundamentar as reivindicações indígenas. A incorporação do modelo xinguan

como paradigma para as práticas demarcatórias da FUNAI, nas décadas de 1970 e 1980 fez-se por meio da noção de imemorialidade. Isto é, caberia ao antropólogo realizar estudos etnohistóricos que lhe permitissem provar que aqueles índios já ocupavam aquela área anteriormente à chegada dos brancos. Como observei em outro trabalho (Oliveira, 1994), tal demonstração pode ser bastante difícil e criar sérios inconvenientes ao reconhecimento das demandas indígenas. Mas a Constituição de 1988 adota um outro e único critério para a definição de uma terra indígena – que sobre ela os índios exerçam de modo estável e regular uma “ocupação tradicional”, isto é, que utilizem tal território segundo “seus usos e costumes”. Trata-se, portanto, de substituir uma identificação meramente “negativa” (da presença do branco), por uma “identificação positiva”, que pode ser feita por meio de trabalho de campo e da explicitação de uma “territorialidade indígena” (ou seja, dos processos socioculturais pelos quais os indígenas se apropriam daquele território).

A terceira tese, por sua vez, recomendaria aos etnohistoriadores e antropólogos: “para conhecer a verdadeira singularidade de uma cultura indígena é preciso perseguir os elementos de sua cultura originária, isentos da mácula da presença de instituições coloniais”. Mas, antes de aprofundar esta questão, é importante que possamos discutir melhor sobre os diferentes modos de conceituar cultura.

Os primeiros evolucionistas falavam de cultura no singular, como um amplo processo civilizatório, cumulativo e sem fronteiras. Com o advento do trabalho de campo, do funcionalismo e do relativismo, os antropólogos passaram a falar de cultura sempre no plural, como fenômenos ancorados em distintas e isoladas latitudes do planeta, formando sistemas relativamente integrados e auto-reguláveis. Quanto mais diferentes fossem entre si as culturas, tal como descritas nas monografias dos antropólogos, mais segura seria a indicação de competência etnográfica, bem como de que o pesquisador levava ao mais fundo o seu mergulho na alteridade.

Existe, também, um uso mais atual do termo cultura, bastante comum entre antropólogos e sociólogos cujos objetos de pesquisa residem nas chamadas “sociedades complexas”. Nesta acepção, cultura é todo conjunto de símbolos que permite a comunicação entre os homens e implica o estabelecimento de obrigações recíprocas e a convergência em termos de crenças e valores.

Tais conjuntos de símbolos possuem níveis muito diferentes de abrangência, incluindo fenômenos que podem situar-se em uma escala infra-societária (como a cultura peculiar de certas categorias ocupacionais, de geração, étnicas, de habitantes ou freqüentadores de determinados espaços urbanos etc.), ou abranger contextos mais amplos, intersocietários (como a diplomacia ou o ambientalismo) ou ainda transnacionais (como as religiões universais, associações culturais e recreativas, algumas ideologias políticas etc.).

Nessa perspectiva a relação entre cultura e sociedade (entendida esta como sociedade nacional) não é de maneira alguma unívoca. Uma sociedade é composta por uma multiplicidade de culturas, que mantêm umas com as outras relações que precisam ser estudadas empiricamente (pois nem sempre são unicamente de justaposição, harmonia e integração, podendo envolver exclusão e conflito, como também passar por esferas de indiferença, ou por conexões menores, mediatizadas por formas múltiplas, ambíguas etc.).

Por sua vez, as culturas não são necessariamente coextensivas com as sociedades nacionais. Alguns teóricos sugerem a conveniência de se abandonar imagens arquetônicas, de sistemas fechados, e se passar a trabalhar com processos de circulação de significações. Barth serve-se da metáfora da corrente (*streams*) – que não mantém uma forma regular e definida, mas que, em algum lugar, possui um centro dotado de força e aderência para arrastar ou envolver outros artefatos, tal capacidade diluindo-se em suas extremidades. Para indicar a circulação das tradições culturais dentro ou através de diferentes unidades sociais,

Hannerz (1997) utiliza-se da noção de fluxos culturais (*cultural flows*) para enfatizar que o caráter não-estrutural, dinâmico e virtual é constitutivo da cultura.

Tal alternativa de construção teórica revela-se mais profícua e universal, permitindo uma base mais ampla de comparações, sem exigir a aceitação ingênua de pressuposições não mais verificadas historicamente (se é que algum dia o foram).

A expansão colonial forneceu o quadro político e ideológico para a consolidação de uma disciplina que focalizava especificamente o pensamento e a existência dos povos indígenas como “nossos contemporâneos primitivos”. E, por mais paradoxal que isso fosse, as culturas nativas eram exaustivamente descritas pelos antropólogos – com destaque maior para a África e a Polinésia, em escala bem menor na América – como sistemas fechados e coerentes, quase inteiramente virgens da influência cultural do Ocidente. **Menos que observadas na plenitude de sua operação, as culturas nativas foram idealmente reconstituídas**, o pesquisador praticando um esforço de abstração para imaginar como tudo se passaria caso os brancos (ele incluído) ali não estivessem.

No contexto brasileiro, tratar as culturas indígenas como bolas de bilhar, homogêneas e autocontidas, e distintas apenas por sua coloração e ordem de entrada no jogo (segundo a famosa imagem de Wolf, 1982), seria um equívoco grave, que também apresenta consequências práticas extremamente perigosas.

O que ocorre de pior, no entanto, é que a concepção naturalizada de cultura se conecta com perfeição à representação do senso comum sobre os índios, formando um complexo ideológico de bastante difícil desmontagem, em que um lado se encarrega da suposta evidência empírica e o outro garante a legitimidade científica.

A representação cotidiana sobre o índio, como já dissemos em outras ocasiões, é a de um indivíduo morador da selva, detentor das tecnologias mais rudimentares e das institui-

ções mais primitivas, pouco distanciado, portanto, da natureza. É justamente essa representação que informa as manifestações literárias e artísticas, a ideologia sertanista, o estatuto legal, a política indigenista e ainda conforma os mecanismos oficiais de proteção e assistência.

Embora seja muitas vezes acionada como instrumento de defesa dos interesses indígenas, a maldição que persegue tal representação é que, uma vez ocorrida a “pacificação” e iniciados os primeiros contatos amistosos e regulares com o homem branco, rapidamente ela se volta contra os seus interesses. Passa a ser um argumento que recomenda a prudência e suspeição quanto a sua pureza e autenticidade, justificando também os debates sobre o grau de mudança cultural que ainda seria razoável admitir naqueles que fossem reconhecidos como indígenas. Logo entram em cena as suspeitas quanto a uma manipulação falseadora, seja elaborada pelo próprio interessado, seja por terceiros (funcionários do órgão indigenista, antropólogos, missionários, organizações não-governamentais etc.).

A força persuasiva e as evidências pretensamente acionadas nesse discurso decorrem da antiga e superada concepção do índio como primitivo. É partindo dessa arraigada representação que o senso comum pode discutir e questionar a existência de “índios” no Nordeste, instituindo implicitamente uma polaridade entre as culturas indígenas “intocadas” (seriam as autênticas) e aquelas afetadas por “processos de aculturação” (essas já seriam inautênticas, pois conteriam elementos exógenos e espúrios). Com isso, abre-se um perigoso precedente para que o Estado venha a ceder à pressão de interesses particulares, passando a normatizar de forma diferenciada os direitos indígenas, e sem qualquer rigor científico, vindo a legitimar uma classificação fundamentada exclusivamente no preconceito⁶.

Devemos extrair todos os ensinamentos possíveis desse raciocínio crítico. Um primeiro é que o conceito de aculturação deve ser amplamente criticado por sua imprecisão e gene-

ralidade, homogeneizando situações muito diversas. Contrastando apenas com uma condição irreal e fantasmática (as culturas indígenas “intocadas”), não tem qualquer valor operativo e analítico, sua eficácia sendo de outra natureza, funcionando como peça acusatória em um discurso político de questionamento da condição de indígena. Ou seja, é um conceito cuja validade científica deve ser negada, buscando-se outros instrumentos mais adequados para falar sobre a mudança sociocultural.

O outro aspecto a considerar é que posição adotar quanto à representação cotidiana do índio como primitivo. Aqui, acredito, é necessário ser radical e recusar qualquer contemporização como infundada em termos científicos (antropológicos) e perigosa enquanto estratégia política. Para constituir, por abstração analítica, uma cultura, **é preciso partir do que pensam, fazem e sentem os seus portadores atuais**. Uma cultura indígena, por sua vez, não pode ser, portanto, algo diverso do patrimônio simbólico dos índios atuais, não tendo sentido alimentar qualquer discussão sobre autenticidade de culturas indígenas específicas. Não é possível nem justificado estabelecer parâmetros exteriores e arbitrários para definir o que é (ou o que deva ser) uma cultura indígena específica.

Ademais, é preciso entender que um tal patrimônio estará marcado comumente por diferentes tradições culturais. Para serem legítimos componentes de uma cultura, tais costumes e crenças não precisam ser exclusivos daquela sociedade, freqüentemente sendo compartilhados com outras populações (indígenas ou não). Tais elementos culturais também não são necessariamente antigos ou ancestrais, a adaptação de suas pautas culturais ao mundo

moderno e globalizado constituindo-se fato corriqueiro.

A incorporação de rituais, crenças e práticas exógenas não necessariamente significa que aquela cultura já não seria “autenticamente indígena” ou pertencesse a “índios aculturados” (no sentido pejorativo de ex-índios ou falsos índios). Operadores externos podem ser ressemantizados e, assim, virem a ser fundamentais para a preservação ou adaptação de uma organização social e de um modo de vida indígena. E, sobretudo, cabe indagar quais índios ou coletividades indígenas reais – como quaisquer outras coletividades humanas – poderiam demonstrar-se totalmente refratárias aos fluxos e correntes culturais?

Os direitos indígenas não decorrem de uma condição de primitividade ou de pureza cultural a ser comprovada nos índios e coletividades indígenas atuais, mas sim do reconhecimento, pelo Estado brasileiro, da condição destes de descendentes da população autóctone. Trata-se de um **mecanismo compensatório** pela expropriação territorial, pelo extermínio de incontável número de etnias e pela perda de uma significativa parcela de seus conhecimentos e de seu patrimônio cultural. Por isso, a categoria jurídica que está em vias de afirmação é a de **sociedades indígenas**, e não a de culturas, povos ou nações. A demonstração de que uma coletividade enquadra-se nessa situação – e que portanto deva ser objeto de demarcação de terras e assistência – faz-se mediante a investigação de seus critérios identitários e a explicitação de fatores simbólicos que conectam os índios atuais com as populações autóctones, nada tendo a ver com alguma comprovação de pureza cultural segundo antigos padrões museológicos ou representações do senso comum.

¹ Antropólogo, Professor do Departamento de Antropologia do Museu Nacional / UFRJ.

² Para uma crítica dessas noções e para o encaminhamento de alternativas, vide Oliveira (1998).

³ Para uma análise mais detida sobre o processo de criação do Parque Indígena do Xingu, ver a dissertação de mestrado de Maria Lúcia Pires Menezes (1990); para uma ampliação dessa discussão, vide Lima (1989 e 1995).

⁴ Para uma discussão sobre ambigüidade constitutiva de tutela – que é tanto um instrumento protetor quanto um mecanismo repressor dos interesses indígenas – vide Oliveira (1988: cap. 6).

⁵ Para uma definição de situação histórica, vide Oliveira (1988: pgs. 57-58) e, para o aprofundamento da discussão sobre territorialização

das populações indígenas no Nordeste, vide Oliveira (1988).

⁶ Como foi o caso, no passado, com a portaria que distinguia as terras indígenas em “áreas” e “colônias”, usando como critério o “grau de aculturação”.

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO, Pedro (organizador). 1988. *O Índio na Bahia*. Fundação Cultural do Estado da Bahia.
- ANDERSON, Benedict. 1983. *Imagined Communities*. Verbo, London/New York.
- BARTH, Fredrik. 1969. “Introduction”. In: *Ethnic Groups and Boundaries*. F. Barth (ed.). George Allen & Unwin/Universitets Forlaget, London/Oslo.
- _____. 1984. “Problems in conceptualizing cultural pluralism, with illustrations from Somar”. In: *The Prospects for Plural Societies*. D. Maybury Lewis (ed.). The American Ethnological Society, Washington (DC).
- _____. 1988. “The analysis of culture in complex societies”. *Ethnos* 34: 120-142.
- CARVALHO, Maria do Rosário G. 1984. *A identidade dos povos do Nordeste*. Anuário Antropológico: 169-188. UFCE/Tempo Brasileiro, Fortaleza/Rio de Janeiro.
- CLIFFORD, James. 1988. *The Predicament of Culture*. Harvard University Press, Cambridge.
- CUNHA, Manuela Carneiro da. 1992. *História dos Índios no Brasil*. FAPESP/SMC/Companhia das Letras, São Paulo.
- DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José Augusto L. & CARVALHO, Maria do Rosário G. 1992. *Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: Um esboço histórico*. In: Cunha, 1992. *op. cit.* (pgs. 431-456).
- DIAMOND, Stanley. 1969. *Primitive views of the world*. Columbia University Press.
- GALVÃO, Eduardo. 1978. *Encontros de Sociedades*. Paz e Terra, Rio de Janeiro.
- HANNERZ, Ulf. 1997. “Flows, Boundaries and Hybrids: Keywords in Transnational Anthropology”. In: *Mana*. PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. 1989. “A identificação como categoria histórica”. In: *Os Poderes e as Terras dos Índios*. J. P. de Oliveira (organizador). Comunicações, 14. PPGAS, Museu Nacional, UFRJ.
- MENEZES, Maria Lúcia Pires. 1990. *Parque Indígena do Xingu: A construção de um território estatal*. Dissertação de Mestrado. Instituto de Geociências, UFRJ.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. 1983. *Terras indígenas no Brasil*. Boletim do Museu Nacional, 44, UFRJ.
- _____. 1988. *Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar*. Marco Zero/CNPq. São Paulo.
- _____. 1994. “A viagem de volta: Reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas do Nordeste”. In: *Atlas das Terras Indígenas/ Nordeste*. PETI, Museu Nacional, UFRJ.
- _____. 1994. “Os Instrumentos de Bordo: Expectativas e possibilidades do trabalho do antropólogo em laudos periciais”. In: *A Perícia Antropológica em Processos Judiciais*. O. Silva, N. Luz e C. M. V. Helm (organizadores). Associação

Brasileira de Antropologia/Comissão Pró-Índio de São Paulo, UFSC, Florianópolis.

OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. 1964. *O Índio e o Mundo dos Brancos*. DIFEL, São Paulo, 4ª ed., Ed. UNICAMP, Campinas, 1996.

_____.1972. *A Sociologia do Brasil Indígena*. Editora da Universidade de Brasília, Brasília.

RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os Índios e a Civilização*. Ed. Civilização Brasileira, Rio de Janeiro.

STOCKING JR. & GEORGE W. 1968. *Race, Culture, and Evolution*. The Free Press, New York.

WOLF, Eric. 1982. *Europe and the People Without History*. Berkeley/Los Angeles, University of California Press.



IDENTIDADES EMERGENTES, SOLUÇÕES HETERODOXAS:
O CASO DA (NÃO) DEMARCAÇÃO DA TERRA INDÍGENA TAPEBA

Henry Trindade Barretto Filho



IDENTIDADES EMERGENTES, SOLUÇÕES HETERODOXAS:

O caso da (não) demarcação da Terra Indígena Tapeba

Henyo Trindade Barretto Filho¹

Introdução

Dissertar sobre os Tapeba num *workshop* com as características deste e diante de um público qualificado é, ao mesmo tempo, uma honra e uma responsabilidade. É, assim, com um misto de satisfação e desconforto que o faço. Lisonjeado pelo convite, porém, desafiado pela responsabilidade de ser fiel em meu relato, diante de uma liderança indígena Tapeba – Dourado – e de tantas pessoas que estiveram e permanecem envolvidas com a situação de que vou tratar – algumas das quais, certamente, muito mais credenciadas a falar do assunto do que eu, que deixei o Ceará há sete anos e venho acompanhando apenas como um espectador engajado o desdobramento da situação.

Tendo em vista o caráter do *workshop*, que pretende reunir subsídios para “definir uma prática indigenista que trate com habilidade questões comuns a quase todas as etnias do Leste e Nordeste”, optei por reconstituir aqui o caso Tapeba naquilo que ele me parece importante para atingir esse objetivo: as lições e ensinamentos que podemos extrair das peculiaridades do processo de reconhecimento oficial, pelo Estado, dos Tapeba e de sua terra, como uma contribuição para redefinir o procedimento de demarcação de terras indígenas no Nordeste e Leste. Tento destacar, nesta comunicação, o que torna os Tapeba um caso exemplar. Para tanto, faz-se necessário, no meu entendimento, partir de alguns princípios normativos preliminares (que eu gostaria de sugerir e colocar em discussão), bem como considerar algumas questões gerais (já abordadas em palestras e comunicações precedentes) e dar algumas informações sobre os próprios Tapeba, para situarmos-nos melhor.

Princípios normativos preliminares

Um princípio que quero sugerir e propor para a discussão é o seguinte: a ação indigenista – qualquer que ela seja, oriunda de qualquer instituição ou pessoa que atua junto a sociedades indígenas – deve assegurar condições que possibilitem aos povos indígenas (i) determinarem o curso de seu desenvolvimento, (ii) controlarem a direção e o ritmo das mudanças que afetam as suas vidas e (iii) terem a liberdade de escolher o tipo de relações que desejam ter com o Estado, com a sociedade em geral e com o mercado (nas formas particulares em que estes se apresentam a esses povos). Creio que são noções como estas que fundamentam as idéias de autodeterminação, autodesenvolvimento, auto-sustentação e demais termos correlatos com o prefixo “auto”.

Quando eu sugiro isso como um princípio normativo preliminar, não se trata de uma formulação genérica de autoria própria. Proponho isso a partir de alguns trabalhos de antropologia aplicada e de antropólogos que têm se envolvido com a implementação e a análise de iniciativas de desenvolvimento junto a sociedades indígenas. Estou afirmando isso com base em experiências que têm se dado nas Américas Latina e Central, nos contextos andino e da floresta tropical. Não estou pensando em Austrália, Canadá e Estados Unidos e sim olhando aqui para as experiências de nossos vizinhos mais próximos. Os antropólogos que aí têm atuado vêm destacando uma série de aspectos, dos quais eu gostaria de enfatizar dois, como complementos ao princípio normativo que acabei de enunciar.

O primeiro é que qualquer possibilidade de autodeterminação no domínio econômico ou, ainda, de auto-sustentação, demanda ações

políticas ativas e independentes da parte dos seus promotores. Daí que a organização política é condição *sine qua non* de (e deve preceder) todo e qualquer esforço de promoção do desenvolvimento. Refiro-me à organização política dos próprios índios, constituídos em promotores preferenciais dessas iniciativas. Autodesenvolvimento e determinação socioeconômica genuínos não ocorrem sem uma organização política forte para promovê-la. Isso significa dizer que ninguém promoverá desenvolvimento e emancipação pelos ou para povos indígenas.

O segundo aspecto tem a ver com o caráter das próprias organizações indígenas. A possibilidade de sucesso dessas organizações políticas e de coordenação de iniciativas dos povos indígenas depende não apenas das demandas formais de organização e coordenação, mas da qualidade da relação entre estas demandas e os critérios informais configurados pela organização sociocultural do(s) grupo(s) em questão. Dizendo de um outro modo, depende de um encaixe mais ou menos perfeito entre o ordenamento formal e os informais, quais sejam, as configurações culturais características de cada um desses povos.

Essas são as orientações normativas preliminares que quero trazer à discussão, porque voltarei a elas ao final da exposição: a idéia de que não há alternativa de futuro para os grupos indígenas, se estes não forem sujeitos de suas próprias escolhas, da determinação do ritmo e da direção das mudanças que os afetam, e se não tiverem a liberdade de escolher o tipo de relação que desejam ter tanto com o Estado quanto com a sociedade de mercado.

A “Questão da Terra” no Leste e Nordeste indígenas

Uma dimensão de caráter geral importante, que precede a referência que farei ao caso Tapeba e que amarra a minha exposição ao lado da orientação político-normativa de que parto, é a “questão da terra”. Quero sublinhar esse aspecto porque ele já foi destacado em outros momentos por outros expositores – como o Dr.

Sérgio Leitão o fez, ao debater com o Prof. João Pacheco. Este, na sua palestra, com base em dados quantitativos gerais para o Brasil como um todo, sugeriu que talvez hoje a preocupação com a terra não seja tão importante quanto a preocupação com a viabilidade da mesma, a partir do momento em que se encontra demarcada e sob o controle dos grupos. Eu diria que, se isso vale em termos de dados agregados gerais de caráter quantitativo para o Brasil, não vale para o Nordeste e Leste indígenas. Não vale porque a terra ainda não é matéria vencida nessas regiões e como nós estamos aqui para discutir essas regiões, o documento final deveria destacar as singularidades que as caracterizam. Se desagregarmos esses dados gerais para o Nordeste e o Leste, veremos que há um número expressivo de terras indígenas aí que, ou carecem de reconhecimento oficial, ou ainda encontram-se em fases preliminares do procedimento de demarcação.

Isso não significa dizer que nós devemos perder de vista a questão do controle, da manutenção e da ocupação efetiva da terra pelos grupos – que era a preocupação expressa pelo Prof. João Pacheco na ocasião. Nós devemos, sim, ter essa preocupação no horizonte de ação do procedimento demarcatório mesmo, que precisa ser redimensionado – ou seja, o procedimento demarcatório não mais visto como um processo único, singular e isolado de outras preocupações e horizontes de ação indigenista, como ele tem se caracterizado até hoje.

Quando se define que se vai demarcar uma terra indígena, constitui-se um GT (Grupo de Trabalho) que só vai lá para realizar a identificação. Em seguida, constitui-se um outro GT, com uma composição diferente do anterior, que vai fazer o levantamento fundiário. Na demarcação física, se tudo correr bem (se a identificação não for contestada e, caso seja, se for respondida; se a Portaria declaratória for assinada pelo Ministro), também é outra a equipe que vai trabalhar. Uma descontinuidade de ações marca este procedimento, que é visto única e exclusivamente como um procedimento de regularização fundiária e não a partir de uma perspectiva mais abrangente e integrada.

O caso Tapeba

Ao apresentar o caso Tapeba, limitar-me-ei a destacar alguns elementos que nele me parecem importantes, os quais, por um lado, singularizam-no, e, por outro, tornam-no semelhante a outras situações no Nordeste e no Leste indígenas. Para além das notícias históricas que eu vou dar, o que me interessa são aspectos do procedimento jurídico-administrativo de reconhecimento da Terra Indígena Tapeba, que caminha *pari passu* – e está indissociavelmente ligado, como no caso Xacriabá – ao processo mesmo de reconhecimento oficial, pelo Estado, de que os Tapeba constituem um grupo diferenciado. Este é o cerne da minha comunicação. Quero extrair dele lições e ensinamentos para o procedimento jurídico-administrativo de reconhecimento de terras indígenas no Nordeste e Leste, mas que podem, eventualmente, transcender as singularidades regionais.

Notícias históricas

Neste item, darei apenas umas rápidas pinceladas para entender minimamente o porquê da presença de um grupo como os Tapeba em Caucaia hoje. Estes não se distinguem, em muitos aspectos, de outros grupos étnicos e sociedades indígenas do Nordeste e Leste, cujas situações foram apresentadas ao longo do *workshop*.

Ao município de Caucaia, que fica na zona metropolitana de Fortaleza, no Ceará, vai-se de ônibus em menos de 45 minutos. Há mesmo um ponto de ônibus em frente a uma localidade onde residem tapebas. É uma área de fácil acesso. O município tem origem na Aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia, um aldeamento originalmente Potiguara missionado por jesuítas a partir de fins do século XVII. Há suspeitas de que indígenas Tremembé, Jucá e Cariri teriam se reunido aos Potiguara originalmente aldeados naquela área.

Se isso corresponde efetivamente ao que ocorreu, o que se tem é aquela situação clássica de reunião de grupos étnicos distintos num mesmo aldeamento, sob a gestão temporal e

espiritual de uma mesma ordem religiosa. O processo é muito semelhante ao de outras áreas em que existiram aldeamentos, que passaram por todas as mudanças jurídicas e administrativas até o Diretório dos Índios, instituído por Pombal, quando os aldeamentos são extintos. Caucaia vira Vila Nova de Soure (nome de uma freguesia em Portugal), que é referida como “vila de índios” até meados do século passado, como mostram documentos de até 1860.

Assim como em outras situações no Nordeste, na Província do Ceará os índios são dados como extintos no século seguinte àquele em que se extinguem os aldeamentos e as terras destes passam para a administração provincial. O Presidente da Província do Ceará, em seu Relatório à Assembléia Provincial de 1863, afirma que não há mais índios no Ceará e, assim, põe-se uma “pá de cal” sobre o tema. De fato, tendo em vista o discurso das agências do Estado, gestoras das classificações oficiais, o que se tem é um verdadeiro *gap*, uma lacuna de informações sobre os índios no Ceará, que tem sido fatal para a pretensão dos Tapeba e de vários outros grupos indígenas que partilham com eles dessa hi(e)stória de extinção por decreto ou “extinção formal”.³

Dados os atuais limites da nossa ignorância histórica e etnológica, só se vai voltar a ouvir falar de índios no Ceará, e especialmente em Caucaia, a partir da segunda metade da década de 1960, em matérias jornalísticas de periódicos de circulação nacional. Exemplos são as matérias sobre os Tapeba publicadas no Jornal do Brasil e O Estado de São Paulo – estas produzidas por um correspondente do jornal que é cearense, Hidelbrando Espíndola. Em abril de 1982, o Porantim, numa das primeiras iniciativas de elaborar listagens de terras e povos indígenas, cita nove tapebas, grupo de língua Macro-jê, vivendo em terras não-demarcadas no município de Paracatu, no Estado do Ceará. Estas referências são equivocadas⁴, mas é significativa a presença dos Tapeba na listagem.

A partir de 1984, a Equipe de Assessoria às Comunidades Rurais da Arquidiocese de Fortaleza começa a atuar em Caucaia. Desde en-

tão, os Tapeba ganham uma visibilidade que não tinham. Por que digo “ganham visibilidade”? Porque quem conhece Caucaia, quem teve oportunidade de residir, de viver em Caucaia, sabe que Tapeba é uma categoria de atribuição de uso franco no município. Tapeba é, antes de mais nada, um topônimo: nome de uma lagoa e de um riacho temporário, em torno dos quais residiram e ainda residem famílias Tapeba. Se alguém lhe perguntar, em Caucaia, “O que você está fazendo aqui?” e você responder: “Eu vim visitar fulano de tal Tapeba”, a resposta será plenamente inteligível. O termo é usado justaposto a nomes próprios de pessoas, para diferenciá-las. É, de fato, uma categoria demarcadora e diferenciadora, sinalizando a existência de um processo de organização social da diferença cultural em nível local.

O processo de reconhecimento oficial pelo Estado

As peculiaridades do processo de reconhecimento oficial dos Tapeba e de sua terra pelo Estado os tornam um caso exemplar para extrair lições e ensinamentos que podem contribuir para uma redefinição do procedimento de demarcação de terras indígenas no Nordeste e Leste. Em alguns aspectos, o caso Tapeba se assemelha ao caso Xacriabá, que acabou de ser exposto, distinguindo-se em outros.

Todo o procedimento administrativo de reconhecimento da Terra Tapeba, até mesmo a sua deflagração, é marcado pela discussão sobre os Tapeba serem ou não serem índios. Faço referência, a seguir, a alguns elementos do processo social de reconhecimento.

O documento original do Processo FUNAI/BSB/1986/85 é um abaixo-assinado de 70 tapebas, de 20 de maio de 1985, que dá entrada, simultaneamente, em três lugares distintos: no Gabinete da Presidência da República, no Gabinete da Presidência da FUNAI e no Gabinete de Ministério da Fazenda. Dirigido ao Exmo. Sr. Presidente da FUNAI, nele os 70 tapebas signatários pedem “terra para nós morar e plantar” e “um posto médico e uma escola para os índios”.

Porém, um mês antes do referido abaixo-assinado dar entrada naqueles locais, tinha-se iniciado um outro processo, numa outra instância da FUNAI, a Assessoria de Estudos e Pesquisas (AESP), em abril de 1985. A AESP enviou um radiotelegrama (nº 325, de 19.04.85) ao Museu do Índio, consultando-o sobre a possibilidade de envio de dados etnohistóricos sobre o grupo indígena Tapeba de Caucaia, no Ceará. Isso porque havia se apresentado à FUNAI, em Brasília, no início daquele ano, um certo senhor, chamado Mingo Auá, declarando-se índio desaldeado e autodenominando-se remanescente indígena Tapeba. Foi elaborado um parecer antropológico sobre o senhor Mingo Auá, parecer que concluiu, “diante da ausência de dados concretos e comprobatórios”, não julgar procedente atribuir-lhe a identidade de índio Tapeba. Referido parecer elencava, entre as sugestões finais, a expedição de radiotelegramas (como o supracitado) a vários setores da FUNAI solicitando informações, inclusive ao Museu do Índio e ao Departamento do Patrimônio Indígena.

Em resposta ao radiotelegrama, a antropóloga Jussara Gomes, do Museu do Índio, elaborou um documento de caráter etnohistórico. Assim, a AI (Área Indígena) Tapeba foi incluída na programação de identificações do Plano de Metas para 1985. Desse modo, o consenso histórico rapidamente produzido e as notícias oriundas do Ceará, bem como as pressões exercidas pelos Tapeba e os abaixo-assinados, cedo levaram a FUNAI a pautar a AI Tapeba para identificação.

Se tomarmos o Relatório de Identificação da AI Tapeba como um indicador, um indício, um sinal, ainda que preliminar, do reconhecimento oficial dos Tapeba pelo Estado, o processo foi, por assim dizer, meteórico. Vejamos as datas: em 1984, a Equipe Arquidiocesana começa a atuar na área; em 1985, a FUNAI se dá conta da existência de grupos indígenas no Ceará; e em 1986 (com um ano de atraso, ante o estabelecido no Plano de Metas para 1985) a área está identificada. De 1984 a 1986 são apenas dois anos. A FUNAI nunca tinha estado no Ceará. O SPI não tinha estrutura nenhuma na-

quele estado, à diferença da situação de outros grupos no Nordeste, já relatadas no *workshop*. A FUNAI intervém tardiamente – ao contrário dos outros casos apresentados, em que o órgão tutor se faz presente há décadas – e, rapidamente, dá uma sinalização positiva, estando a área identificada desde outubro de 1986. É importante destacar este elemento, porque, no meu entendimento, trata-se de algo realmente inusitado em face do padrão prevalecente de atuação do órgão.

Consideremos, agora, alguns aspectos que precederam e orientaram a identificação da área indígena.

Tendo em vista o conflito pela posse de terras da União entre indústrias situadas à margem direita do rio Ceará (Cerapeles e T.B.A.) e habitantes (entre os quais Tapeba) de localidades situadas na mesma área, no dia 1º de setembro de 1985 o Arcebispo de Fortaleza enviou carta ao Ministro da Fazenda, propondo que a União reouvesse o domínio útil das terras em questão e o transferisse à Associação das Comunidades do Rio Ceará. Esta organização foi criada em agosto de 1985, a partir de estímulo da Arquidiocese, e congregava tapebas e brancos no desenvolvimento de projetos comunitários e no fortalecimento da organização política.

Assim, no caso dos Tapeba, a idéia original que motivou a ação da Equipe Arquidiocesana era extremamente interessante: tratava-se de resolver a questão fundiária para tapebas e brancos igualmente. Visava reaver o domínio útil de terras da União não para criar uma terra indígena, mas para transferi-las para a associação das comunidades, que congregava índios e brancos, com representação paritária na Diretoria.

Pouco antes, a Prefeitura Municipal de Caucaia havia reconhecido formalmente a existência e a presença dos índios Tapeba no município, por meio de uma Declaração da Secretaria de Administração e Finanças ao Serviço do Patrimônio da União (SPU), de 21 de agosto de 1985. Nesta, o então Secretário de Administração disse com todas as letras que a Prefeitura

Municipal de Caucaia reconhecia que há mais de 50 anos os Tapeba habitavam, mansa e pacificamente, as áreas de mangue do rio Ceará. Não só isso, no dia seguinte a esta declaração, a Lei Municipal nº 416, de 22 de agosto de 1985, que dispõe sobre a preservação do mangue do rio Ceará, cita nominalmente os Tapeba e as comunidades do rio Ceará como co-responsáveis no poder de fiscalização da aplicação desta.

Em virtude da preocupação com uma solução ampla para a questão fundiária local, que contemplasse igualmente tapebas e brancos, já reunidos na referida associação, a Equipe Arquidiocesana procurou, pessoalmente, em maio de 1986, o então Ministro da Reforma e Desenvolvimento Agrário, Nelson Ribeiro, para informá-lo sobre a situação dos Tapeba e solicitar urgente atuação do MIRAD na regularização das terras do município. Cabe destacar que a Arquidiocese não foi procurar a FUNAI, mas sim o MIRAD, pois pensava, naquele momento, numa solução integrada para a questão fundiária.

Foi assim que, em atenção ao pedido da Arquidiocese de Fortaleza e das informações de que já dispunha àquela ocasião, a Coordenadoria de Terras Indígenas (CTI) do MIRAD constituiu uma comissão destinada a proceder estudos preliminares ao processo de regularização fundiária (Portaria nº 30, de 08 de abril de 1986). Não se falava, ainda, àquele momento, em demarcar uma terra indígena. Na constituição desta comissão, considerou-se a inclusão de instituições afetas ao problema fundiário (três funcionários de diferentes formações do INCRA: um procurador, um agrônomo e um topógrafo), bem como a experiência e o conhecimento da Equipe Arquidiocesana sobre a questão (dois membros desta), além da participação de representantes dos grupos em questão (um tapeba e um branco, representando a associação das comunidades). A composição desta comissão é digna de nota.

Em função do resultado da iniciativa da CTI/MIRAD, a FUNAI, que havia incluído de novo a AI Tapeba na programação operacional da Di-

visão de Identificação (DID), desta vez para 1986, apressa a constituição do GT de identificação da área. Ora, como a composição da comissão da CTI/MIRAD contou com a participação formal de representantes tanto da Arquidiocese quanto dos grupos em questão, o GT da FUNAI não foi constituído sem que antes ocorressem duas reuniões em Brasília: uma em 19 de agosto de 1986, entre Marco Antônio do Espírito Santo, sociólogo que coordenaria o GT de identificação, e as técnicas da CTI/MIRAD, Rita Heloísa Almeida e Élia Menezes Rola; e a outra, cinco dias depois, com representantes da FUNAI, do MIRAD, do INCRA, do CIMI e da Arquidiocese. Foi só então que se constituiu o GT, que trazia também como novidade a presença de um membro da Equipe Arquidiocesana na sua composição. O trabalho de identificação foi feito em conjunto com uma equipe do INCRA que, paralelamente à identificação da área indígena, realizou vistoria em imóveis rurais do município passíveis de desapropriação por interesse social para motivo de reforma agrária. É bom que se diga que parcerias efetivas e ações conjuntas entre FUNAI e INCRA não são a regra.

Qual a importância de reconstituir isso tudo? Nesse momento inicial do que veio a constituir o procedimento de demarcação da Al Tapeba, há elementos sobre os quais precisamos refletir, em termos da ação fundiária do próprio órgão indigenista. Tratava-se de uma iniciativa pioneira que expressava pelo menos dois aspectos relevantes, se estamos preocupados em redefinir a ação da FUNAI em processos de regularização fundiária – em particular no Nordeste e Leste indígenas. O primeiro é que se verifica aí uma articulação interinstitucional e multissetorial clara, de distintos segmentos governamentais, não-governamentais e com participação de representantes da sociedade indígena em questão e de grupos não-indígenas interessados no processo. O segundo, já salientado antes, é a preocupação em gerar uma solução para a questão fundiária que fosse abrangente: o reconhecimento explícito da relação entre reforma agrária e garantia dos direitos territoriais indígenas.

Por uma série de motivos, essa iniciativa será abortada e vai se esfacelar. Naquele momento, ainda havia um plano nacional de reforma agrária no horizonte. Embora Sarney já fosse o Presidente, ainda estávamos sob o Ministério Tancredo Neves e Nelson Ribeiro era o Ministro da Reforma Agrária. A perspectiva de uma reforma agrária se esfacela rapidamente, havendo uma mudança abrupta de conjuntura com a primeira reforma ministerial do governo Sarney. Um viés conservador passa a orientar a ação do governo nessas questões. Somem-se a isso as vicissitudes da própria atuação da Equipe Arquidiocesana, dadas a fronteira tênue entre assistência social e assistencialismo, e a ambivalência das intervenções de desenvolvimento comunitário (nas quais as “comunidades” constituem, simultaneamente, o alvo e o resultado que se espera produzir com essas intervenções). Várias foram as discussões em torno da reformulação e da redefinição da própria orientação da Equipe.

O fato é que se chega a um momento em que a FUNAI interfere na hi(e)stória. Há uma área passível de ser identificada como área indígena e aí se passa a conceder-se um tratamento privilegiado e diferenciado à resolução, única e exclusiva, do problema dos Tapeba. É aí que começam a se configurar os problemas característicos do padrão de atuação da FUNAI – analisados nos trabalhos de João Pacheco de Oliveira, Alfredo Wagner Berno de Almeida e Antônio Carlos de Souza Lima.

Colocou-se, ademais, um problema que transcende a ação da FUNAI, mas que vicia muitos dos procedimentos de identificação de terras indígenas. Refiro-me às noções “românticas” – para usar a expressão do Prof. João Pacheco – sobre a natureza desses grupos. Produziu-se, na época, uma proposta de área que está veiculada em alguns documentos da Arquidiocese: a demarcação de 18.000 ha. Como esta proposta surge? Em função de um cálculo aproximado do que teria sido o “patrimônio” da Aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia, tendo em vista os registros de doações feitas não apenas à Missão, mas a principais indígenas a seus descendentes.

tes, feitas na segunda metade do século XVII e primeira metade do século XVIII.

Uma das agências que estava atuando apresenta, assim, uma proposta de área com base em uma orientação histórica. Essa proposta reproduz a ênfase historicista característica da maioria dos procedimentos de identificação de terras indígenas (não só no Nordeste), em detrimento de uma orientação propriamente etnográfica. Creio que essa ênfase sobre o “consenso histórico” – analisada nos trabalhos do Prof. Antônio Carlos de Souza Lima sobre a ação de identificação de terras indígenas – é problemática e passível de discussão.

A área encontra-se, hoje, identificada com 4.675 ha. Seguiu-se o levantamento fundiário, em 1987, que apontou 118 ocupantes não-índios incidentes na AI. Este me parece o nó górdio da quase totalidade dos procedimentos de demarcação de terras indígenas no Nordeste, o ponto de estrangulamento: o volume do contingente populacional não-indígena presente. Presente, entre outros motivos (é bom que se diga), porque estamos falando de regiões de colonização antiga, onde trocas culturais e intercassamentos se sucederam por gerações e gerações. Neste aspecto, a situação dos Tapeba em nada difere de outras Nordeste afora. Daí porque a preocupação original em solucionar a questão fundiária de modo mais abrangente e integrado era a mais coerente e adequada.

O processo é arquivado em 1988. Recapitulemos as datas: identificação em 1986, levantamento fundiário em 1987 e arquivamento do processo em 1988, numa reunião do “grupão”. Para concluir satisfatoriamente esta comunicação, devemos considerar a situação que levou ao arquivamento do processo, porque se trata de um capítulo da história indígena e do indigenismo que merece registro.

Em abril de 1988, os dados referentes à AI Tapeba entram em pauta para a avaliação do Grupo de Trabalho Interministerial (instituído pelo Decreto nº 94.945/87), o “grupão”. Na avaliação da Arquidiocese, dos Tapeba, do representante do Instituto de Terras do Ceará (ITERCE) e do

próprio Governo do estado (que, à época, era muito favorável à demanda) a questão estava resolvida: tratava-se de deliberar pela criação da AI Tapeba, acatando-se a proposta da FUNAI, visto que as autoridades estaduais confiavam em decisão a favor do grupo, havia o compromisso de assentar os pequenos posseiros incidentes na área em duas fazendas desapropriadas em fevereiro e março de 1988 (Boqueirão dos Cunha e Capim Grosso)⁵ e a documentação que dava suporte ao consenso histórico sobre a presença indígena em Caucaia era feita.

Ocorre que, por deslize ou manobra intencional, na convocação dos membros do “grupão” para a reunião, o então Presidente da FUNAI, Romero Jucá, apresentou o valor das indenizações como sendo quatro vezes superior ao efetivamente orçado. Após muita discussão, decidiu-se, por maioria simples, retirar o processo Tapeba de pauta e deliberou-se por uma viagem para inspeção *in loco* da situação e, após consultas, audiências e visita à área, realizar uma reunião extraordinária deliberativa em Fortaleza, no Palácio do Governo do estado. Fato inédito até então: uma reunião do “grupão” fora de Brasília para deliberar sobre a demarcação de um área indígena no Gabinete de um governo estadual. Esta reunião foi agendada para o dia 25 de maio de 1988, às 16 horas, no Palácio do Governo, em Fortaleza.

Na semana para a qual a reunião havia sido agendada, estaria sendo apreciada, pela primeira vez, no plenário da Assembléia Nacional Constituinte, em Brasília, a primeira versão do Capítulo “Dos Índios” da Constituição Federal. Elaborada pelo relator Bernardo Cabral, referida versão estabelecia a distinção entre índios aculturados e não-aculturados. Esta distinção daria suporte à figura jurídica da “colônia indígena” instituída pelo Decreto nº 94.946/87 e que se pretendia aplicar ao caso Tapeba. Pode-se levantar inúmeras suspeitas quanto às articulações por detrás de uma reunião marcada nesse contexto.

A reunião foi cancelada em cima da hora, mas a visita do “grupão” à área ocorreu entre

os dias 26 e 27 de maio e foi precedida de uma série de acontecimentos bizarros e significativos. Na manhã do dia 21 de maio, os Tapeba das Pontes receberam um convite para participar de uma reunião na sede da Fazenda Soledade (imóvel rural que tem parte de sua área incidente na AI Tapeba)⁶, com um dos proprietários, José Geraldo, e representantes da FUNAI. Na oportunidade, esclareceu o emissário do convite, seriam realizados exames de sangue para definir quem efetivamente era índio e os que não comparecessem ao encontro perderiam o direito à terra. Instruídos pelo assessor jurídico da Equipe Arquidiocesana, os Tapeba da localidade não compareceram⁷. Há indícios de que alguns dos componentes do “grupão” já se encontravam em Fortaleza desde o dia 21 de maio, em contato com os proprietários da Fazenda Soledade (a família Arruda) e que teriam participado desta reunião na sede da fazenda, segundo testemunharam brancos da localidade que compareceram à reunião⁸.

A visita do “grupão” foi marcada, também, pela presença, em Caucaia, de trinta representantes de seis grupos indígenas do Nordeste, dispostos a lutar contra a implementação da figura da “colônia indígena” no caso dos Tapeba, pois receavam que esta decisão pudesse tornar-se exemplar para toda a região em questão. A situação dos Tapeba era, então, o centro das atenções das lideranças indígenas do Nordeste. Tomar a situação dos Tapeba como caso exemplar não é, portanto, uma decisão marcada pelo *bias* do analista.

Na reunião seguinte do “grupão”, em 20 de julho de 1988, a AI Tapeba voltou à pauta. Coordenada pelo Presidente da FUNAI, este, alegando dúvidas nos corpos dos relatórios anexados ao processo (o que teria justificado a vitória *in loco*), base processual insuficiente (o processo era farto em documentação histórica, mas insuficiente em dados sobre a presença dos Tapeba em Caucaia neste século)⁹, falta de recursos para indenização e indisponibilidade de terras para o assentamento¹⁰, “sugeriu a retirada da Terra Indígena Tapeba de pauta, determinando-se, em resolução do GTI, que a mesma não fosse reconhecida como

imemorial e que se aguardassem, para enriquecer o processo, novos dados acerca da etnia, quando, então, a FUNAI voltaria a analisar o caso” (Ata da 6ª Reunião Ordinária do GT nº 94.945/87, de 20.07.88).

O processo ficou paralisado por quase um ano, até que, em 24 de maio de 1989, por meio da CI nº 167/ASS/SUAF/89, a Assessoria da Superintendência de Assuntos Fundiários, tendo em vista as várias “questões pendentes no setor e que necessitam de posição urgente” (que diziam respeito a “terras indígenas baixadas em diligência”), incluiu a AI Tapeba, ao lado de outras quatro, em pauta de reunião ordinária. Considerou essencial “rediscuti-la”, não só porque se estava à espera de maiores subsídios, mas também porque “é indiscutível tratar-se de terra de ocupação tradicional e permanente indígena”. Arquivado tendo em vista “dúvidas sobre a etnia dos remanescentes”, o processo é reaberto por considerar-se “indiscutível” tratar-se de terra tradicionalmente ocupada por índios – tal como definida na (e já sob a égide da) Constituição Federal de 1988.

Desse modo, desde a sua identificação, a Terra Indígena Tapeba passou por todas as vicissitudes das várias mudanças no procedimento jurídico-administrativo de demarcação de terras indígenas. O processo foi revisto ao longo de todas essas mudanças, sobrevivendo a todas elas, mas não dando um passo além. Desde o seu desarquivamento em 1989, há oito anos, os Tapeba aguardam a portaria declaratória.

Como está a situação da Terra Indígena Tapeba hoje? Qual a última providência? Eu cito um trecho do parágrafo final de um fax do Sr. Áureo de Araújo Faleiros, Diretor de Assuntos Fundiários da FUNAI, em Brasília, ao “Dourado” Tapeba, aqui presente, cuja cópia este acaba de me passar.

“Dessa forma, para que se deflagre o processo demarcatório, resta apenas a assinatura do ato legal [a portaria declaratória] pelo Exmo. Sr. Ministro da Justiça”.

O fax é de dezembro de 1996. Façam as contas: há pelo menos três meses desta última

manifestação o processo repousa sobre a mesa do Ministro esperando a assinatura do ato declaratório. Um procedimento administrativo sem vício de forma e que atravessou todas as mudanças no procedimento jurídico-administrativo de demarcação de terras indígenas. Consta, inclusive, que o Ministro acatou a resposta da FUNAI à contestação do senhor Esmerino dos Reis Arruda.

Algumas conclusões

Creio que é possível extrair duas conclusões do que acabo de apresentar. Vamos à primeira.

Tendo em vista pelo menos dois momentos importantes nesse processo, quais sejam, a decisão do “grupão” de arquivar o processo em 1988 – e os argumentos oferecidos à época¹¹ – e a protelação da assinatura da portaria declaratória pelo atual Ministro da Justiça, é imperioso reconhecer que o futuro desses grupos como povos culturalmente diferenciados depende de decisões de caráter eminentemente político – e, conseqüentemente, simbólico¹². Principalmente no Nordeste e no Leste, onde a questão central permanece o reconhecimento desses grupos como indígenas pelo Estado. Decisões como extinguir aldeamentos, como arrecadar e repartir as terras de extintos aldeamentos pelas fazendas provinciais, como declarar uma área como de posse tradicional indígena são decisões em que há uma acentuada dimensão política, que, em muitos casos, transcende e engloba o que há de técnico nelas. Como disse o Prof. João Pacheco em sua palestra, essas unidades socioculturais, que são as identidades indígenas, constituem-se historicamente e – eu acrescentaria – assim se constituem por força de ações e omissões de natureza política.

O que me leva a questionar uma certa concepção de reforma de Estado que foi expressa no *workshop* pelo Exmo. Sr. Presidente da FUNAI: substituição do modelo burocrático pelo modelo gerencial – como se o Estado fosse uma máquina impessoal, a-histórica e infensa a de

terminações sociais, políticas e econômicas. Nenhuma objeção que se pense em formas do Estado e suas agências atuarem mais livremente e de modo mais flexível, para buscar maior eficiência em suas ações e terem mais liberdade de procedimento. Contudo, a retórica da “sociedade controlar na ponta”, na verificação e na avaliação dos resultados, de medir o sucesso obtido pelos “resultados objetivos” alcançados é extremamente perniciososa.

Permitam-me uma pequena *boutade*, mas há uma peça publicitária de divulgação nacional, ora em veiculação, na qual o Presidente do Partido Progressista Brasileiro (PPB), Paulo Maluf, diz: “O povo está cansado de conversa, o povo quer resultados!”. A despolitização do procedimento jurídico-administrativo de demarcação das terras indígenas e do debate em torno deste, a busca por uma pretensa tecnificação progressiva da ação do Estado nessa área (bem como em outras), conspira contra o controle social e democrático de processos sociais de interesse de uma sociedade que se deseja justa e plural. Conspira contra o anseio de democratização e ampliação da participação das sociedades indígenas nos processos que dizem respeito ao recurso e fator de produção básico de que depende a sua reprodução sociocultural – a terra.

Desse modo, eu retorno aos dois temas do início desta comunicação: organização política e terra. A segunda conclusão que eu quero destacar relaciona-se a esta última. Para mim, a posição a adotar no caso dos Tapeba é muito clara. É imperioso pressionar o Ministro para que este assine a portaria declaratória. Creio que todos aqui temos o compromisso de extrair – ainda que a fórceps – uma demonstração de boa vontade das instâncias às quais competem as decisões de que depende a reprodução sociocultural desses grupos como grupos diferenciados. É importante que o documento final se posicione sobre essa questão.

Ademais, o caso Tapeba nos traz alguns elementos que podem dar um norte mais adequado ao procedimento de demarcação de terras indígenas, tanto mais porque constituem um

repertório de procedimentos que o órgão já atualizou ou do qual já partilhou, quais sejam: articulação multisetorial e interinstitucional, participação de representantes da sociedade indígena em questão e de grupos não-indígenas interessados no processo, busca de uma solução abrangente e integrada para a questão fundiária local (contemplando igualmente índios e brancos em mesma condição de vida), articulação política com as instâncias estadual e municipal do Poder Público, realização de estudos prévios e preliminares, (caráter multidisciplinar e *problem oriented* de alguns dos GTs – elementos, enfim, que apontam para uma concepção menos setorializada do procedimento de demarcação.

Esses procedimentos configuram uma demarcação que poderia ter ocorrido e são tanto mais significativos quanto quando eles começaram a faltar o processo se centralizou, distanciando-se do controle pelos atores locais, perdendo a sua celeridade inicial e entrando na lógica do funil demarcatório e da protelação intencional – modo clássico de inviabilizar e neutralizar demandas sociais legítimas, aumentando o grau de intensidade dos conflitos localmente. É claro que, como também indica o caso Tapeba, uma conjuntura favorável – no caso, a perspectiva de um plano nacional de reforma agrária – constituiu condição indispensável. Isso significa dizer que procedimentos como esses se relacionam estreitamente a concepções

mais abrangentes de ordem social e modelo de Estado.

Ainda assim, creio que faltou uma orientação mais etnográfica na percepção da situação local e no trabalho de identificação da terra indígena – já que, a partir de um determinado momento, configurou-se um cenário no qual o equacionamento da questão fundiária passava pela demarcação de uma terra indígena. Vivíamos, contudo, em outro horizonte, no qual a “imemorialidade” era o que a definia. Os Tapeba hoje e a existência histórica presente deles caracteriza-se por uma multiplicidade de situações distintas que mereceriam um tratamento e soluções diferenciados. Creio que uma ênfase mais etnográfica, com a devida atenção às formas de apropriação fundiária e de uso dos recursos e à constituição de histórias de vida (com base na observação direta e em depoimentos pessoais de índios e não-índios), poderia ter reforçado uma caracterização mais adequada dos projetos e demandas de ocupação territorial dos Tapeba. Voltando mais uma vez à palestra do Prof. João Pacheco, como ele disse: “a cultura indígena é a cultura que o índio tem hoje, o que os índios são hoje. Não há que se sentir culpado quanto à origem, porque não existe um ‘ponto zero’ no domínio da cultura”. Aliás, parece que os Tapeba e os outros grupos do Nordeste e do Leste existem para nos ensinar exatamente isso, que a “nossa” origem e a “nossa” identidade são uma fabricação e uma luta cotidianas.

¹ Este texto foi produzido a partir do registro gravado da comunicação apresentada no Painel “As Etnias do Ceará e Xacriabá”, durante o *workshop* Política Indigenista para o Leste e Nordeste Brasileiro, promovido pela Diretoria de Administração e pela Diretoria Executiva de Políticas Setoriais da FUNAI, em Carpina, PE, de 16 a 21 de março de 1997. Contudo, não corresponde a uma mera transcrição literal da exposição. Optei por manter o estilo informal e o tom coloquial característico da apresentação, preservando as referências às palestras e comunicações precedentes. Outrossim, trata-se de uma exposição datada que não incorpora desdobramentos posteriores do caso analisado.

² Professor do Departamento de Antropologia da UnB. Doutorando em Antropologia Social na FFLCH/ USP.

³ Expressão usada pelo antropólogo José Augusto Laranjeiras Sampaio durante o *workshop*.

⁴ Paracatu fica em Minas Gerais. O município do Ceará cujo nome mais se aproxima deste é Paracuru que, inclusive, é próximo a Caucaia. Quanto à filiação Macro-jê dos Tapeba, aparentemente trata-se de erro de impressão do jornal, pois, logo em seguida, os Potiguaras, sabidamente Tupi, aparecem como Macro-jê.

⁵ Resultado daquele esforço de ação conjunta entre FUNAI e INCRA durante a identificação.

⁶ E que até hoje é o grande “pé-na-roda” no desdobramento do procedimento demarcatório da AI Tapeba.

⁷ Alguns chegaram a se refugiar no mangue, como eu tive a oportunidade de tomar conhecimento pouco depois. Havia crianças que, com medo do “vampiro que ia tirar sangue”, esconderam-se dias a fio no manguezal.

⁸ Conforme notícias veiculadas pelos jornais O Povo (22.05.88, p.10) e Diário do Nordeste (22.05.88, p.12).

⁹ Conforme salientei antes, este *gap* de informações explica parte do martírio dos Tapeba.

¹⁰ Ao contrário do que havia sido apresentado na reunião anterior.

¹¹ Decisão que não deixou de ser ambivalente: o “grupão” resolveu não considerar como terra indígena a área proposta pela FUNAI (tendo em vista, entre outras coisas, dúvidas acerca da etnia dos remanescentes), ao mesmo tempo em que decidiu aguardar novos subsídios do governo do estado ou das entidades, sobre a etnia, para reestudar o assunto – como se reconhecesse a dinâmica e historicidade do processo.

¹² Tendo em vista as dimensões classificatória e taxonômica envolvidas em decisões dessa natureza.



*RUPTURA E CONFLITO:
A PRÁTICA INDIGENISTA E A QUESTÃO DA
TERRA ENTRE OS FULNIÔ*

Ivson J. Ferreira



RUPTURA E CONFLITO:
A Prática Indigenista e a Questão da
Terra entre os Fulniô

Ivson J. Ferreira¹

A Terra Indígena Fulniô está localizada no município de Águas Belas, Vale do Ipanema, agreste pernambucano (o núcleo urbano do município encontra-se inserido na sua totalidade no interior da Terra Indígena). Possui população estimada de 2900 índios (Funai, 1995) e extensão de 11.505,71 ha., e até o presente não foi objeto de regularização fundiária.

Há uma peculiaridade na situação atual da TI Fulniô: é constituída por 427 lotes medidos e delimitados pela Comissão de Medição de Terras Públicas desde o século passado (entre os anos 1876-1878). Desse total, 330 lotes compreendem extensão aproximada de 30 ha. e o restante, 97, possui dimensão diversa, porém não superior a 30 ha., principalmente aqueles localizados nas extremidades da área; a maioria não chega a medir 5 ha. e são tratados pelos índios por “sobras” (de lotes). Isso ocorre, segundo os Fulniô, porque a área tem formato quadrado com base na concessão de léguas em quadra pelo Governo Imperial, e as linhas que delimitam os lotes não são coincidentes àquelas que delimitam a área.

Antecedentes históricos

Elementos da história oral e registros históricos indicam que os atuais Fulniô seriam originários de duas aldeias habitadas por índios identificados pelo etnônimo *Carnijó* ou *Carijó*. Uma dessas aldeias localizava-se ao pé da serra do Comunati (onde hoje é Águas Belas) e a outra às margens do rio Ipanema, conforme referência de Mário MELO (1929). Afirmava esse autor que os grupos que habitavam essas aldeias, *os Carnijós de Comunati e os Carnijós de Ipanema, inimigos a princípio, de tipos etnográficos diferentes, estão hoje reunidos na aldeia de Águas Belas, com uma só língua e sob os mesmos preceitos religiosos(...)*

Segundo Estevão Pinto (1956), os atuais Fulniô seriam originários de várias etnias com as quais teriam compartilhado um mesmo espaço geográfico em momentos da sua história, citando os *Pancararu*, os *Shucuru*, os *Tushá*, os *Shocó*, (...) e que sua organização social era composta por *frações* ou ‘*clãs*’ do grupo dos Carnijó que habitavam o Vale do Ipanema: (...), *Foklasá, viviam no Zumbi, à subida da Serra dos Cavalos; Fola, no vale do riacho do Funil, quase junto a serra do Tanquinho* (ainda hoje há um ribeiro, nessa zona, com o nome de *Folafuli*); e os *Brogodá ou Brogradá*(...), esse último não localizado geograficamente pelo autor.

A origem da cidade de Águas Belas está relacionada ao aldeamento existente ao pé da serra do Comunati. Em fevereiro de 1832, os índios doaram uma área com aproximadamente 80 ha., para que fosse erigida uma capela para N. S. da Conceição (atual padroeira da cidade). Desde então, os moradores do povoado estavam obrigados ao pagamento de foro em benefício da Igreja, com exceção dos índios, cuja aldeia era independente do povoado.

Ainda no século passado, seguindo legislação vigente na época, o Governo Geral determinou que se procedesse à demarcação e que se legitimasse a posse daqueles ocupantes que se achassem nos terrenos dos aldeamentos indígenas, extintos por lei de 1875. Para as terras do *aldeamento de Ipanema* foi realizado serviço de medição entre os anos de 1876-1878, pela Comissão de Medição de Terras Públicas, que elaborou planta da área e a dividiu em 427 lotes. Desse total, 113 lotes foram distribuídos aos índios, porém sem que fosse providenciada a sua regulamentação; quanto ao restante, é possível que tenha sido ocupado por não-índios.

No Período Republicano, as terras dos antigos aldeamentos passaram para o domínio dos estados onde estavam localizadas e no início deste século as terras do aldeamento de Ipanema foram arrendadas para não-índios pelo governo do estado de Pernambuco e só restituídas aos índios em 1914. O fato de a Terra Fulniô ter sido fragmentada em lotes não a descaracterizou como indígena, tampouco tal medida significou solução para os problemas relacionados à sua posse. Em 1928, tendo em vista a permanente disputa pelo domínio da terra entre índios e não-índios, o governo do estado interviu, sancionando o Decreto nº 637, em 20 de julho, objetivando regularizar a situação e atuar como árbitro nesses conflitos.

Pelo decreto mencionado, a área do aldeamento de Ipanema, ressaltando aquela doada em 1832 para o patrimônio da Igreja, foi entregue à administração do MAIC (Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio), a quem era subordinado o SPI, para que nela *residam os descendentes dos Carnijós* (acto 1º). Estabelecia ainda que os posseiros que ocupassem com moradia e culturas efetivas terras sobre as quais não incidissem reclamações por seu dono índio poderiam ser adquiridas pelo posseiro (no máximo 25 ha.), mediante determinadas condições. Já os lotes que tivessem neles culturas de qualquer natureza seriam arrendados aos seus retentores e aqueles não-cultivados entregues ao SPI (acto 4º).

Para cada índio 'proprietário' ou possuidor de parte de lote, seria providenciado registro em seu nome, ficando o ocupante não-índio, quando houvesse, obrigado ao pagamento do arrendamento correspondente à quantidade e qualidade dos terrenos que ocupasse (acto 3º). Este decreto institucionalizou formalmente o arrendamento, que era intermediado pelo próprio órgão indigenista oficial da época, o SPI.

De acordo com o decreto, mais áreas dos índios seriam transferidas para o domínio da municipalidade:

a) *aquelas necessárias a resguardar as nascentes*, consideradas de utilidade pública (acto 6º); e,

b) *aquelas necessárias para completar a área urbana e de acordo com o desenvolvimento que vai tendo a cidade*, contígua ao perímetro atual, para ser combinada por uma comissão composta por representantes dos governos federal, estadual e municipal e representante dos índios (acto 16º).

Dois meses depois de sancionado o decreto, foi assinado *Termo de cessão de uma área de terras que fazem os índios Carnijós a municipalidade de Águas Belas*. Ficaram formalizados 'novos' limites para a cidade, além da criação de uma avenida, 'separando' a área da cidade daquela dos índios. Em 1929, foram fornecidos pelo MAIC, aos índios proprietários de lotes, *Títulos Provisórios de Posse* os quais, hoje, correspondem ao documento mais importante para os Fulniô, no que se refere à posse dos lotes e sua respectiva cadeia dominial.

Atualmente os problemas mais graves verificados na TI Fulniô são decorrentes dos arrendamentos e da presença do núcleo urbano da cidade de Águas Belas no interior da área. Percebe-se progressivo avanço além mesmo dos limites fixados pelo Decreto nº 637/1928, que constitui, ainda hoje, o único ato formal do poder público que tenta regulamentar a situação da Terra Fulniô. Em 1971 a FUNAI teria executado a demarcação física da área, porém sem proceder à regularização fundiária. Os registros sobre a suposta demarcação são imprecisos, sequer há notícias sobre terem sido realizados levantamentos topográficos descrevendo as diversas formas de ocupação da área pelos Fulniô; sobre presença de ocupantes não-índios; se foi proposta medição/delimitação dos lotes etc.

A área atualmente reconhecida aos Fulniô, com extensão aproximada de 11.506 ha., tem como referência légua em quadra concedida a eles pelo Governo Imperial, com base no *Alvará Régio de 1700*. Segundo os índios, os pontos que definem sua Terra vão muito além dos limites fixados desde o século passado, quando aconteceu a medição, confinando-os ao perímetro atual. Referem-se, além da serra do Comunati, à *Serra dos Cavalos* e serra na localidade *Tanquinhos*.

A dimensão atual atribuída pela FUNAI para a Terra Fulniô parece não levar em conta alterações que ocorreram em momentos históricos distintos, como mostram os exemplos a seguir, com apropriações de áreas pelos governos municipal, estadual e federal: a) para a construção de rodovias que cortam a área (BR 423, PE 244 e PE 300); b) para linhas de transmissão da CHESF e da CELPE – Companhia de Eletricidade de Pernambuco (os índios alegam que o total atingido corresponde aproximadamente a 120 ha.); c) núcleo urbano de Águas Belas (incluindo as áreas cedidas pelos índios em 1832 e 1928 e a expansão hoje além desses limites); d) aquelas consideradas de utilidade pública pelo Decreto nº 637/1928 (há registro referindo-se a 227 ha. destinados à reserva florestal em LIMA, 1992:72 anexo 3, in FERREIRA, 1996). Existem, ainda, 13 lotes² resguardados para o *Ouricuri*, incluindo a aldeia e reserva ao contorno do mesmo e, finalmente, a área que constitui o *Patrimônio da Aldeia* (área “coletiva” onde está localizada a aldeia-sede, contígua à cidade de Águas Belas). Levando-se em conta todas essas situações e outras que poderiam vir a ser identificadas por meio da realização de estudos para regularização fundiária, percebe-se que a área sob domínio dos índios parece ser bastante reduzida, sem levar em conta ainda os *arrendamentos*.

Arrendamentos

Um dos problemas mais graves verificados na TI Fulniô hoje é a prática do arrendamento de terras realizado pelos índios. Essa transação, que ocorre desde o século passado, até recentemente era intercedida pela própria Funai, por meio do Posto Indígena, pelo menos até o final da década de 1980 e início dos anos 1990, inclusive com o fornecimento de recibos para os respectivos arrendatários.

Para o controle dessas transações eram confeccionados *Livros de Registros de Terras do Posto Indígena Fulniô*, datando de 1956 (o mais antigo encontrado em arquivos do PI) até 1988 (embora nesse último constem também

informações mais recentes, dos anos 90). Na maioria desses livros (pelo menos nos mais antigos), há um conjunto de informações sobre cada um dos lotes, entre as quais constavam o nome do índio proprietário, a relação nominal dos arrendatários com a extensão e a categoria da terra ocupada (se de 1ª, 2ª ou 3ª, classificação relacionada a fatores tais como qualidade da mesma ou a forma de arrendamento, se rural ou urbano), o valor total do arrendamento, a importância recolhida pelo posto e a destinada ao índio, as transações realizadas (transferências de domínio de lotes entre índios) etc. Do valor cobrado dos arrendamentos, 70% era destinado ao(s) índio(s) proprietário(s), e o restante, 30%, recolhido pelo PI. Não é claro, porém, o destino deste valor, *se era incluído na renda do Patrimônio Indígena ou se aplicado diretamente na área* (ATLAS, 1993). Há registros de inúmeros projetos de *desenvolvimento comunitário* executados pela Funai na área, o que não chega a esclarecer, mas, relacionada à situação dos demais povos indígenas de Pernambuco, na relação assistencialista/clientelista que tem caracterizado ações do órgão em nível local, os Fulniô aparecem como um grupo indígena “privilegiado”, o que tem aparentemente lhe causado também inúmeros problemas, haja vista nos últimos anos o acirramento de cisões no grupo, em consequência principalmente da ingerência da Funai em assuntos internos do grupo.

Sobre a transferência de posse de lotes entre os índios existe uma diversidade de documentos elaborados, geralmente pelo chefe ou encarregado do PI, e entregues às partes envolvidas; são denominados: *Declaração, Termo de Doação, Termo de Permuta, Termo de Transferência*. Esses documentos ratificavam transações realizadas entre os índios, de parcelas ou lotes inteiros e, segundo os Fulniô, para não ficar caracterizado negociação como *compra e venda* (a maioria dos casos), geralmente utilizava-se um artifício: era registrada a *ajuda financeira* prestada pelo índio *adquirente* para aquele índio doador, seja para a construção de casa ou outra justificativa pertinente. Os documentos eram assinados pelas partes envolvi-

das, por *testemunhas* e pelo chefe ou encarregado do Posto Indígena.

O arrendamento de terras para não-índios ocorre de duas maneiras: a) os destinados para pastagens e/ou agricultura, e; b) aqueles denominados *chão de casa*. No primeiro caso (embora seja observado também entre índios), os *contratos* preferencialmente são entre índios e não-índios. Quanto ao tempo de duração, varia bastante, há situações que o lote ou parcela do mesmo está arrendado por muitos anos, mas na sua maioria, segundo os índios, o tempo de duração não é longo. Para essas transações eram redigidos *contratos* ‘assinados’ pelas partes e fornecidos, pelo chefe ou encarregado do posto, *recibos* para os arrendatários. Aparentemente não existia restrição para construção de benfeitorias pelos arrendatários, desde que se estabelecesse acordo prévio com o índio proprietário do lote. Se o índio interrompesse o *contrato*, estaria sujeito ao pagamento de “indenização” pelas benfeitorias construídas pelo arrendatário, e no caso de não dispor de recursos para a “indenização”, poderia tentar algum “acordo”, por exemplo, propor ao arrendatário um determinado tempo de usufruto pela terra sem o pagamento de renda.

Quanto à outra modalidade de arrendamento denominada *chão de casa*, é observada especificamente nos lotes localizados no perímetro urbano da cidade, constituindo talvez a principal fonte de renda para um grupo restrito de índios possuidores de lotes ou parcelas dos mesmos nessa região. O *chão de casa* consiste em determinado terreno no lote, negociado entre o índio e o não-índio, em que é determinado o pagamento de uma taxa única e anual pelo usufruto do terreno, geralmente recolhido no início de cada ano, sendo essa transação, como as demais verificadas, até bem pouco, intercedida pelo PI, que fornecia *recibos*. Era comum nessas transações os índios solicitarem *adiantamento* ao arrendatário, com o pagamento antecipado do valor total (ou parcial) do *chão de casa*.

Não havia limites para aquisição do *chão de casa*, existem inúmeros casos de não-índios

os possuidores de mais de um *chão*. Ao arrendatário era permitida a construção de imóveis, tanto residenciais quanto comerciais ou outras benfeitorias, podendo, ainda, realizar transações como alugar, vender etc. Segundo os Fulniô, no caso da venda do imóvel, ao índio proprietário do lote era destinada uma porcentagem que variava entre 10% e 30% do total da transação (antigamente, 30% desse total era também recolhido pelo posto). Muitas vezes os acordos eram feitos verbalmente entre índios e não-índios detentores de *chão*.

Nos últimos anos houve aumento significativo no número de *chãos de casa*, associado à expansão de Águas Belas, uma vez da impossibilidade física de crescimento da cidade hoje, a não ser invadindo ainda mais o perímetro da área indígena. Como os limites fixados em 1928 foram ultrapassados em várias direções, o *chão de casa* caracteriza-se como mais uma forma de apropriação por não-índios da Terra Fulniô. Aparentemente apresenta-se também como um *grande negócio*, não só para os não-índios como para os índios possuidores de parcelas ou lotes urbanos, percebendo-se por parte desses últimos uma ambigüidade no trato com a terra. Sem muitas opções ‘permitem/toleram’ a sua apropriação por brancos (não se tratando os Fulniô de agentes históricos passivos nessa relação). Por último, contavam com a cumplicidade da Funai, que até recentemente não só intermediava essas transações, como também se beneficiava delas, uma vez que uma *porcetagem* do valor dos arrendamentos, entre outras transações realizadas, era destinada ao órgão.

O *chão de casa* consistia também objeto de transação entre os índios, seja por meio da venda direta (se bem que nos documentos confeccionados para estas transações isso não ficava caracterizado) ou da permuta (de um determinado número de *chão*) por terra, seja parcelas ou mesmo lotes inteiros, ou por casas etc.

Também a prefeitura municipal de Águas Belas é arrendatária³ da Terra Fulniô, caracterizando situação atípica, ao “pagar arrendamen-

to” aos índios pelo usufruto de terrenos onde funcionam por exemplo escolas do município, cemitério público, mercado e matadouro públicos, depósitos de lixo etc., o governo municipal *reconhece formalmente* a terra como indígena. Por outro lado, o poder público municipal se beneficia irregularmente pelo recolhimento de tributos sobre outras áreas que pertencem aos Fulniô. Segundo relatos dos índios, grande número de ocupantes não-índios se apossou de terras, deixando de pagar o *chão de casa*. Isso ocorre porque, em muitos casos, a prefeitura passou a cobrar imposto territorial sobre áreas dos índios e o detentor do *chão*, pressionado pelo poder público local, deixou de pagar renda ao índio. A justificativa da prefeitura prendia-se ao fato que, sem o imposto, *não poderia promover serviços nas localidades*, uma vez que não disporia dos recursos financeiros oriundos do tributo. Os índios relatam também que até a década de 1980 existia *recolhimento irregular de renda* pela Igreja sobre área que lhes pertencia, sob alegação que estava incluída no perímetro doado à Santa⁴ em 1832, pressionando também pelo não-pagamento do *chão*.

A presença (e a invasão) do núcleo urbano da cidade na TI, historicamente originária da concessão de terras pelos Fulniô à municipalidade e à Igreja, tem gerado conflitos entre índios, de um lado, e, de outro, poder público local, Igreja e não-índios, principalmente os detentores de *chão de casa*. A situação vem se agravando continuamente sem se verificar ações eficazes que possam condicionar pelo menos algum tipo de ‘controle’ por parte das instâncias oficiais (seja Funai, Procuradoria da República, entre outras). Em 1993, a FUNAI tentou realizar a delimitação do *Patrimônio* da cidade com o *Patrimônio* da aldeia, utilizando como base cartográfica o memorial descritivo da doação de 1928. Esse trabalho foi executado parcialmente, em virtude de reações locais contrárias, desencadeada principalmente pela prefeitura municipal. Não se observou na época, nem posteriormente, providências que garantissem de fato a necessidade da sua realização.

Atualmente não existem dados que possam ilustrar a dimensão do problema do *chão de casa* e dos arrendamentos para os Fulniô. Para se ter uma idéia, em 1985, funcionários do PI deram início a um levantamento objetivando identificar o número de novos *chão de casa* na época. Este trabalho foi interrompido por reações adversas a sua realização (Prefeitura, Igreja, ocupantes não-índios da TI etc.). Em apenas quatro lotes que chegaram a ser parcialmente vistoriados constatou-se a *existência de 368 novas edificações*. Levando-se em consideração que esses dados referem-se a uma situação observada há 15 anos, e em apenas 4 lotes, a conseqüência dessa ocupação por não-índios na TI é hoje incalculável para os Fulniô.

Outro problema que destaco em relação à posse da terra entre os Fulniô refere-se à concentração de lotes tanto por algumas famílias indígenas como individualmente. Segundo relatado por índios de um dos segmentos faccionais, isso ocorre por fatores diversos, tais como observado nos casamentos interétnicos (especialmente índio x branco), o que pode significar mais um modo do não-índio apropriar-se da terra. Ao cônjuge não-índio não é permitida em hipótese alguma a *propriedade* da terra; o artifício usado por este ao adquirir lotes ou parcelas é o de providenciar *registro* no PI em nome do próprio cônjuge índio, dos filhos (que podem contextualmente vir a ter sua identidade étnica questionada) ou outros parentes consangüíneos do cônjuge índio.

A concentração de lotes pode estar associada também ao nível econômico de alguns índios ou famílias indígenas (alguns funcionários e/ou ex-funcionários da FUNAI⁵, principalmente ex-chefes de posto; comerciantes etc.). Para não caracterizar concentração, o índio que *adquire* utiliza o mesmo método daquele não-índio cônjuge, ou seja, providencia o *registro* em nome de filhos (às vezes crianças menores de 10 anos); cônjuge etc. Tais fatores, aparentemente de menor relevância, aliados a outros de maior gravidade, como visto anteriormente, fazem com que se perceba hoje na TI contingen-

te considerável de índios Fulniô sem (acesso à) terra.

Dados etnográficos/conflitos/cisões/“ruptura”

Uma das características que distingue os Fulniô das demais etnias indígenas no Nordeste é o fato de serem bilingües, falam o latê e o Português. Também destacam-se por possuírem uma organização religiosa que os orienta num complexo sistema de clãs⁶. Língua, parentesco e religião constituem elementos fundamentais na afirmação da sua identidade étnica, tanto que: (a) aos índios Fulniô não mais praticantes de religião indígena (*Ouricuri*) nem falantes de latê é restringido, por segmento do grupo, direito de acesso à terra. Restrição que se estende também aos (b) indivíduos oriundos dos casamentos interétnicos, especificamente índios e brancos, não praticantes de religião indígena nem falantes de latê.

Índios contrários a essa percepção afirmavam que o fato de não serem falantes de latê nem praticantes de religião indígena não condicionaria esses indivíduos à mesma situação do *não-índio* (a quem não é permitida em hipótese alguma a propriedade da terra. Ao *não-índio* só é permitido deter a posse por meio dos arrendamentos). Dessa maneira, alegavam que o direito de acesso à terra estendido àqueles indivíduos, embora admitido com alguma restrição, estaria relacionado a sua descendência indígena consangüínea. Esses indivíduos são classificados internamente em categorias definidas por *remanescente* e/ou *descendente*. Tratam-se de questões complexas e bastante subjetivas, uma vez que envolvem aspectos de natureza simbólica e cultural dos Fulniô, estando ainda diretamente relacionadas a um dos principais pontos de divergências entre eles hoje, que é a disputa pelo domínio sobre os lotes.

Nos últimos anos o conflito entre segmentos faccionais Fulniô se intensificou, determinado principalmente pela ingerência da FUNAI em questões internas do grupo, ocasionando um processo que identifiquei como “ruptura” na estrutura organizacional do grupo, onde se percebia uma aparente acomodação mesmo des-

sas divergências internas, associadas a situações históricas vivenciadas pelos Fulniô (que tanto podem estar relacionadas a hipóteses como a característica cultural do grupo, classificado por alguns autores como Macro-Jê [Pinto, 1956] ou pelo fato de serem os atuais Fulniô descendentes de grupos étnicos diferentes, de acordo com registros mais antigos sobre o grupo). Estudos sobre o sistema de clãs entre os Fulniô reforçam essa última hipótese, dois desses clãs seriam constituídos por índios de *fora*, povos com os quais mantinham relações interétnicas (conflituosas ou não), como é o caso dos Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio - AL, único grupo indígena ao qual os Fulniô permitem hoje (se bem que com algumas restrições⁷), a participação no ritual do *Ouricuri*.

Destacam-se atualmente dois principais segmentos faccionais entre os Fulniô: a) o grupo dos líderes *tradicionais* (utilizo uma terminologia própria dos índios, mesmo do segmento dissidente, quando se referem ao cacique e pajé), do cacique *João de Pontes* e do pajé *Cláudio Pereira Júnior*, e, b) aquele sob liderança do índio *José Correia Ribeiro*, identificado recentemente em atos da Funai por *cacique administrativo*. Esse último grupo emergiu politicamente em oposição ao primeiro, motivado principalmente pelo domínio sobre a terra e tem como uma das principais reivindicações a (re)redistribuição⁸ dos lotes ocupados pelos *remanescentes* e/ou *descendentes*. Cabem aqui duas ressalvas para melhor se perceber aspectos internos do grupo: (1) A primeira está relacionada à organização política dos Fulniô (onde será enfatizada a questão da sucessão do principal líder político, o cacique, (2) a segunda constitui breve discussão acerca das categorias em uso: *descendente* e/ou *remanescente*.

Organização política

Tradicionalmente os Fulniô têm como autoridades políticas mais importantes um *cacique*, um *pajé* e um grupo de *conselheiros do cacique*. Esses últimos são líderes políticos que formam uma espécie de *conselho*, que tem como principal função auxiliar o *cacique* em

suas decisões (não se trata aqui daquela categoria comumente encontrada em outros grupos indígenas no Nordeste, identificados por *líderes de aldeias*, embora sua origem possa estar associada a práticas indigenistas da época do SPI). Os cargos de *cacique* e *pajé* são hereditários e vitalícios e a sucessão, bem como o surgimento desses líderes do *conselho*, acontecem dentro de critérios estabelecidos pelos Fulniô, que levam em consideração principalmente fatores vinculados a parentesco (descendência consanguínea), religião e outras características desse grupo indígena, como a estratificação em clãs.

No caso do cacique, a substituição ocorre sempre dentro do mesmo clã e da mesma família, assumindo, de preferência, o filho mais velho. Quando não é possível, recorre-se a outro membro da família em caráter transitório, até que um descendente direto tenha condições de assumir o cargo, como aconteceu antes do atual cacique *João de Pontes* ser efetivado no cargo, segundo registro em DÍAZ (1983:74-75). Com a morte do *velho Sarapó*, último cacique antecessor a *João de Pontes*, hierarquicamente o cargo corresponderia ao seu filho mais velho, porém, este não o aceitou e como os demais filhos eram muito jovens, assumiu a função transitoriamente outro índio que, apesar de ser parente de *Sarapó*, não era seu descendente direto. Posteriormente um dos filhos mais novos de *Sarapó*, ao completar 16 anos, assumiu a função e é lembrado por ter sido um dos *caciques* mais jovens do grupo. No entanto, ele foi assassinado e novamente assumiu *interinamente* outro parente de *Sarapó*, que entregaria mais tarde o cargo a *João de Pontes*, neto de *Sarapó* (filho do seu filho mais velho).

Em estudos mais recentes realizados sobre os Fulniô (DÍAZ, 1983 e FOTI, 1994), e mesmo naqueles mais antigos, entre as décadas de 1920 a 1950 (MELO, 1929; BOUDIN, 1949 e PINTO, 1956), não encontrei dados etnográficos que indicassem a existência de mais de um *cacique*. Essa situação hoje parece estar relacionada a práticas indigenistas do presente (não que isso não ocorresse em outros momentos da história do indigenismo oficial

no Brasil), nas quais as unidades administrativas da Funai (PI, ADR e Administração Central) atuam, muitas vezes, sob pressão e de maneira parcial, no sentido de atender reivindicações mais imediatas, que privilegiam pequenos grupos de índios ou famílias indígenas, representando, ao que parece, uma espécie de *barganha conjuntural*, um *conluio* entre administradores ineptos e índios.

No caso Fulniô, esse processo de interferência do órgão indigenista (por meio das suas diversas instâncias administrativas) desencadeou o que identifiquei como uma “ruptura” de segmentos/elementos confrontantes na estrutura social do grupo indígena, *legitimando* o surgimento (e o fortalecimento interno também) da figura do *cacique administrativo*, seja por alianças contextuais por interesses diversos, seja por meio do assistencialismo às demandas do segmento que ele diz representar. No entanto, essa *representatividade* para os Fulniô parece ser bastante flexível, ocorre, por exemplo, por meio das alianças em momentos em que se reivindica a (re)distribuição dos lotes dos *remanescentes* para índios desapossados ou na distribuição de cestas básicas, de insumos agrícolas etc., ações muitas vezes intermediadas por *Associações Indígenas*⁹. E, de acordo ainda com os interesses envolvidos, nem sempre se observa uma coesão muito forte no nível do segmento *dissidente* (utilizo o termo no sentido de contextualizar um movimento em nível interno de *oposição* às lideranças *tradicionais*), como ocorreu mais recentemente¹⁰. As alianças *externas*¹¹, especificamente aquelas que envolvem instâncias do órgão indigenista oficial, acontecem geralmente por meio de *barganhas*, por exemplo, para a manutenção de cargos tanto em nível de posto indígena como e/ou da administração regional, em troca de ações de caráter assistencialista etc.

Categorias em uso: *remanescente/descendente*

Percebe-se uma certa complexidade (e ambigüidade) na atribuição da identidade étnica entre os Fulniô. Apesar de circunstancialmente segmentos do grupo não reconhecerem em

determinados indivíduos origem indígena, nesse mesmo contexto, subjetivamente identifica-se o reconhecimento de uma identidade *étnica* (meio ambígua), seja por atitudes e/ou discursos, evidenciando, ao que parece, vários modos de *ser Fulniô*. A própria discriminação entre eles, de diversas *categorias* de indivíduos, remete a essa situação:

A) seja o indivíduo oriundo de casamentos interétnicos (especificamente no caso índio e branco) que é *praticante de religião indígena e falante de latê*, tratado internamente por *remanescente*; que é detentor dos mesmos direitos daqueles indivíduos oriundos de casamentos exclusivamente entre índios Fulniô, praticantes de religião indígena e falantes de latê;

B) seja o indivíduo oriundo de casamentos exclusivo entre índios Fulniô praticantes de religião indígena e falantes de latê, porém *não-praticante* de religião indígena *nem falante* de latê, em muitas situações tratado por *descendente* (com restrição de direitos geralmente em nível de segmento faccional do grupo), ou, ainda;

C) o próprio *remanescente e/ou descendente, detentor* de lote(s) ou parcela(s), *não-praticante* de religião indígena *nem falante* de latê (neste caso, o indivíduo estaria muito próximo do *não-índio*, embora seja feita a distinção entre eles, e sua inserção por mim como *categoria em uso* se deu por uma outra variável, *terra*).

Observa-se que essas atribuições são determinadas por fronteiras que os Fulniô estabelecem entre si, ao utilizarem indicadores/determinantes que os diferenciam entre eles próprios e daqueles que os diferenciam do não-índio. Na situação analisada atualmente, a contestação da identidade étnica entre eles, além de levar em consideração fatores como *religião* e *cultura*, está diretamente vinculada ao domínio sobre os lotes (que se confunde aqui com o domínio sobre a terra). No último caso citado, a variante *terra* constitui, talvez, o sinal diacrítico determinante¹², uma vez que se observa, no nível dos próprios segmentos faccionais, uma disputa na atribuição do direito ou não desses indivíduos sobre a terra que *ocupam*.

O problema ou os problemas

O que levou à realização de levantamento pela Funai de Recife sobre a situação quanto ao domínio dos lotes na TI Fulniô, que originou o presente texto, foram denúncias do segmento do índio José Correia Ribeiro, *cacique administrativo*, de que vários lotes estavam ocupados, em sua totalidade ou em parte, por *não-índios*, que haviam sido negociados sob autorização do (ou pelo) *cacique João de Pontes e pajé Cláudio Pereira Júnior*. Em sua maior parte, porém, esses ocupantes considerados *não-índios* pelo segmento sob liderança de José Correia são aqueles indivíduos identificados internamente por *remanescentes e/ou descendentes*, assim, era reivindicado junto à FUNAI que se procedesse ao *recolhimento* dessas terras, promovendo posteriormente sua (re)distribuição entre *índios Fulniô sem-terra*.

Essa reivindicação do grupo liderado por José Correia tem um precedente: no início de 1980, os líderes políticos *tradicionais*, juntamente com o delegado regional da FUNAI na época, decidiram promover o *recolhimento* da metade do que cada *remanescente/descendente* ocupava para que fosse distribuída entre índios desapossados. Foi formada uma *comissão* composta principalmente por índios, que iria executar esse trabalho. Há denúncias que pessoas dessa *comissão* teriam cometido irregularidades e se apossado de lotes inteiros. Apesar da disputa pelo domínio sobre os lotes constituir-se num dos principais motivadores das divergências entre os Fulniô hoje, existiam algumas *pendências* da Funai, não só no âmbito da Administração Regional do órgão em Recife, mas também de setores da administração central, com relação a demandas do segmento liderado pelo índio José Correia Ribeiro, que reforçavam divergências no grupo.

Constata-se, no caso Fulniô, que os conflitos internos agravados recentemente relacionam-se, direta e indiretamente, a problemas ligados à posse e acesso à terra, seja pelos arrendamentos, pelos *chão de casa* ou pela contínua invasão da cidade na área indígena; pela

não-regularização fundiária da atual TI Fulniô, reconhecida formalmente desde o século passado; pela não-realização de estudos de área reivindicada (Folklassa – Serra dos Cavalos). Há necessidade de estudos jurídicos sobre o decreto estadual 637/1928 (por exemplo, se é pertinente ou não sua revogação); sobre a *tradicionalidade* verificada nas diversas formas de ocupação e uso da terra pelos índios e da própria peculiaridade da Terra Fulniô; além de inúmeros outros fatores discutidos ao longo do texto. Conclui-se, assim, que o processo de *ruptura* interna e as divergências entre os Fulniô estão associados a uma crescente insuficiência de terras, seja pelos fatores acima citados, seja ainda pela sua apropriação/concentração por segmentos familiares ou indivíduos, pela quantidade finita de terra frente ao crescimento

demográfico ou pela *situação de reserva* a que estão condicionados os índios.

Noutro aspecto, mais grave porém, a atuação da Funai, não só quando *intervém* sob a justificativa de dirimir conflitos internos, seja por meio do PI, das AERs e da Administração Central, vem contribuindo significativamente para o agravamento desses conflitos, tendo em vista a parcialidade com que ocorre em momentos quando atende demandas de segmentos faccionais ou privilegia grupos de famílias no âmbito interno do povo indígena, revelando práticas indigenistas calcadas no clientelismo e no assistencialismo, que geram apenas expectativas e frustrações nos diferentes segmentos do povo indígena Fulniô.

¹ Antropólogo FUNAI/AER-Recife. O presente texto se fundamenta principalmente em informações do Relatório *Grupo Indígena Fulni-ô*, elaborado a partir de levantamentos realizados pelo autor no ano de 1996. Com objetivo de ilustrar a situação em foco e desdobramentos posteriores, são utilizados dados mais recentes, coletados de outras fontes, relacionados a novos acontecimentos na área.

² Os índios informaram que quatro desses 13 lotes constituem uma espécie de *reserva*, aqueles *resguardados* para o *Ouricuri*, com a finalidade de preservar, por exemplo, a vegetação de caatinga que circunda o local. Os lotes estão registrados em nome dos seus respectivos ‘proprietários’ indígenas, não observando restrições quanto a sua utilização para atividades produtivas, porém são vedados arrendamentos ou outras transações que envolvam transferência de domínio para não-índios.

³ Recentemente (maio/97), os índios Fulniô interditaram o cemitério público de Águas Belas, localizado em um dos lotes da TI, impedindo a realização dos sepultamentos de habitantes da cidade, que tiveram que ser transferidos para município vizinho. Também foi interditada a torre que serve à central telefônica e ao sistema repetidor de televisão. Essa mobilização dos índios foi motivada pelo fato de a Prefeitura não ter pago os arrendamentos correspondentes à utilização das áreas. Após negociações, os índios estabeleceram um prazo para que fosse regularizada a situação, por meio de acordo que reduziu parte do débito (cujo valor ultrapassava, na época, R\$ 11.000,00).

⁴ Essa situação, como inúmeras outras, é decorrente de uma série de fatores, a começar pela própria indefinição da Terra Fulniô como figura jurídica, ou da ausência da demarcação física entre os limites da área reconhecida formalmente aos

índios e aquelas concedidas por eles à municipalidade e ao *Patrimônio da Santa*, enfim, pela ausência até mesmo de estudos prévios para a regularização fundiária.

⁵ Existiam 43 funcionários lotados no PI Fulniô, dos quais 41 eram índios Fulniô. Esse dado aparentemente revela práticas indigenistas oficiais de caráter clientelista/paternalista; a maioria desses funcionários índios (em torno de 40%), foi contratada entre os anos 1985-87, período coincidente à gestão de Romero Jucá na presidência da Funai, responsável pela *reestruturação* do órgão na época, criando as *Superintendências Executivas Regionais* em substituição às antigas *Delegacias Regionais*. A antiga estrutura burocrática-administrativa sofreu mudanças que se refletiram, principalmente no considerável aumento do quadro funcional do órgão indigenista oficial, de acordo com dados de levantamento realizado por técnicos da Funai (Espírito Santo, 1996). Nesse levantamento há informações ainda sobre mais 10 índios Fulniô funcionários da Prefeitura de Águas Belas, especificamente professores (60% do total), o que totalizava 53 índios Fulniô funcionários públicos (entre federais e municipais), teoricamente exercendo alguma atividade na área.

⁶ Os Fulniô conservam uma organização em clãs que rege sua vida social e política. Conforme dados etnográficos de autores que pesquisaram entre os Fulniô, estes grupos clânicos são identificados por: *Sedaytô* (*grupo do Fumo*); *Faledaktoá* (*grupo do Pato*); *Waledaktoá* (*grupo do Porco*); *Lidyaktô* (*grupo do Periquito*); e, *Txokôtkwá* (*grupo do Peixe*) [DÍAZ; 1983: 62]. Esses clãs estabelecem certas regras nas práticas religiosas e na organização social e política do grupo, existindo uma relação hierárquica entre eles, e dois desses clãs seriam constituídos por índios *de fora*, o que no último caso repercutiria em restrições impostas a elementos destes clãs na organização interna dos

Fulniô. Informações recentes fornecidas por alguns índios indicam que durante o *Ouricuri* essa estratificação em clãs é reforçada, juntamente com outras manifestações da cultura Fulniô, significando um *retorno às origens*.

⁷ Por exemplo, segundo os Fulniô, não é permitida a participação no ritual do *Ouricuri* daqueles indivíduos *não-índios* que tenham sido incorporados aos Kariri-Xokó. Não tenho informações se tal restrição se estenderia também aos indivíduos Kariri-Xokó descendentes dos casamentos interétnicos, especificamente índio x não-índio.

⁸ Utilizo o termo (*re*)redistribuição intencionalmente, a partir de fatos vivenciados recentemente pelos Fulniô. No início da década de 80 ocorreu *redistribuição* dos lotes ou parcelas dos mesmos (na proporção de 50% de cada ocupação), então sob domínio dos *remanescentes/descendentes*, para índios supostamente desapossados. Essa *redistribuição*, na época, foi intermediada pela FUNAI, juntamente com os líderes políticos *tradicionais* Fulniô.

⁹ A maioria das *associações* indígenas, especificamente no caso Fulniô, tem funcionado hoje mais como fator de desagregação/fragmentação interna. Atuam junto a organismos oficiais e não-oficiais sob pretexto de angariar recursos para projetos que atendam expectativas da comunidade, mas que muitas vezes são apropriados por indivíduos ou pequenos grupos de famílias indígenas, geralmente vinculadas a segmentos faccionais. Existem atualmente atuando, formalmente estruturadas (pelo menos regularizadas), em torno de 10 Associações de índios Fulniô: *Associação Mista Comunidade Fulni-ô*; *Associação FowClassa (Muitas Pedras)*; *Associação Artesãos Indígenas Fulni-ô*; *Associação Comunitária dos Costureiros e Estilistas Fulni-ô*; *Associação Comunitária Fowhá Pypny (Pedra Brilhante)*; *Associação Grupo Jovem*; *Cooperativa Agropecuária dos Índios Fulni-ô Ltda.*; *Associação Indígena Hilário Barbosa*; *Associação Grupo Fully Fulni-ô (Rio Ipanema)*; *Associação Mista Cacique Procópio Sarapó*. Com exceção de uma, todas as *associações* Fulniô foram fundadas depois de 1991, a maioria nos últimos 6 anos. Essa possibilidade hoje, da obtenção de recursos por meio das *Associações*, está relacionada a determinantes tais como falência de um modelo de política indigenista pautada sobretudo no assistencialismo da Funai. Por outro lado, reflete dentro do movimento indígena uma busca de alternativas apesar de todos os vícios herdados desse modelo. Não pretendo elaborar aqui discussão minuciosa sobre a figura das *associações indígenas*, muito menos sou contrário à existência das mesmas. Pela sua complexidade, o assunto deveria ser objeto de estudos mais aprofundados, meu objetivo ao fazer tais considerações é mais uma tentativa de esclarecer pontos importantes para uma melhor compreensão da temática em foco no presente artigo.

¹⁰ Recentemente esse segmento faccional *dissidente* promoveu ocupação (em outubro de 1998), de uma fazenda limítrofe à

área indígena oficialmente reconhecida, com objetivo de incorporá-la ao seu perímetro. Essa ação mobilizou grande número de índios e teve apoio dos líderes *tradicionais* (*cacique/pajé*), não significando contudo uma aliança ou *trégua* entre os grupos faccionais. Concordavam com a anexação da fazenda como medida de *segurança* pela sua proximidade do local onde se recolhem para as suas práticas religiosas, o *Ouricuri*. Mas, ao concordarem com a ação, os líderes tradicionais enfatizavam que a área da *fazenda não deveria ser incorporada à área indígena*, uma vez que *pertenceria* à facção *dissidente* e que por sua vez *deveria assim se separar* definitivamente da *comunidade Fulniô*. A ação que desencadeou a ocupação dessa fazenda se deu aparentemente a partir de alianças estabelecidas daquele segmento faccional com instâncias da Funai na época, principalmente em nível de administração regional e tem pontos bastante “obscuros” (que ocasionaram críticas e desconfianças de índios e não-índios), tendo sido recentemente objeto de estudo através de *parecer* elaborado (por antropólogo e sociólogo), em que se destaca uma série de recomendações à forma como a própria Funai vem conduzindo o processo de *aquisição* da respectiva fazenda. Posteriormente a essa mobilização, divergências internas na facção *dissidente*, talvez também relacionadas aos interesses em questão à ocupação, desencadearam o afastamento do índio José Correia Ribeiro do cargo de *cacique administrativo*, assumindo outro índio a função de líder faccional. Sobre o assunto, é fundamental ver o *Parecer técnico necessário à composição do processo que estuda a possibilidade de regularização da Fazenda Però*, elaborado conjuntamente pela antropóloga Vânia Fialho e o sociólogo Marcondes Secundino, ambos vinculados a universidades de Pernambuco, por solicitação da Funai (Memo 074/DEF de 10.03.99). Apesar do afastamento do índio José Correia da liderança desse segmento faccional, mantive os dados conforme a versão original do texto, tendo em vista que os fatos são posteriores a sua elaboração.

¹¹ Embora neste caso as alianças ocorram com outros agentes e instâncias externos, inclusive em nível político-partidário, interessa-nos aqui as *alianças* estabelecidas no âmbito da atuação da Funai. É interessante acrescentar que, em termos de microrregião, os Fulniô representam contingente populacional e de eleitores considerável. Os índios contestam os números demográficos oficiais da Funai, alegando que a população indígena atual é de aproximadamente 5000 pessoas.

¹² Ainda sobre os termos *remanescente e descendente*, gostaria de esclarecer que, apesar de utilizá-los como indicadores de categorias distintas, é possível serem tratados pelos índios, pelo menos no nível do discurso, como uma mesma categoria de pessoas. A tentativa de discriminar pelo menos três situações diferentes de *identidade* está relacionada a situações em que os Fulniô internamente atribuem diferenças entre si e a determinados indivíduos, de acordo com a descendência consanguínea, prática da religiosidade indígena, língua e domínio sobre lotes na TI.

Referências Bibliográficas

ATLAS da Terras Indígenas do Nordeste. 1993.

BOUDIN, Max H. 1949. “Aspectos da vida tribal dos Fulni-ô.” In: *Cultura*. a.I, n.3. Rio de Janeiro.

- DÍAZ, Jorge Hernández. 1983. *Os Fulni-ô: Relações Interétnicas e de Classes em Águas Belas*. Dissertação de Mestrado. Brasília, Prog. Pós-Graduação, Antropologia/Departamento Ciências Sociais.
- ESPÍRITO SANTO, Marco Antônio do & outros. 1996. Rel. (GT Port. 359/96). FUNAI-Brasília, DF.
- FERREIRA, Ivson J. 1996. *Grupo Indígena Fulni-ô*. Rel. FUNAI/ADR-Recife.
- FIALHO, Vânia & SECUNDINO, Marcondes. Maio/1999. *Parecer técnico necessário à composição do processo que estuda a possibilidade de regularização da Fazenda Però*.
- FOTI, Miguel Vicente. 1994. *Resistência e Segredo: relato de uma experiência de antropólogo com os Fulni-ô*. Diss. Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Brasília, UNB.
- MELO, Mário. 1929. *Os Carnijós de Águas Belas*. Separata do tomo XVI da Revista do Museu Paulista. São Paulo.
- MENEZES, Cláudia. 1993. *Posto Indígena Fulni-ô*. Relatório de Viagem. Brasília, FUNAI.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. 1989. *Os Poderes e as Terras dos Índios*. Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ. Comunicação 14.
- PINTO, Estevão. 1956. *Etnologia Brasileira (Fulni-ô Os últimos Tapuias)*. São Paulo, Cia. Ed. Nacional.



REFLEXÕES SOBRE A QUESTÃO FUNDIÁRIA FULNIÔ

Walter Coutinho Jr.
Juliana Gonçalves Melo



REFLEXÕES SOBRE A QUESTÃO FUNDIÁRIA FULNIÔ¹

Walter Coutinho Jr.²
Juliana Gonçalves Melo³

Os índios Fulniô habitam o município de Águas Belas, numa microrregião do Vale do Ipanema, no agreste pernambucano, a cerca de 275 quilômetros de Recife e 80 quilômetros de Garanhuns. Durante muito tempo identificados como Carnijó, os Fulniô são os únicos índios do Nordeste que ainda conservam sua língua nativa e especialmente íntegra sua religião, além de vivenciarem uma situação fundiária atípica. A origem desta condição atípica, tal como configurada no presente, remonta à tentativa de regularização procedida em 1928, que definiu o atual status legal da área, mas responsável, em última análise, pela continuidade e acirramento da disputa em torno da posse do território secularmente habitado pelos Fulniô.

Contexto histórico

A crônica do reconhecimento público sobre a posse e domínio territorial dos Fulniô teve início há quase três séculos. Por Carta Régia de 05.06.1705, a Rainha da Grã-Bretanha e Infanta de Portugal confirmou a doação de uma légua em quadra determinada pelo Governo Imperial por meio do Alvará com força de lei de 23.11.1700, e reafirmada pela Carta Régia de 23.05.1703, para os aldeamentos de *caboclos e tapuias* do sertão de Pernambuco. Esses aldeamentos seriam, conforme a *Informação Geral da Capitania de Pernambuco, o da alagoa da Serra do Comonaty*, formado por uma *nação de caboclos da língua geral chamados Carnijós*, e a *aldeia dos Carnijós sita na Ribeyra do Panema*, composta por *uma nação de Tapuyos*.

Os índios da região foram efetivamente aldeados, tendo sido criada, em 1788, a Freguesia de Nossa Senhora da Conceição das Águas Belas. Em 15.03.1832, por sentença do

Ouvidor Geral, Corregedor e Provedor da Comarca de Garanhuns, foi validada a doação de um patrimônio para a construção da capela da povoação, ficando os moradores, à exceção dos índios, obrigados ao pagamento, em benefício da igreja, do *foro de 20 réis por cada palmo* de terreno cedido.

Em 1875, com base presumivelmente na Lei n.º 1.114, de 1860, que autorizou o aforamento e a venda de terras das antigas missões ou aldeias que se achassem abandonadas, o governo provincial decretou, pela Lei n.º 1.672, de 30.10.1875, a extinção de diversos aldeamentos indígenas em Pernambuco, entre eles o de Ipanema ou Águas Belas. Em decorrência desse ato, as terras do aldeamento de Águas Belas foram medidas e demarcadas em 1876-78, discriminando-se a área de 795.664 m² do patrimônio doado à igreja em 1832, sendo o restante dividido em 427 lotes de 302.500 m², em sua maioria, dos quais 113 foram imediatamente distribuídos entre os índios.

Embora incontestavelmente ocupadas pelos índios, as terras do antigo aldeamento de Águas Belas foram, em 1908, arrendadas pelo governo estadual a Nicolau Cavalcanti Siqueira por um prazo de seis anos, findo o qual foram restituídas aos Fulniô, ficando estabelecido que, se fossem abandonadas, reverteriam ao domínio do Estado.

A instalação do Posto do SPI 'General Dantas Barreto', em 1924, coincidiu com o agravamento dos conflitos pela posse das terras do antigo aldeamento. Nessa época, registrava-se já a presença de 154 posseiros no interior da terra indígena. Em 1928, como árbitro da *pendência entre os ocupantes das terras do antigo aldeamento de Ipanema, no Município de Águas Belas e os descendentes de índios Carnijós*, o Governador do estado expediu o Decreto n.º 637,

de 20.07.28, pelo qual reconheceu *que o direito dos remanescentes dos índios Carnijós apóia-se em justo título* e transferiu a área do antigo aldeamento à administração do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, ao qual se subordinava o SPI, ressaltando, entre outras restrições, o patrimônio de N.S. da Conceição de Águas Belas, doado pelos índios em 1832.

Pelo artigo 2º do Dec. nº 637/28, foi facultada a aquisição de *lote ou parte de lote sobre o qual não incida nenhuma reclamação do seu dono índio*, pelos posseiros que os ocupassem com moradia e cultura efetivas. Em seu art. 3º, dispunha o mencionado ato que, nos lotes em posse de terceiros que pertencessem a *algum índio ou descendente de índio*, ficaria o ocupante obrigado ao pagamento do arrendamento correspondente à quantidade e qualidade dos terrenos que ocupar. De acordo com o disposto no art. 12 do decreto, os arrendamentos deveriam ser *efetuados mediante recibo e rigorosa escrituração*.

Além das fontes d'água, consideradas de utilidade pública e entregues à municipalidade de Águas Belas em virtude do art. 6º, o Dec. nº 637/28 determinou ainda, em seu art. 16, *para completar a área urbana e de acordo com o desenvolvimento que vai tendo a cidade*, a cessão ao município de nova fração de terras do antigo aldeamento, em área contígua à doada em 1832. Essa disposição foi formalizada pelo *Termo de Cessão de uma área de terras que fazem os índios Carnijós à Municipalidade de Águas Belas*, datado de 05.09.1928, que estabeleceu os novos limites do patrimônio da cidade.

Determinava, enfim, o art. 7º do citado decreto que a cada índio reconhecido na posse de um lote fosse *passado o título respectivo, com a condição de não fazer sobre esta sua propriedade nenhuma transação*. Em cumprimento a essa determinação, o SPI forneceu, em 1929, *Títulos Provisórios de Posse* aos índios titulares de lotes na área do antigo aldeamento.

A partir do Dec. nº 637/28, o arrendamento de terras na área Fulniô foi institucionalizado

e passou a ser intermediado formalmente pelo SPI, ainda que a prática fosse proibida pelos Estatutos do órgão. Estimulou-se, a partir de então, a apropriação da terra indígena por terceiros, instaurando um permanente conflito pela posse fundiária entre índios e não-índios.

Após 1928, o poder público veio a ocupar-se da Terra Fulniô somente em 1971, quando a FUNAI teria procedido à demarcação topográfica da área, resultando na medição de 11.505,71 ha. Novo levantamento topográfico foi determinado pelo órgão em 1985, como forma de definir os limites entre o patrimônio da cidade e a terra indígena, sem que se tenha, contudo, conhecimento de seus resultados.

Não obstante, com o passar do tempo a cidade de Águas Belas expandiu seu perímetro urbano, avançando sobre o território indígena não apenas por meio da prática do arrendamento, mas também pela construção de residências que, ocupando permanentemente a região da terra indígena contígua ao patrimônio da cidade, ficaram sujeitas ao pagamento de foro, denominado localmente “chão de casa”. Posteriormente, parte das residências situadas fora dos limites definidos em 1928 foram cadastradas pela Prefeitura Municipal, que sobre elas passou a cobrar impostos, deixando conseqüentemente seus ocupantes de pagar o “chão de casa” devido aos índios possuidores dos lotes correspondentes. Dados de 1983 indicam a existência de pelo menos 485 residências construídas nas terras contíguas ao patrimônio da cidade e sujeitas ao pagamento do “chão de casa”.

Em 1983, tendo em vista a indefinição de limites existentes entre a área indígena e o perímetro urbano da municipalidade, as questões relativas ao limite e acesso às áreas de uso coletivo do patrimônio indígena e lotes “particulares” dos índios, e o impasse existente entre a comunidade indígena e a Prefeitura de Águas Belas com relação à cobrança de taxas, a FUNAI designou grupo de trabalho para realizar levantamento topográfico e avaliação antropológica na Terra Indígena Fulniô. Consta no Relatório de Viagem ao Posto Indígena Fulniô,

da antropóloga Cláudia Menezes, que teriam sido concluídos os trabalhos de aviventação de limites do patrimônio da cidade, de acordo com as especificações técnicas do Termo de Cessão de 1928 e de demarcação do patrimônio da aldeia de uso comum dos índios. O termo de acordo então elaborado para regularização da situação fundiária entre índios ocupantes de lotes no interior da terra indígena e Prefeitura Municipal não chegou a ser assinado, por oposição desta última.

Contexto jurídico-administrativo

O atual estatuto da Terra Indígena Fulniô, tal como definido pelo Decreto Estadual nº 637/28, padece de uma flagrante contradição interna, que tem origem exatamente na ambigüidade daquele ato legal em relação ao reconhecimento da identidade étnica de seus beneficiários. Por um lado, o decreto reconhece que o direito dos *remanescentes dos índios Carnijós apóia-se em justo título*, cujo fundamento seria a própria Carta Régia de 05.06.1705. Condizente com este reconhecimento, não há, propriamente falando, qualquer artigo doando ou concedendo as terras do antigo aldeamento aos índios Fulniô. Ao contrário, a concessão é presumida pelo art. 1º do decreto, que transfere apenas a administração da área ao MAIC/SPI *para que nela residam os descendentes de índios Carnijós*. Por outro lado, em seu último artigo, o decreto revela a convicção de que as terras por ele mencionadas seriam de domínio estadual. Com efeito, menciona-se ali que *por extinção do Serviço Federal, ou emancipação do Posto, todos os lotes que estiverem desocupados e todos aqueles cujos donos não houverem liquidado a sua aquisição, voltarão ao domínio do Estado de Pernambuco*.

Conhece-se a origem dessa ambigüidade: ela reside exatamente na extinção formal do aldeamento, decretada pelo governo provincial em 1875, contraposta à evidente continuidade da existência e da ocupação territorial da comunidade indígena. Como se sabe, as terras devolutas, entre as quais se contavam as terras dos aldeamentos extintos, foram

transferidas ao domínio dos estados pela Constituição Republicana de 1891. Do ponto de vista formal, portanto, a extinção decretada em 1875 é nula, por contrariar a própria situação fática da ocupação indígena nas terras do aldeamento concedido em 1705.

Como se constata, as terras dos aldeamentos coincidem freqüentemente com o território originário do grupo indígena, como é o caso dos Fulniô, sendo esta ocupação originária protegida por uma sólida tradição jurídica luso-brasileira, que tem seu fundamento no instituto do indigenato. Assim, em princípio, deve-se considerar como terras tradicionalmente ocupadas pelos índios Fulniô a área reconhecida como a eles pertencente pelo Dec. n.º 637/28. O único dispositivo do mencionado decreto que poderia obnubilar a manifesta condição de terras ocupadas pelos índios, e portanto passíveis de serem consideradas de acordo com o atual art. 231 da CF de 1988, seria o já mencionado art. 7º, que determinava a expedição de títulos sobre os lotes adscritos aos índios ou seus “descendentes”. Sabe-se, porém, que os poucos títulos expedidos pelo SPI em 1929, além de provisórios, foram títulos de posse, e não de domínio, ficando vedada qualquer transação sobre os lotes assim caracterizados.

Por outro lado, o arrendamento das terras Fulniô, “legalizado” pelo art. 3º do decreto estadual, contrariava formalmente, nesse ponto, os termos do Dec. nº 8.072, de 20.06.1910, que instituiu o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). De acordo com as concepções da época, nisso partilhadas tanto pelo governo estadual quanto pelos agentes do SPI, pretendia-se transformar os índios em “trabalhadores nacionais”. A antevisão do processo histórico subjacente aos termos do Dec. nº 637/28 seria a da assimilação com os futuros proprietários de lotes não-indígenas, o que, evidentemente, não ocorreu.

De todo modo, o arrendamento das terras Fulniô a não-índios perdurou ao longo do século, ignorando soberanamente os dispositivos de todas as Constituições promulgadas a partir de então, que ordenaram o respeito à pos-

se dos índios, cujas terras não poderiam ser alienadas ou transferidas. Com a edição da Emenda Constitucional n.º 1, de 1969, nisso aliás reafirmada pela atual CF, ficaram “declaradas a nulidade e extinção dos efeitos jurídicos de qualquer natureza que tenham por objetivo o domínio, a posse ou a ocupação de terras habitadas pelos silvícolas”.

Se dúvidas ainda pairassem sobre a ilegalidade da prática do arrendamento, foram definitivamente estancadas pela edição da Lei n.º 6.001, de 19.12.1973. Definindo em seu art. 17 três categorias de terras indígenas – as ocupadas, as reservadas e as de domínio –, essa lei dispôs em seu art. 18: *As terras indígenas não poderão ser objeto de arrendamento ou de qualquer ato jurídico que restrinja o pleno exercício da posse direta pela comunidade indígena ou pelos silvícolas.* Em princípio, portanto, o arrendamento a não-índios de lotes ou parcelas de lotes da Terra Indígena Fulniô contraria frontalmente dispositivo de uma lei federal em vigor, resultando daí a necessidade de sua regularização fundiária e legal.

Contexto sociocultural

Seguindo distinção sugerida pelo antropólogo Jorge Hernández Díaz (1993), podemos discernir analiticamente dois aspectos do conceito de terra para os Fulniô, que estão relacionados entre si. Em primeiro lugar, a terra é um território, espaço geográfico ligado indissolivelmente à sua história e à sua cultura. O território é, assim, suporte da identidade étnica. Em segundo lugar, a terra é também meio de produção, é nela que os índios realizam suas atividades produtivas e de onde extraem seus principais recursos econômicos, garantia de sua perpetuação como indivíduos e como grupo.

Ao retornar a divisão das terras do antigo aldeamento em lotes “particulares”, o Dec. nº 637/28 contribuiu para a transformação da noção, comum entre as sociedades indígenas, de propriedade coletiva da terra, fomentando a perpetuação e incorporação dos lotes como

parte do conceito de território indígena para os Fulniô atuais. Não se compreende, assim, a dinâmica interna da sociedade Fulniô contemporânea sem fazer menção aos lotes e às regras de transmissão e uso que regulam sua existência e controle. Do ponto de vista econômico, por outro lado, a existência dos lotes gera um processo dialético de pulverização das unidades produtivas, dada a quantidade finita de terra face ao crescimento demográfico da unidade familiar que dela sobrevive, ao mesmo tempo em que possibilita a concentração desse meio produtivo por segmentos familiares específicos da sociedade Fulniô, que passaram a exercer, ao longo do tempo, o controle produtivo sobre mais de um lote. Muitas vezes a apropriação da terra como meio de produção contraria o ideário indígena sobre a terra considerada como território.

Um outro aspecto sociocultural que deve ser levado em consideração para a compreensão da problemática fundiária Fulniô é o conceito de descendente ou remanescente. A sociedade Fulniô mantém uma ênfase muito grande em seus próprios valores e crenças nativas. Hohenthal acreditava que a capacidade de sobreviver ou resistir era uma das características mais notáveis deste grupo indígena, considerando os Fulniô como um *caso especial de povo nativo*, donos de uma ideologia étnica etnocêntrica. Pela manutenção de sua língua, o latê, e pela atualização de seus conceitos e práticas religiosas, particularmente no ritual do Ouricuri, os índios resgatam e perpetuam sua memória cultural e a essência de sua identidade étnica. Os Fulniô identificam como descendentes ou remanescentes, prioritariamente, os filhos de membros do grupo ou de uniões interétnicas não-falantes do latê e não-participantes do Ouricuri. ⁴

Adivinha-se, de qualquer forma, que a generalização do uso das categorias descendente e remanescente entre os próprios índios tem relação com o emprego de ambos os termos pelo Dec. nº 637/28. De certo modo, a assimilação do teor e da linguagem do decreto pelos Fulniô parece ter criado uma nova categoria de identificação étnica no seio da comuni-

dade indígena. Porém, enquanto o decreto não formaliza por si mesmo nenhuma distinção de direitos entre índios e descendentes ou remanescentes, com o tempo, a adscrição dessa segunda identidade passou a balizar, pelo menos em nível de ideário social, a possibilidade ou não de acesso e posse dos lotes. Para uma parte do grupo, a identificação étnica como Fulniô ou descendente/remanescente tornou-se critério de legitimação social da “propriedade” dos lotes, pois em relação a ele se justificaria ou não a posse de tratos da terra indígena. De fato, em 1980, os Fulniô realizaram uma reunião, na sede do posto, com os remanescentes detentores de lotes no interior da terra indígena, deliberando-se, na ocasião, a cessão de metade das áreas por eles ocupadas, que foram posteriormente sorteadas entre as famílias indígenas despossuídas de terra. Outros membros do grupo, no entanto, parecem reconhecer aos remanescentes um certo direito à posse da terra, dada sua ascendência Fulniô, o que os diferenciaria dos não-índios, a quem isso não é permitido, a não ser por meio do arrendamento.

Ocorre que, dada a ambigüidade da categoria descendente/remanescente no quadro das relações interétnicas locais, um certo número de moradores da cidade de Águas Belas passou a apropriar-se de lotes ou partes de lotes no interior da terra indígena. Esses não-índios têm adquirido glebas dentro dos limites da Terra Indígena Fulniô, usando para tanto o artifício de fazer constar o nome de algum *descendente/remanescente* nos *Termos de Doação, Termos de Transferência, Termos de Permuta ou Declarações* com que se registraram no posto indígena essas transações. Deste modo, manipulando habilmente suas relações com as famílias remanescentes – descendentes de Fulniô não-falantes do latê e não-participantes do Ouricuri – , os não-índios de Águas Belas passaram a deter a posse e o usufruto de lotes na terra indígena, cuja obtenção ou aquisição foi mascarada comumente sob a forma de colaboração ou ajuda pecuniária para a construção de casa em favor do índio ou descendente/remanescente.

Esse estado de coisas, entre outras considerações relativas à assistência e gestão de patrimônio do órgão indigenista, esteve no cerne do sério conflito de lideranças surgido ou manifesto a partir de 1994, com a “nomeação” de um novo cacique por um segmento da comunidade indígena. Tradicionalmente, o cargo de cacique, assim como o de pajé, é vitalício, sendo sua transmissão regulada por regras outras que não a eleição ou “indicação popular”. O fato é que a facção liderada pelo cacique emergente tem questionado a transferência de lotes entre índios e remanescentes, acusando as lideranças tradicionais de se beneficiarem pessoalmente por meio de dessas transações. Fundamentalmente, a liderança emergente alega que os descendentes/remanescentes não são índios, e portanto não devem ter direito à terra; enquanto as lideranças tradicionais, sem considerá-los Fulniô propriamente ditos, para o que seria necessário o domínio do latê e a participação no Ouricuri, crêem possuírem os mesmos um certo direito ao usufruto dos lotes herdados de seus ascendentes indígenas. Cabe ressaltar que tampouco aqueles indicados como descendentes/remanescentes consideram-se índios, relacionando-se com os Fulniô exclusivamente em função da posse dos lotes no interior da terra indígena.

Perspectivas

Em 13.01.95, a liderança emergente da comunidade indígena encaminhou solicitação à Presidência da FUNAI para que fosse realizada uma “redemarcação” da Terra Fulniô, *porque enquanto existem muitos índios que não possuem terras, existem muitos brancos possuindo terras da área indígena*, queixando-se ainda do avanço do perímetro urbano de Águas Belas sobre os lotes indígenas. Entretanto, para se proceder à regularização da situação fundiária e legal da Terra Indígena Fulniô, parece ser necessária, em primeiro lugar, uma discussão das implicações sociais e jurídicas da proposta a ser encaminhada com este objetivo.

Por efeito de uma série de atos legais emitidos ao longo da história, a légua em qua-

dra dada aos índios pela Carta Régia de 1705 voltou formalmente ao domínio da União no primeiro terço deste século. De fato, o Decreto Imperial n.º 2.672, de 20.10.1875, autorizou o Governo a alienar as terras dos aldeamentos extintos que estivessem aforadas e passar aos municípios as que pudessem ser utilizadas para a criação de povoações e logradouros públicos. A Lei n.º 3.348, de 20.10.1887, determinou que os foros dos terrenos não-alienados de acordo com o disposto no Dec. n.º 2.672 deveriam passar aos municípios, transferindo às Províncias os terrenos dos extintos aldeamentos não-inclusos nas disposições daquele ato legal. Finalmente, pelo Decreto n.º 5.484, de 27.06.1928, foi autorizada a cessão gratuita ao domínio da União das “terras devolutas” ocupadas por índios e das terras dos aldeamentos extintos que haviam sido transferidas às Províncias pela Lei n.º 3.348, de 1887. Assim, em princípio, a Terra Indígena Fulniô deveria ser considerada como um bem da União e, dado o fato de ser efetivamente ocupada pelos índios, regularizada de acordo com os termos do atual art. 231 da Constituição Federal.

Há, contudo, uma dificuldade básica em encaminhar a regularização da Área Indígena Fulniô de acordo com o art. 231 da atual CF, que reside na questão do arrendamento de terras realizado pelos próprios índios. Embora de origem forânea, o arrendamento foi incorporado ao longo do tempo pela sociedade Fulniô, que dele hoje depende não somente como uma de suas principais fontes de renda e meio de sobrevivência econômica, mas também como uma realidade social incontestável. Observe-se que aquilo que a liderança emergente questiona não é o arrendamento propriamente dito, mas a compra e venda dos lotes por não-índios, mascarada sob a forma de doação ou transferência aos remanescentes. A conveniência ou necessidade da permanência do arrendamento como instituição socioeconômica aparenta ser uma unanimidade entre os Fulniô, seja qual for a facção a que pertençam.

A regularização da Terra Fulniô como “tradicionalmente ocupada pelos índios”, de acordo com o art. 231 da CF, deve, assim, ser

precedida por uma discussão com a comunidade indígena sobre sua incompatibilidade com a instituição do arrendamento. Caso os índios estejam dispostos a abrir mão dessa prática, a FUNAI deve proceder a um reestudo da área de acordo com as disposições do Decreto n.º 1.775/96, com a elaboração de proposta para definição de seus limites e extrusão dos ocupantes não-índios. Para isso, será necessário levar em consideração não somente os casos individuais de apossamento de lotes no interior da terra indígena, com a extrusão de todos os “rendeiros” e não-índios que adquiriram lotes usando o nome de remanescentes, mas também a difícil questão dos “chãos de casa” espacialmente contíguos ao perímetro urbano da cidade de Águas Belas. Se a proposta que visse a ser elaborada retomasse os limites definidos pelo Dec. n.º 637/28 e pelo termo de Cessão derivado de seu art. 16, os “chãos de casa” implantados deveriam ser objeto de levantamento fundiário e avaliação de benfeitorias para fins de indenização, nos termos do art. 231, § 6º, da CF. A União deveria estudar, igualmente, a possibilidade de imputar juridicamente à municipalidade de Águas Belas a obrigação do pagamento das indenizações devidas, no todo ou em parte, tendo em vista o fato de a Prefeitura Municipal vir se locupletando indebitamente com a cobrança de impostos em áreas sabidamente pertencentes aos índios. Caso se considerasse que o usufruto indígena ficou prejudicado naquelas áreas tomadas por “chãos de casa”, o limite entre o patrimônio municipal e a terra indígena deveria ser redefinido, sendo os índios ressarcidos com áreas de terras compatíveis com a quantidade e qualidade de terreno subtraído à área definida em 1928. A adoção desse procedimento, no entanto, deve levar em conta medidas que evitem a continuidade do mesmo processo de invasão nos novos limites, sob pena de os Fulniô verem-se cada vez mais afastados do centro do aldeamento a eles concedido em 1705.

A regularização da terra dos índios de acordo com o art. 231, § 1º, da CF, por outro lado, não obsta a continuidade da prática de transmissão ou transferência dos lotes realiza-

das entre os próprios Fulniô, que deve continuar a ser realizada como normalmente tem ocorrido. Ainda que as terras indígenas sejam caracterizadas como bens públicos (Código Civil, art. 66) inalienáveis e indisponíveis (art. 231, § 4º, da CF), a transferência da posse e/ou direito de ocupação dos lotes entre os próprios índios deve ser respeitada, por constituir-se prática incorporada aos seus usos, costumes e tradições, reconhecidos pelo *caput* do art. 231 da CF. O caso dos lotes em posse de descendentes/remanescentes, por outro lado, deve ser objeto de discussão com a comunidade indígena, vista a ambigüidade dessa classificação étnica e a disparidade de opiniões existentes entre as facções sobre o direito à terra que hipoteticamente os assistiria. Uma solução possível seria impedir os remanescentes que não se consideram índios de transmitirem a seus descendentes a posse dos lotes por eles hoje possuídos, sendo estes lotes, por ocasião do decesso de seus atuais titulares, sorteados entre as famílias indígenas falantes do latê e participantes do Ouricuri ainda despossuídas de terras. Por outro lado, os remanescentes que se consideram índios e são assim considerados pela comunidade Fulniô poderiam preservar a posse dos lotes atualmente possuídos, com a condição de seus novos descendentes passarem a frequentar o Ouricuri.

Situação completamente diversa ficará configurada se a comunidade indígena não estiver disposta a abandonar a prática do arrendamento a não-índios. Neste caso, não se pode, com conhecimento de causa, propor a regularização dessa terra indígena de acordo com o art. 231 da CF. Seria preciso, então, em conjunto com a comunidade Fulniô, estudar uma outra proposta de regularização para sua área, reconhecendo-a, possivelmente, como terra de domínio indígena. Esse reconhecimento, no entanto, não teria o condão, por si só, de legalizar a prática do arrendamento, visto o fato já observado da Lei n.º 6.001/73, em vigor, vedar o ar-

rendamento de terras indígenas *tout court*, incluindo aí as dominiais. É verdade que a lei o faz, de certo modo, inadequadamente: se as terras de domínio são as havidas pelos índios ou comunidades indígenas por intermédio dos meios admitidos no direito civil, não existe razão para lhes vedar a destinação que mais julgarem conveniente dar a essa sua propriedade. Pela lógica ordinária, essas terras poderiam, do mesmo modo como foram adquiridas, serem vendidas, permutadas, arrendadas etc., como quaisquer outras terras particulares. Deve-se observar, de todo modo, que a regularização como terra de domínio deveria ser procedida em nome da comunidade indígena como um todo, e não tomando por base os lotes individuais. Certamente, a regularização dos lotes de forma individualizada traria como consequência imediata o recrudescimento das pressões sobre os índios por parte dos moradores de Águas Belas, reforçando o processo já existente de apropriação dos lotes, tendo como desfecho previsível o alijamento dos Fulniô de seu território tradicional.

Finalmente, observamos que a identificação e delimitação da área da antiga aldeia Foklassa, constante da programação da Diretoria de Assuntos Fundiários da FUNAI, deveria ser precedida pelo entendimento com a comunidade indígena Fulniô, esclarecendo questões legais já mencionadas ao longo deste texto, a fim de que os problemas hoje encontrados na Terra Indígena de Águas Belas – em particular o arrendamento – não sejam reproduzidos na área da Serra dos Cavalos.

A questão fundiária Fulniô, como se vê, é de grande complexidade, reclamando, para seu encaminhamento, não apenas a atuação da FUNAI, mas também a participação da sociedade civil e de instituições científicas, como forma de viabilizar a formulação de uma política indigenista conseqüente, voltada para o conjunto dos povos indígenas do Nordeste.

¹ Este texto foi preparado para o *workshop* “Política Indigenista para o Leste e Nordeste Brasileiros”, promovido pela FUNAI na cidade de Carpina (PE) entre 16 e 21.03.97.

² Antropólogo/DID/DAF/FUNAI.

³ Antropóloga. Atualmente, consultora Funai/PPTAL.

⁴ Etnograficamente, os Fulniô foram caracterizados como uma sociedade dividida em cinco clãs, que idealmente mantinham entre si relações de parentesco hierarquizadas. A escolha do cônjuge era sempre extra-clânica e os homens dos clãs-netos deviam tomar mulheres dos clãs-avós (esta última regra não aplicada ao clã de maior hierarquia). Importa somente observar a existência de uma categoria referente a índios de outro grupo (*sétso*), como eventual-

mente eram referidos os membros dos clãs de maior e menor hierarquia, fato que motivou a suposição de que parte dos índios de Águas Belas seria constituída por grupos alógenos incorporados à estrutura da sociedade Fulniô. Mencionamos o fato apenas para constatar a existência de uma certa “tradição cultural” de incorporação de indivíduos estranhos ao próprio grupo indígena, o que explica, talvez, a complexidade dos processos de identificação étnica entre os Fulniô.

Referências Bibliográficas

DÍAZ, Jorge Hernández. *Os Fulni-ô: Relações Interétnicas e de Classe em Águas Belas*. Dissertação de Mestrado em Antropologia/UNB, Brasília, 1983.

FERREIRA, Ivson José. *Relatório sobre Grupo Indígena Fulni-ô*. Recife, ms., 1996.

MENEZES, Cláudia. *Posto Indígena Fulni-ô. Relatório de Viagem*. Brasília, ms., 1993.



O ARRENDAMENTO COMO UMA FORMA DE MEDIAÇÃO
DE CONFLITOS AGRÁRIOS:
O SPI E OS FULNIÔ DE ÁGUAS BELAS

Sidnei Peres



O ARRENDAMENTO COMO UMA FORMA DE MEDIAÇÃO DE CONFLITOS AGRÁRIOS:

O SPI e os Fulniô de Águas Belas

Sidnei Peres¹

Introdução

Com a criação do PI Gal. Dantas Barreto – PE, uma nova configuração de forças passou a orientar a distribuição dos recursos fundiários em Águas Belas. Ao conseguir impor-se como porta-voz legal dos Fulniô – o que significava fazer reconhecer a sua competência exclusiva em determinar a *indianidade* daquele grupo étnico – o SPI colocou sob a sua jurisdição os *intrusos* do antigo aldeamento indígena. Transformados em arrendatários do órgão indigenista oficial, os *antigos invasores* deixaram de pagar foro à respectiva coletoria estadual. Deste modo, o SPI – por meio de seus representantes – passou a intervir na dinâmica de valorização das terras cedidas pelos governos estaduais.

Durante as décadas de 1920 e 1930, o arrendamento de terras indígenas transformou-se em receita para a resolução de conflitos agrários. Deste modo, pretendia-se regularizar/controlar as várias formas de organização e valorização do espaço em terras reivindicadas por grupos indígenas, inscrevendo-as em uma série de procedimentos normativos. Existiam diversos mecanismos de implementação de tal modelo de ação conciliador (arrendamentos, contratos de extração de madeira, de exploração de coqueirais, transferências de arrendamento etc.). No âmbito político-administrativo da 4ª IR, o arrendamento tornou-se o procedimento paradigmático de intervenção do SPI no mercado fundiário local. Os acontecimentos e a atuação do Inspetor Estigarribia, quando instaurou-se o arrendamento de terras indígenas no PI Gal. Dantas Barreto, adquiriram um valor simbólico considerável, tornando-se pontos de referência modelares para a ação posterior de funcionários do SPI nos postos indígenas do Nordeste.

O arrendamento no PI Gal. Dantas Barreto

Em 1924 foi criado o Posto Indígena Gal. Dantas Barreto (como passou a se chamar a unidade de assistência aos Fulniô), e no ano seguinte – mais precisamente em 01/07/1925 – implantou-se o arrendamento das terras indígenas. A inspetoria do SPI em Pernambuco procurou afirmar a sua autoridade sobre o acesso aos recursos fundiários existentes no posto ao determinar a suspensão da extração de madeira e a limitação dos arrendamentos aos terrenos pastoris e culturais, vetando os arrendamentos das áreas de vestimenta de madeira de lei, de consumo e renda exclusiva do posto. A linha de intervenção nos conflitos agrários locais acionada pelo encarregado do posto traduziu-se em estratégias de confronto com personagens dominantes no cenário social regional. Neste sentido, o Inspetor Jacobina decidiu implementar a desapropriação dos terrenos desprovidos de benfeitorias. Entretanto, as pressões exercidas sobre a diretoria do SPI surtiram efeito: o Inspetor Estigarribia ficou encarregado de averiguar as *irregularidades* existentes na inspetoria de Pernambuco, e foram suspensas as funções e atos da administração Jacobina. O encarregado do posto do SPI em Águas Belas, desde a sua fundação, foi transferido para a povoação indígena de Passo Fundo, no Rio Grande do Sul, em 28/08/1928.

O Engenheiro Antonio Martins Vianna Estigarribia foi nomeado para promover as bases de um acordo sobre as terras do antigo aldeamento do Ipanema, junto ao governo de Pernambuco, em 20/04/1928. Neste momento Estigarribia já havia acumulado um considerável capital simbólico, que lhe proporcionava grande autoridade no circuito político de exercício da prática indigenista. Sua competência já era amplamente reconhecida nas instâncias su-

periores do SPI, principalmente em relação à regularização da ocupação fundiária de populações *sertanejas* em área indígena, demonstrada quando dirigia a Inspetoria de MG, ES e BA na década anterior. O acordo foi firmado, em linhas gerais, segundo os termos da proposta elaborada pelo ministro da agricultura, e consubstanciada no Ato 637, de 20/07/1928 do Governo de Pernambuco.

Pretendia-se, assim, estender a malha tutelar do SPI à população sertaneja ao instituir-se a figura do arrendatário, e o endividamento constituiria uma fonte de recursos econômicos e políticos fundamentais nas mãos dos chefes de posto em face de índios e foreiros. Estabeleceu-se, assim, um novo padrão de ação indigenista, no qual o SPI atuou como principal agência mediadora dos conflitos agrários e como instância distribuidora dos recursos fundiários a partir do reconhecimento oficial de grupos e terras indígenas. O arrendamento emergiu como procedimento predominante de operacionalização de tal estratégia, porém coexistiu com outros expedientes utilizados para implementar a regularização fundiária em unidades territoriais indigenistas; os contratos de extração de recursos florestais (madeiras, côcos etc.).

Sendo assim, importava ao SPI encenar a sua condição de sujeito privilegiado da ordem agrária no PI Gal. Dantas Barreto. Uma equipe permanente foi montada para refazer os limites dos lotes arrendados (reavivando as picadas entre os lotes, repondo os marcos e medição das áreas sob arrendamento), anteriormente estabelecidos conforme as declarações dos próprios arrendatários. Até 1930 foram refeitas as medições e o balizamento de 67 lotes, medidas 1.858 ha. de áreas arrendadas e feitos 120 km de picadas. Por outro lado, a organização do posto indígena implicava uma série de procedimentos de controle das relações desenvolvidas entre índios e não-índios. Neste sentido, Estigarribia sugeriu a formação de um aparato policial, formado por *índios de confiança*, para manter a disciplina na aldeia, e também em situações de contato com civilizados, como por exemplo nas feiras. Nesta situação, buscar-se-

ia a cooperação do delegado de polícia local e a ação seria comandada por um funcionário do posto. Um índio seria escolhido, semanalmente ou mensalmente, para responder pelas atividades da polícia, para evitar desordens, prostituição, alcoolismo e jogatina.

Portanto, o órgão indigenista seria uma *empresa moralizadora*, que libertaria os índios das *trevas inerentes a sua vida inconstante*, trazendo-os para a *luz da civilização*, por meio da inculcação de hábitos de trabalho sistemáticos. Para tanto o SPI ensinaria as melhores técnicas agrícolas e pecuárias, forneceria sementes e ferramentas. Cada membro da comunidade indígena deveria ter sua roça, a qual cultivaria sob a vigilância dos funcionários do posto. Em contrapartida, se o índio não beneficiasse seu lote no prazo máximo de um ano, suas terras seriam transferidas a outro índio. Segundo esta lógica colonizadora, o índio é objetivado – assim como o trabalhador nacional nos centros agrícolas, o colono em núcleos coloniais estaduais e federais, ou até o arrendatário nos postos indígenas – como fator de *valorização/nacionalização do espaço*. Na medida em que ele não cumprisse tal função, perderia o sentido – do ponto de vista governamental – o seu vínculo com a terra. Na medida em que trabalho aqui tem um conteúdo moral muito forte, a correção dos hábitos (racionalização) na relação homem-homem e na relação homem-terra corresponde a duas faces da mesma moeda da *colonização/moralização do sertão*.

Por outro lado, à medida que o posto indígena foi-se consolidando como um elemento importante de estruturação do contexto social da região, tornou-se objeto de interesse de personagens do cenário social local, em vista dos rendimentos políticos e econômicos que proporcionava. Além da oposição frontal à atuação do SPI em Águas Belas, uma outra linha de ação foi delineada por elementos integrantes ou ligados à elite política do município: a ocupação do cargo de encarregado de posto, a partir de ligações com autoridades situadas em posições-chave do Estado brasileiro. Constatou-se, então, o paradoxo inerente ao próprio modelo de ação indigenista no qual foi gerado o arrendamento,

que resulta em duas possíveis linhas de conduta supostamente opostas. Na medida em que ele institui os postos indígenas como agências mediadoras dos conflitos agrários, o encarregado – assim como o inspetor – insere-se no contexto interacional local ressaltando o seu não-pertencimento/envolvimento, a sua origem externa. O agente indigenista procura identificar-se por meio de uma atitude de distanciamento ante os interesses e forças sociais locais – inclusive indígenas, pois o tutor atribui-se a tarefa de conduzir o destino do tutelado. A preservação da condição de *estrangeiro* seria fundamental na constituição da ética implícita que orientaria a conduta do funcionário do SPI, cuja intervenção deveria salientar uma presença afirmada enquanto ausência. Ao contrário, as decisões emitidas pela diretoria do SPI traduziriam uma ausência que se faz presente, configurando à distância uma realidade específica. Por outro lado, na medida em que neste modelo de ação indigenista os postos são concebidos como instância distribuidora dos recursos fundiários existentes em terras indígenas, o encarregado assume uma importância política substancial diante dos atores da malha social local. O monopólio sobre a gestão dos bens e serviços públicos inerentes à administração de postos indígenas – passíveis de serem estendidos a populações não-indígenas – incorpora neste modelo a possibilidade de sua utilização para estabelecer alianças com personagens eminentes do circuito político municipal.

A questão dos arrendamentos nas terras do posto Gal. Dantas Barreto passou a ser tratada a partir de um ângulo diferente, dentro do SPI, na primeira metade da década de 40. Na posição manifestada antes em relatórios sobre sindicâncias e inspeções, os arrendamentos combatidos eram aqueles classificados como *irregulares*, isto é, aqueles que foram efetuados de uma forma não-controlada pelo órgão indigenista (sem o conhecimento da direção) ou que fugia ao seu domínio (descumprimento das cláusulas do contrato). No período aqui delineado, o arrendamento em si mesmo passa a ser considerado como nocivo à “existência e ao desenvolvimento econômico e moral dos índi-

os”. Em relatório sobre os trabalhos executados no Posto Indígena de Águas Belas, durante o ano de 1944, o Encarregado Tubal Fialho Vianna afirmou que os arrendamentos representavam “um entrave à emancipação econômica e social dos remanescentes Carnijós”. Tubal sugeriu, então, à diretoria, a distribuição de um suprimento específico para indenizar as benfeitorias dos arrendatários, a fim de desocupar gradativamente os lotes arrendados. É bom lembrar que desde o início dos anos 40 já estava ocorrendo um processo de retirada de arrendatários no posto Paraguaçu, no município de Itabuna, sul da Bahia. Parece que tal proposta tornou-se hegemônica, quando a direção do SPI decidiu aprovar o Plano de Extinção de Foreiros, mediante indenização pelas rendas internas dos postos, em 1949.

A ampliação de tensões, decorrente dos arrendamentos, foi-se tornando insustentável para alguns funcionários do SPI, que passaram a defender uma outra alternativa para resolver os problemas existentes nos postos indígenas: *a redução da área indígena*, liberando desta forma as terras ocupadas por sítiantes não-índios. Este modelo de ação – fortemente investido de argumentos jurídicos – enfatiza a idéia de *aproveitamento* ou *valorização* dos recursos existentes nas terras indígenas, onde a *antiguidade da ocupação* opera como fator adicional de legitimação de demandas por terra. Segundo esta lógica, a ausência de meios documentais de comprovação de um vínculo pretérito entre os *remanescentes indígenas* e as terras por eles reivindicadas inviabilizava qualquer tentativa conseqüente do órgão de recuperá-las. Tal atitude reforça a estratégia peculiar das elites fundiárias brasileiras, que consiste em produzir uma série de registros (pagamento de impostos, arrendamentos, transferências etc.) sobre o terreno ocupado a fim de reunir instrumentos legais que garantam os direitos sobre tal apropriação. O resultado é uma trama tão intrincada de títulos que se torna difícil o seu questionamento jurídico. Este modelo de ação vigorou como padrão de criação de terras indígenas no âmbito político-administrativo da 4ª Inspeção Regional (IR 4), desde meados dos anos 40.

Conclusão

Na década de vinte, o modelo de ação e controle de recursos fundiários (atualizado a partir da criação de terras indígenas), vigente na década anterior no âmbito da inspetoria da BA, MG e ES, constituiu-se em dispositivo de resolução de conflitos agrários, de controle de populações não-indígenas estabelecidas em terras reivindicadas por índios. A colonização, entretanto, não deixou de constituir um dos elementos da intervenção indigenista, pois esta incluía também uma série de instrumentos normativos que procuravam orientar a produção do espaço agrário. Esta dimensão do trabalho de representação exercido pelo SPI predominou nas chamadas *zonas pioneiras*, onde as tarefas de povoamento e integração territorial são privilegiadas pelos inspetores desta agência estatal. Aqui tratam-se de regiões que já sofreram fluxos de colonização passados, mas que não são caracterizadas por uma saturação da reserva de recursos fundiários disponíveis (*livres*), e sim por uma intrincada trama de direitos territoriais, muitas vezes justapostos e conflitantes. Em outros termos, o quadro acima descrito, em linhas gerais, é marcado pela existência de uma gama considerável de recursos *fechados*, cujo acesso é disputado por meio da utilização de instrumentos políticos ou jurídicos e por intensos processos de concentração de terras.

Por outro lado, a liberação de terras também continuou presente no horizonte projetado por este padrão *conciliador* de atuação, pois os acordos firmados para a cessão das terras mencionavam a possibilidade futura de retorno ao patrimônio estadual, caso o SPI interrompesse suas atividades junto ao grupo indígena beneficiado. Não obstante, estes dois fatores estruturais da ação indigenista estão subordinados à perspectiva segundo a qual os postos indígenas constituem-se em *instâncias de mediação de conflitos agrários e distribuição de recursos fundiários*. O arrendamento de lotes de terras em área indígena emergiu, então, como procedimento paradigmático de negociação com autoridades governamentais estaduais.

A estratégia posta em jogo consistia em colocar sob a tutela do órgão os processos de organização do espaço e utilização dos recursos fundiários na área indígena. Submeter os arrendatários sob uma fina teia de controles, e, ao mesmo tempo, constituí-los em considerável fonte de renda. O posto indígena estava destinado à colonização e à valorização do espaço sob sua jurisdição. Se levado às suas últimas conseqüências, tal projeto conduziria a uma estabilização da situação fundiária nos postos indígenas, sob pleno controle do SPI. Porém, efetivamente, a sua aplicação intermitente era uma condição fundamental para a sua reprodução ampliada, ou seja, a transformação constante de novos invasores em futuros arrendatários. Ou seja, neste caso, a fraqueza da agência indigenista era a sua força. Ao institucionalizar o modelo de ação colonizador em contextos em que os recursos fundiários já haviam sido imobilizados – em alguns casos por diferentes atores – por meio de uma série de mecanismos políticos que envolviam o reconhecimento do Estado, a agência indigenista assumiu concretamente a tarefa de *mediar conflitos agrários e controlar a distribuição de recursos em terras indígenas*.

Tal modalidade de ação tinha, portanto, um caráter ambíguo. Ao mesmo tempo em que legalizava, por meio de uma solução extra-jurídica, as demandas fundiárias dos *ocupantes*, por outro lado, visava a induzi-los a reconhecer – por meio de formalização de um acordo – as prerrogativas do SPI ante a ordenação do espaço agrário e a preeminência dos direitos indígenas sobre os terrenos em litígio. Porém, apesar de preservar a integridade formal do território indígena, o acesso e controle plenos aos recursos nele existentes encontravam-se inviabilizados para os índios.

Essa disposição geral em *legalizar ilegalidades* – inerente ao modelo de ação conciliador e que articula critérios de ordem moral, política e econômica para legitimar-se – servia como instrumento de negociação dos recursos existentes em áreas indígenas, monopolizado pelos chefes de posto e inspetores do SPI. Por

outro lado, criava as condições para a perpetuação deste modelo de ação, pois gerava a perspectiva de novas regularizações, estimulando, assim, as constantes apropriações de áreas não-arrendadas. Tal fato pode ser ilustrado por meio dos periódicos atos de *regularização da situação dos ocupantes*, implementados em diversos postos do Nordeste, e das várias concessões de aumento de áreas arrendadas emitidas pelos encarregados. Tais procedimentos tornaram-se freqüentes para legalizar tanto a entrada de novos *ocupantes* quanto as incor-

porações de novas terras por arrendatários antigos. Sendo assim, a linha de ação conciliadora constituía um círculo vicioso no qual as *invasões* de terras e as medidas de regularização fundiária implementadas nos postos indígenas alimentavam-se reciprocamente. O pesado aparato normativo que se pretendia impor aos arrendatários e o precário e esporádico monitoramento exercido pelo órgão indigenista sobre os procedimentos de arrendamento eram as duas faces de uma mesma moeda: a da lógica paradoxal da mediação de conflitos.

¹ Professor da Universidade Federal Fluminense.



UMA ETNOGRAFIA PARA UM CASO DE RESISTÊNCIA:
O ÉTICO E O ÉTNICO

Miguel Foti



UMA ETNOGRAFIA PARA UM CASO DE RESISTÊNCIA: O Ético e o Étnico

Miguel Foti¹

A religião Fulniô é segredo, sob vigilância incontinente. Querer enxergar esses índios pelo ângulo da sua resistência religiosa (um fato total, porque expressa a resistência em outros níveis) é se defrontar com questões do tipo: “por que conhecer”, “com que propósito” e “até onde se pode fazê-lo”? O importante, inicialmente, é deixar marcado que são eles mesmos, os Fulniô, que colocam essas questões. Isto pode ser descrito como uma alusão às nossas fraquezas.

Há uma “grande discussão”, filosófica e antropológica, a exhibir o lado provisório e parcial de qualquer análise ou interpretações de realidades culturais². Essa discussão indica que não há fundação segura para o saber de uma cultura, a única onde os intelectuais intentam conhecer as outras, quando estes se propõem a fazê-lo intimamente e sem deformações. Pode-se considerar “grande” demais a discussão sobre as implicações últimas desse saber e desposar a tradição, escolhendo objetos de pesquisa bem comportados, apropriáveis. Pode-se, outras vezes, construir objetos que nos atiram ao rosto esse tipo de indagações, uma provocação do campo. Os Fulniô, que freqüentam os brancos, têm para si que o conhecimento que estes últimos querem ter resulta inútil e às vezes nocivo. Circula na aldeia uma clara indisposição quanto aos livros que os brancos escreveram e eles leram. Pelo que se pode apreender, é o tom científico, nos escritos que falam das coisas do *Ouricuri*, o que os choca mais. “– Não sabe mas tá escrito que sabe”, o velho Joventino declara, percebendo algo que para nós deveria ser norteador: que um saber imobiliza o outro, no processo da intelecção pura e simples dos sentidos da experiência, sobretudo a religiosa. Mais que de resguardo, ou tão-somente de vingança, a atitude dos Fulniô é de suspeita e recusa, como se estivessem a sina-

lizar: “ciência aqui não”. “O sr. vai ‘especular’?” alguém perguntou literalmente.

Os Fulniô, eles mesmos, questionam o porquê de estarmos ali e o valor do que estamos fazendo. Um objeto de estudo como o escolhido já está predisposto a indagações desse tipo. Não é à “grande discussão”, há pouco mencionada, que objetivamos, mas àquilo que enxergamos como uma consequência prática possível: assumir o trabalho nos limites de uma experiência com um texto etnográfico, sobre o que é necessário algumas colocações.

“Os Fulniô assim o pedem”, precisa ser a tônica de um trabalho que envolve o segredo. O segredo pede um limite ético claro: não é coisa que se viole. O primeiro passo em direção a ele é, portanto, a escolha de um meio ético. Trata-se de um objeto ironicamente rebelde às formas usuais, ou mais tradicionais, ou mais prestigiadas de investigação e conhecimento. Estas requerem um tipo de cooperação dos dados que exigiria transformar o sagrado em informação, o que os Fulniô não autorizam. Mas rebelde também enquanto problema, pois obrigaria a deixar sempre, no fundo de qualquer interpretação, perguntas, pela fé que nós brancos depositamos no valor do nosso conhecimento, pela justificação das suas finalidades, e, acima de tudo, pela sua capacidade de alcançar um outro conhecimento, que se firma em outro registro.

Tendo como chão o provisório e o parcial, o que se tem a fazer é assumi-los menos ou assumi-los mais. A opção pela etnografia (v. Geertz, 1978,1989), ou, mais precisamente, pela instância do trabalho etnográfico ligada à experiência de campo, e a opção por uma etnografia que persegue uma “individualidade histórica” (cf. Weber, 1904) – que um sujeito de conhecimento constrói – já é, na base, conse-

qüência de uma posição nesse “grande problema”. Mas é também, no caso, uma exigência externa, isto é, daquela porção da realidade que foi selecionada, acentuada, colocada num certo foco por tal sujeito. Tal porção carece de uma leitura informada por um ponto de vista declarado, apoiada pelos sujeitos a que se dirige. A idéia de resistência foi aprovada pelos Fulniô, como um eixo comum em que se pode apoiar a tradução de um significado possível, compatível com a experiência religiosa própria do grupo, um significado que emerge já nas aparências (por exemplo, no gosto manifesto em viver coletivamente em segredo).

A construção da realidade (individual, histórica) obedece a um interesse à aceitação explícita de um valor. Mais especificamente, um interesse (político, do autor e dos Fulniô), em ler o objeto como resistência, e um valor-resistência. A resistência não existe como um absoluto, ela existe em meio a uma totalidade confusa, anárquica, que inclui até mesmo a não-resistência. Ela pode ser vista como uma elaboração ideal dos sujeitos Fulniô que se imiscui na sua prática social e interfere em sua ordenação, a ser resgatada por um outro sujeito. Ela corresponde a uma noção que entra na produção do ritual e o traduz para o investigador branco. Diante deste, ela é quase um grito na garganta.

A opção pela etnografia precisa, ainda, no caso, ser radical, já que o objeto abordado tem uma especial rebeldia, ele adora se esconder. Porque os Fulniô, em tese, dão à sua resistência a forma de ocultação, tal radicalidade é necessária. Pelo fato de que só ela, a etnografia, permite considerar um objeto escondido ainda como um objeto. Radical no sentido de, naquilo que busca, ser necessário expor o seu visceral, assumir-se como “grafia”, como texto ou, mais além, como discurso.

Os etnógrafos que seguiram esse caminho já expuseram algumas implicações de sua prática, já levantaram determinados questionamentos que se desdobram a partir dela, muitos dos quais pulsam no tipo de confronto com o mundo dos Fulniô a que somos

conduzidos a escrever sobre ele. Quais são, como configuram uma concepção de etnografia e como se aplicam ao escrever sobre a resistência é algo que é preciso expor.

Há muito a trabalhar no estudo da resistência religiosa desses índios, ou melhor, haveria muito a trabalhar. Modelos teóricos como os de ritual poderiam ser acionados e se beneficiariam desse trabalho, certamente forneceriam interpretações penetrantes. Nada, em princípio, impediria escolher um destes modelos e fazê-lo fecundar e ampliar possibilidades interpretativas, ao mesmo tempo trabalhando-se um discurso, assumindo-o e refletindo sobre as condições de sua produção. Contudo, os Fulniô, embora queiram ser vistos, não querem ser estudados, molesta-os ver sua experiência envolvida num metadiscurso qualquer, principalmente o do branco. Nenhum metadiscurso, ou interpretação de qualquer tipo, traduziria algo do sentido profundo que lhes comunica a experiência, pelo caminho de uma pura busca de inteligência, exatamente daquilo que, quando se apresenta no contexto da experiência, a faz cessar. Tal intenção, além do mais, estaria unicamente apoiada num outro mito, isto é, num “texto” que “acredita” na possibilidade do resgate do “sentido” no plano da idealização. Os Fulniô sentiriam-se agredidos em ver transformados em conceitos certos elementos de uma experiência ritual genuína, cujo sentido realiza-se nela própria.

O aspecto principal da escrita sobre os Fulniô não está tanto na instância do enfrentamento dos dados de campo quanto nas condições de obtenção destes dados, as quais envolvem a experiência do pesquisador de tal forma que colocam nela o centro do problema. O discurso é o meio de resgatar o que é dado quase que tão-somente por intermédio dessa experiência. Esta circunstância torna relevante marcar a presença e a posição do pesquisador, torna especialmente necessário “etnografar-se junto”. Os Fulniô fazem ficar vivo este ponto da crítica etnográfica (v. Clifford & Marcus, 1986). Outros pontos, encontrados ao longo dos trabalhos dessa frente crítica, impõem-se também como uma demanda premente do campo Fulniô.

Um desses pontos é a questão do contexto da dominação e das relações de poder subliminares ao trabalho etnográfico. Entre os Fulniô não há como disfarçar o poder de que o escritor se investe. “Antropólogo”, para eles (fomos apresentados sob tal rubrica quando nos conhecemos na Funai em Recife), significa alguém do time de Estevão Pinto, que muitos ali já leram ou folhearam e com o qual se zangaram, alguém que, não admitem, saiba “o principal”.³ Esse alguém, portanto, não deve ser o senhor absoluto de instrumentos como o gravador e a caneta. Mais ainda, com o segredo, fazem da autoridade científica uma arrogância insuportável e pedem compromisso ao visitante. Este último, entre os Fulniô, não é um típico *Bwana*, nem um tipo exótico que os diverte, mas alguém que deve justificar a sua presença, uma vez que escreve e, portanto, representa o perigo da publicidade. O que escrever sobre a resistência religiosa dos Fulniô tem de se resolver num equacionamento político que, antes de tudo, implica, no caso, fazer uso dos meios de que dispomos de uma maneira autorizada pelos Fulniô.

Ligados a este ponto, há dois outros também comuns à crítica etnográfica: como não promover os informantes à condição de co-autores do texto? E como dissociar o perigoso autor, na instância da narração, no texto, diante desse fato?

O compromisso que pedem é, em primeira mão, político, por se tratar, o investigador, de alguém que vai falar deles para outros, que vai traficar com eles no mundo dos *kla'í* e que, afinal de contas, vai obter um ganho. Mas, ainda quanto a este último aspecto, é inconcebível que o autor, que se vê obrigado a reconhecer verdades de conteúdo ético, amarrando, na base, o seu escrito, não lhes dê nada em troca, não se comprometa ao menos com os limites do “etnos” e com o “étnico” no grupo. Os Fulniô têm uma concepção de troca com os brancos em que dinheiro e favores não são cercados pela mesma austeridade que possuem no mercado de Águas Belas. O favor é, normalmente, diante de um branco “dotô”, encarado como um

contrapagamento, em função dos prejuízos causados por todos os brancos. Sua ausência, num visitante branco que veio em busca de um ganho, causa sempre estranheza. Cobraram prontamente, por exemplo, uma intervenção em nível de Funai na exumação da sua “questão territorial”, para efeito de correção e ampliação dos limites da área indígena oficial. Mas há uma outra cobrança, também direta: já que o pesquisador “viu mas não viu” o narrador, no escrito, deve “dizer mas não dizer”. Cobrança direta, pois eles lembram dela a todo momento.

A inserção em campo, os valores ético-políticos, a necessidade da presença do narrador tornam necessário o acento sobre a “grafia”, na aproximação etnográfica. Neste aspecto, conta-se com a possibilidade de direcionamento da capacidade evocativa do discurso, por meio de certo uso do recurso estilístico. Este caminho permite tentar abrigar – lembrando a expressão de Malinowski – um “imponderável” da vida do grupo e nos joga mais na direção da experiência. Por outro lado, permite “abrir” a mensagem final, *i.e.*, o “ético” e o “étnico” da resistência, a possibilidade de diferentes captações pelos sujeitos leitores, na medida em que se coloca claramente como as cores dadas por um sujeito-narrador e não omite o fato.

O recurso ao aspecto estético do discurso é uma chave com a qual se intenta expressar uma certa vocação totalizadora do detalhe, que um certo observador observa, mais do que algo puramente ornamental. O estilo daria o poder de chamar, autor, leitor e índios, a participarem de uma “fantasia” (cf. Tyler, 1986), mais precisamente, de um realismo fantástico, por ter o poder de provocar e convocar, além de evocar. Sua direção precisaria ser o compromisso de não trair os Fulniô, enquanto donos do seu texto, compromisso desdobrado no compromisso de não trair nem os Fulniô nem os leitores no plano formal. Trata-se, em suma, de um recurso comprometido com o que os Fulniô permitem que seja escrito. No texto de *Resistência e Segredo*, limitado pela sensibilidade do narrador, o recurso narrativo quis ser uma compensação por um tipo de penetração subjetiva,

da falta de uma tão sonhada riqueza de dados e conseqüente riqueza interpretativa, que talvez nos teriam conduzido a outros tipos de compreensão da resistência.

O elemento fantasia, alicerçado num resgate fragmentário do empírico, mas sempre referido a uma totalidade real, captada pelo narrador, exhibe, não uma mentira, evidentemente, mas a opção por deixar o real do texto guardar uma distância maleável em relação ao real inatingível do mundo. Isto por um con-

vite lúdico à manipulação com o tempo, por exemplo, no que na estilística cinematográfica chamou-se “diegese” (Metz, 1980), na “edição”. Aqui também os Fulniô “pedem” que se conceba etnografia de forma a não violá-los em sua reticência, no seu “tom afetivo”, segundo a caracterização de “ethos” dada por Bateson (1958), que se a conceba, por exemplo, como uma terapêutica do ponto de vista. Nada se sabe sobre os Fulniô-ti, os “verdadeiros”; isso é melancólico e talvez seja este o único motivo para exercitar nossas glosas.

¹ Mestre em Antropologia pela UnB.

² Sem entrar nela, limitamo-nos a citar, por exemplo, as reflexões de Bernstein (Bernstein, 1983) ou o quadro das posições da antropologia traçado por R. C. de Oliveira (Oliveira, 1988).

³ V. Pinto, 1957.

Bibliografia

BATESON, Gregory. *Naven*. Stanford University Press, Stanford, 1958.

BERNSTEIN, Richard J. *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics and Praxis*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1983.

CLIFFORD, James and George E. Marcus ed. *Writing Culture, The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1986.

GEERTZ, Clifford. “A Interpretação das Culturas.” Zahar Ed., Rio de Janeiro, 1978. *El Antropólogo como Autor*. Ed. Paidós, Barcelona, 1989.

METZ, Christian. *A Significação no Cinema*. Ed. Perspectiva, São Paulo, 1980.

OLIVEIRA, Roberto C. de. *A Categoria de (Des)Ordem e a Pós-Modernidade da Antropologia*. Anuário Antropológico/86, Ed. Universidade de Brasília/Tempo Brasileiro, Brasília, 1988.

PINTO, Estevão. *Etnologia Brasileira. (Fulniô - Os Últimos Tapuias)*. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1956.

TYLER, Stephen A. *Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document*. In: Clifford & Marcus, *op. cit.*

WEBER, Max. *Ensayos sobre Metodología Sociológica*. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1978.

O "CASO KIRIRI"

Sheila Brasileiro



O “CASO KIRIRI”

Sheila Brasileiro¹

Muitos grupos indígenas que perambulavam pela região Nordeste do Brasil tiveram, no decurso dos diversos momentos históricos e pressões de toda ordem que pontuaram uma relação de cerca de três séculos com a sociedade regional, a sua condição etnicamente diferenciada diluída. De alguns destes grupos só guardamos hoje parques testemunhos e, ainda assim, de uma existência sempre referida a um passado efêmero, não-atualizado. Outros lograriam, a partir da segunda metade do século XX, reemergir como segmento étnico, no bojo de processos de reestruturação sócio-organizativos engendrados geralmente em situações de renovadas pressões fundiárias, e articulados, por um lado, a um contexto de legitimação formal mais favorável e, por outro, à mediação de antropólogos e organizações da sociedade civil interessados na história e no destino dos povos indígenas.

Entre os índios kiriri, localizados no norte do estado da Bahia, nos atuais municípios de Banzaê e Quijingue, esta “linha” étnica divisória permaneceria sempre viva, ainda que não inalterada, ao menos no âmbito do campo intersocietário instituído quando do seu aldeamento por jesuítas, em fins do século XVII.

Como em outras aldeias na região, também a de Saco de Morcegos, que reuniu os Kiriri da língua kipeá que habitavam o sertão nordeste do que é hoje o estado da Bahia, seria atingida pelas compulsões e disputas decorrentes da expansão da pecuária, comandada pelos senhores da Casa da Torre, sesmeiros de uma muito ampla extensão de terras.

Como se sabe, como forma encontrada para solucionar os conflitos referidos recorrentemente pelos jesuítas entre a Casa da Torre e a administração das aldeias na região, em 1700 o rei de Portugal destinaria, mediante expedição de um alvará, uma légua em quadra de ter-

ras a todas as aldeias missionárias dos serções com mais de cem casais. Saco dos Morcegos, que contava à época com uma população estimada em 700 habitantes (Leite, 1945), também seria contemplada.

Menos de um século após a sua criação, a aldeia de Saco dos Morcegos seria elevada a vila e ocupada progressivamente por segmentos camponeses depauperados, repelidos pela pecuária das áreas mais férteis do agreste. O quadro de perseguições e desmandos administrativos que dominou a cena no século XIX e caracterizou a ação dos diretores de índios, funcionários geralmente ligados a interesses locais, agravar-se-ia, entretanto, ainda mais, com a extinção dessa Diretoria. Como consequência, durante os próximos cinquenta anos os Kiriri não encontrariam qualquer eco oficial à sua condição de etnia diferenciada.

Durante todo esse período, pode-se supor que boa parte das terras da antiga aldeia de Saco dos Morcegos – os 12.300 ha. que compreendem a légua em quadra – tenha sido negociada, sob diversas formas, pelos próprios índios, constrangidos por uma situação de miséria e abandono, e mesmo grilada pura e simplesmente por posseiros e pequenos fazendeiros. Desse modo, gradualmente, a população kiriri se dispersaria a partir do seu núcleo central, renomeado como vila de Mirandela, passando a ocupar, em seu entorno, pequenos nichos pouco atrativos, assim, pois, viáveis à sua instalação.

Apenas em meados do século XX, pressionados pelas constantes intrusões de posseiros regionais nas suas já exíguas áreas de ocupação, os Kiriri reivindicariam mais enfaticamente a assistência do então Serviço de Proteção ao Índio (SPI) e o reconhecimento do direito à légua em quadra.

A presença do órgão tutelar na Terra Kiriri, efetivada com a criação de um Posto Indígena no ano de 1949, a despeito do enfoque paternalista assumido por seus encarregados e do âmbito muito restrito de sua atuação, inauguraria uma nova etapa na situação interétnica em Mirandela, mediando conflitos entre índios e posseiros e, principalmente, proporcionando aos primeiros um amparo legal. Contudo, a questão fundiária apenas seria concretamente tratada a partir dos anos oitenta.

Ao longo das décadas de cinquenta e sessenta, a decadência geral do SPI se refletiria em seu Posto de Mirandela, desaparelhado e, mais que isso, fortemente enfronhado nos meandros clientelísticos da política regional.

Manipulados política e economicamente pelos encarregados do Posto, a situação dos Kiriri é, ainda a essa época, bastante desfavorável no contexto regional. A partir da atuação de missionários *baha'i*, iniciada entre esses índios em fins da década de sessenta, os Kiriri compreenderiam que somente no âmbito de um modelo sócio-organizativo eficaz estariam em condições de ali negociar uma melhor inserção. A parceria com os *baha'i* estabeleceria um vínculo de dependência sócio-religiosa indígena exterior ao plano local, facultando-lhes a revitalização de modelos próprios de organização comunitária e a ascensão de lideranças mais representativas. Vale notar que, no caso dessa religião, como no de muitas outras de introdução recente no Brasil, há um inequívoca predileção por segmentos socialmente marginalizados, para os quais a nova identidade religiosa constitui, para além dos claros apelos salvacionista e messiânico, um elemento de oposição, ainda que muitas vezes não-explicitado, às camadas dominantes.

A campanha de combate ao alcoolismo, estimulada no contexto dos dogmas da religião *baha'i*, afigurar-se-a aos índios como uma possibilidade de confronto mais simétrico em face do quadro regional, atenuando-lhes o referencial estereotipado de "índios bêbados e preguiçosos" (Bandeira, 1972). Isto posto, embora pareça ingênuo superestimar o papel da fé *baha'i* no

processo de organização comunitária Kiriri, e a despeito do modo fragmentário com que seus princípios seriam absorvidos e mesmo manipulados por estes índios, é iniludível o valor da contribuição, para a construção do povo Kiriri, de aspectos ideológicos advindos desta fé, que se consubstanciariam, inclusive, com a indicação, em 1972, de um líder formado nos quadros *baha'i* para o cargo de cacique.

Enquanto isso, no interior do campo indigenista em formação, o cargo de cacique vinha adquirindo novos significados, gestados e difundidos principalmente nas assembléias participativas promovidas pelo Conselho Indigenista Missionário, que realizava um intensivo trabalho de estímulo à mobilização e à circulação de informações entre os índios no Nordeste. Nesses encontros, que transcorriam segundo os moldes da linha de atuação popular da Igreja Católica, seriam conformados alguns dos critérios que definiriam a representatividade dos líderes emergentes nos anos seguintes.

Atentas a esse novo contexto, as lideranças Kiriri vislumbrariam de imediato a relevância de tentar resgatar e mesmo produzir internamente alguns dos traços e valores diacríticos aí destacados como fundamentais à afirmação de uma indianidade (Oliveira, 1988), tais como a prática de rituais e a realização de outras atividades coletivas. Os *baha'i* haviam semeado elementos de uma moral religiosa orientada à erradicação ou contenção de comportamentos tidos como desviantes, como o alcoolismo e o roubo, fontes de deslegitimação étnica. Buscaram, pois, reforçar nos Kiriri um sentimento de solidariedade que ultrapassasse aqueles objetivos circunscritos ao plano individual, criando as condições para o surgimento de uma percepção orientada no sentido da constituição de um grupo. Neste cenário, as lideranças Kiriri saberiam bem orquestrar esta passagem do individual ao coletivo (Bourdieu, 1984), inicialmente se articulando no plano interno, fortalecendo alianças com lideranças tradicionais, cooptadas, na condição de "conselheiros", a atuar como porta-vozes e mediadores de suas comunidades, seus núcleos de residência. Concomitantemente, essas lideranças se em-

penhariam na realização de viagens, a fim de se familiarizar com os ditames administrativos da política indigenista oficial, e estreitariam relações com outros povos indígenas e com organizações não-governamentais.

Essa reestruturação sociopolítica Kiriri seria percebida pelos regionais como uma nítida ameaça à reprodução da estrutura de subordinação vigente. O acirramento da tensão interétnica seria, nesse contexto, capitalizado pelas lideranças como instrumento político legitimador de ações centradas, por um lado, no pleito, pela demarcação e extrusão e, por outro, em apropriações parciais, efetivas e simbólicas do seu território. Para tal fim, contribuiria uma base institucional antes inexistente, o apoio da FUNAI e de organizações civis como a Associação Nacional de Ação Indigenista/BA, o Centro de Trabalhos Indigenistas etc.

As sucessivas “retomadas”, divulgadas na imprensa e no campo indigenista de modo geral – Estado, Igreja, ONGs, lideranças indígenas – trariam prestígio e visibilidade aos Kiriri, sendo apontadas como um exemplo a ser seguido por outros povos indígenas no Nordeste. A consolidação de uma posição estrategicamente melhor situada na cena política ensejaria certa reestruturação nas relações do povo Kiriri com o Estado nacional e, notadamente, com o seu principal mediador, o órgão tutelar. Assim, as ações Kiriri com vistas na recomposição da légua em quadra também se ampliariam no sentido de colocar sob seu controle o aparato infra-estrutural da FUNAI na área. Tal fato evidencia uma mudança significativa nas expectativas Kiriri com relação às atribuições da FUNAI. Conseqüência disso é que, doravante, esses índios passariam a se perceber como gestores do seu território, assim como do patrimônio indígena em geral.

A essa mesma época, buscando ampliar o alcance e a profundidade de suas ações no campo político, os Kiriri investiriam em alternativas capazes de promover, a curto e médio prazo, melhorias em sua qualidade de vida e, assim, conseqüentemente, uma relativa autonomia infra-estrutural. Diversos projetos agrícolas

seriam, sob a supervisão das lideranças e com a intermediação de entidades de apoio, elaborados e aprovados pelas agências financiadoras; programas de formação de professores indígenas seriam implementados na área e, pela primeira vez, a FUNAI, por meio da atuação combativa e da marcada independência política de um chefe de posto, o pernambucano Gilvan Cavalcanti – que permaneceria entre esses índios entre 1976 a 1983 – respaldaria as suas iniciativas, inclusive com vistas na obtenção da posse do território. Gilvan estimularia e mesmo subsidiaria as “retomadas”; mais do que isso, encetaria esforços no sentido de efetivar o processo de regularização da Terra Indígena Kiriri. A sua atuação contribuiria, pois, para assegurar aos índios o necessário apoio oficial à condução do pleito demarcatório.

Essa nova estratégia de mobilização adotada pelos Kiriri – tanto em nível interno quanto de opinião pública, seria, nessa fase, bem-sucedida, já que no início de 1981 o órgão tutelar demarcaria a terra indígena, reconstituindo com exatidão a “légua em quadra”. Após concluído o processo demarcatório, cabia então à FUNAI cadastrar, indenizar e retirar os seus ocupantes não-indígenas. Seguindo uma prática comum de transferir tarefas, pulverizando os ônus político, o órgão tutelar firmaria, em 1982, convênio com o Instituto de Terras da Bahia, para a realização dos levantamentos necessários. Em ano eleitoral e diante da apreensão e pressões das famílias de posseiros ali incidentes, o INTERBA, fugindo à sua esfera de competência, dedicasse-se a questionar a extensão do território Kiriri, tentando fundamentar uma vaga pretensão desses ocupantes de que o seu raio de abrangência se estenderia por apenas meia légua em torno do centro da área, o que a reduziria a menos de um terço (Reesink, 1984).

Levantada a polêmica, e com a conivência do governo estadual à contestação dos posseiros, instaurar-se-ia uma longa discussão entre os diversos segmentos políticos envolvidos no caso e, pior que isso, sobreviriam agudos conflitos entre as partes, os quais mar-

cariam os cinco anos subseqüentes. Ao acirramento de ânimos por parte dos posseiros, os Kiriri responderiam com a ocupação da Picos, maior fazenda instalada no interior da terra indígena, exigindo da FUNAI a sua imediata indenização. A ampla divulgação do fato – ocorrido na Semana do Índio, em 1983 – e as pressões do Banco Mundial, órgão financiador do Projeto Nordeste – um amplo programa de regularização fundiária e modernização agrícola, articulado ao Programa de apoio ao Pequeno Produtor, que condicionaria a execução do mesmo ao encaminhamento satisfatório das demandas Kiriri – seriam fundamentais para assegurar uma rápida liberação dos recursos para a indenização.

O episódio da Picos e as delicadas circunstâncias políticas em que este ocorreu precipitariam, da parte da FUNAI, um controle mais rigoroso e repressivo sobre as ações dos Kiriri, desestimulando francamente a intervenção das entidades de apoio, expulsas da terra indígena. Por outro lado, o aumento das pressões concorreria para desestabilizar o precário equilíbrio da chefia do Posto Indígena, substituída algum tempo depois, e em especial do próprio cacique, incomodamente situado entre as pressões da FUNAI e as demandas da comunidade indígena. O processo de mobilização política kiriri sofreria, nesse período, um refluxo, fruto de uma radicalização, por parte das lideranças, do controle do grupo, o que redundaria no acirramento das disputas internas e, posteriormente, aliado a outros fatores, desdobrar-se-ia em um faccionalismo que seccionaria o grupo em dois segmentos políticos hoje cristalizados.

Nenhum outro “chefe” permaneceria por tanto tempo entre os Kiriri quanto Gilvan Cavalcanti. A sua passagem, associada a um dos períodos mais representativos da história recente do grupo, restará, ao que tudo indica, indelevelmente inscrita em sua memória. Cerca de uma dezena de encarregados passariam brevemente pelo PI Kiriri após a transferência de Gilvan. Contudo, nenhum destes se destacaria em termos de atuação. Isto pode, basicamente, ser remetido a duas ordens distintas de fatores:

– A falência da estrutura administrativo-financeira da FUNAI e o conseqüente distanciamento das administrações regionais e representações locais da organização central, localizada em Brasília;

– A consolidação de dois grupos politicamente distintos na TI Kiriri: as facções.

Sem o respaldo da sede central, os administradores regionais, assim como os encarregados dos postos, passariam a não mais dispor dos meios para responder satisfatoriamente às demandas das comunidades indígenas, restando, perante elas, desacreditados. Por outro lado, o esvaziamento do quadro administrativo, com a suspensão de concursos para a atualização do corpo técnico e de cursos de capacitação, e a não-definição de uma política de ação indigenista global, redundariam em uma progressiva desqualificação dos “técnicos” que atuavam na “linha de frente” indígena, despreparados para lidar com questões tão complexas como aquelas advindas da carência de recursos financeiros do órgão e das disputas faccionais. Equilibrar-se-iam, pois, esses servidores, de forma precária, oscilando caoticamente entre as pretensões dos diversos grupos locais de interesse, certamente almejando permanecer no cargo o tempo requerido para que a gratificação dele proveniente fosse incorporada à sua precária remuneração.

Em março de 1995, os Kiriri ocupariam o povoado de Mirandela, centro da Terra Kiriri, retirando as cerca de trezentas famílias de regionais ali residentes. Até então não havia, por parte dos posseiros instalados secularmente nessa terra indígena e organizados em torno do Sindicato de Trabalhadores Rurais da região, qualquer perspectiva de uma possível transferência da área. Pelo contrário, demonstravam acreditar poder reverter o quadro conflituoso ali estabelecido desde a década de oitenta e seguir vivendo com os Kiriri de forma “pacífica”.

Para além do recrudescimento dos conflitos interétnicos na área, a ocupação de Mirandela, na medida em que realizada por apenas um dos segmentos faccionais que compõem o grupo kiriri, acirrou os conflitos inter-

nos, redimensionando o conteúdo das relações entre as facções e, ainda que em menor escala, ensejando algumas modificações nas adesões e lealdades constituídas de parte a parte.

Para que se compreendam as implicações desse processo conflituoso que se verifica num contexto de antagonismos centrado em torno da questão fundiária, em que operam necessariamente duas escalas distintas de motivação e interesse definidas, em última análise, pela desigual correlação de forças entre as duas facções Kiriri, vale ressaltar que os segmentos faccionais, secundados por seus aliados, vêm adotando perspectivas muito distintas de atuação política, divergindo, em especial, quanto à natureza das ações encetadas em prol da reconquista do território. Uma dessas facções, liderada hoje pelo cacique Manuel, vem sendo assistida por setores da Igreja Católica fortemente engajados no movimento de trabalhadores rurais na região e que ali viriam a constituir um segundo poder, sua fonte de controle residindo, essencialmente, na eficácia com que vêm injetando uma diversidade de bens e serviços de significativa relevância. Contudo, a contrapartida requerida para a manutenção dessas ações assistenciais, a observância, por parte da referida facção, de uma postura passiva

com relação à questão fundiária, isto é, a prevalência de uma expectativa de solução negociada no âmbito institucional, vem colocando-a em uma situação de franca desvantagem em face do segmento contrário, liderado pelo cacique Lázaro, cuja atuação tem sido historicamente marcada por uma postura de confronto aberto com os regionais incidentes em seu território, mediante, como referido, a adoção de uma estratégia de ocupações progressivas de porções da terra, como forma de pressionar a FUNAI a finalmente promover a sua extrusão.

Em julho de 1996, a facção do cacique Lázaro empreenderia a ocupação de mais um núcleo, o Gado Velhaco, dali retirando cerca de sessenta famílias de regionais. Os desdobramentos internos da sua ocupação, a eclosão de conflitos localizados entre os dois segmentos faccionais, noticiados amplamente na imprensa local e mesmo nacional, seriam manipulados pela Diocese de Paulo Afonso, secundada por políticos da região, que envidaria todos os esforços, inclusive junto ao Ministro da Justiça e ao presidente da FUNAI, para tentar bloquear o processo de extrusão e, pior que isso, promover, entre as facções, uma partilha arbitrária do território indígena em duas porções equivalentes.

¹Mestra em Antropologia/FFCH/UFBA; Analista Pericial em Antropologia do MPF; Pesquisadora do Programa de Pesquisa Povos Indígenas no Nordeste do Brasil.

Referências Bibliográficas

BANDEIRA, Maria de Lourdes. *Os Kiriri de Mirandela, um grupo indígena integrado*. Salvador, UFBA, 1972.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. São Paulo, Difel, 1984.

LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Vol. V. Rio de Janeiro, INL, 1945.

OLIVEIRA, João Pacheco de. *O Nosso Governo: os Ticuna e o Regime Tutelar*. Rio de Janeiro, Marco Zero, 1988.

REESINK, Edwin B. *A Intervenção de órgãos estaduais na definição de áreas indígenas: o exemplo do Instituto de Terras da Bahia no caso Kiriri de Mirandela*. Salvador, 1984, dat.

ÍNDIOS XUCURU-KARIRI:
CONFLITOS E PRÁTICAS TUTELARES

Silvia Aguiar Carneiro Martins



ÍNDIOS XUCURU-KARIRI: Conflitos e Práticas Tutelares

Sílvia Aguiar Carneiro Martins/UFAL¹

Atualmente o grupo Xucuru-Kariri encontra-se dividido em quatro segmentos diferenciados, que ocupam áreas territorialmente distintas: em Palmeira dos Índios podem ser apontadas a **Fazenda Canto** (área de 276 ha. e população 800 índios), **Mata da Cafurna** (área de 310 ha. e população 215 indivíduos) e, mais recentemente, um segmento “expulso” da Fazenda Canto, que está morando na cidade de Palmeira dos Índios e utilizando área denominada **Aldeia Capela** (4 ha.); no município de Nova Glória/BA existe um segmento do grupo que migrou em 1986 por causa de um homicídio, estando hoje na **Fazenda Quixaba** (área de 40 há. e população de 52 índios)².

Aqueles da Aldeia Capela estão utilizando essa área para práticas de rituais religiosos e estão vivendo provisoriamente em casas alugadas pela FUNAI na cidade de Palmeira dos Índios. Em 95, por conta de um homicídio ocorrido na Fazenda Canto, cuja vítima foi o então cacique Luzanel Ricardo, os irmãos Celestino foram impedidos de continuar vivendo em suas posses dentro da Fazenda Canto. Participam desse grupo que saiu da Fazenda Canto cinco membros da família Celestino (todos irmãos, filhos do antigo cacique, Sr. Alfredo Celestino). Atualmente, há indícios de que se trata de uma população mais extensa, devido a um recenseamento que vem sendo feito pelo Sr. Manoel Celestino (líder político dessa facção), cuja estimativa é de um total de 489 indivíduos pertencentes a esse segmento.

Ao mesmo tempo em que esses eram impedidos de retornarem às suas moradias, na Mata da Cafurna dois irmãos dos Celestino (Sr. Antonio e Ermilina), bem como sua mãe, foram impedidos de continuarem habitando essa área. Eles também se juntaram aos que ficaram na cidade de Palmeira dos Índios.

O processo de regularização fundiária do território Xucuru-Kariri encontra-se num impasse, estando ainda em fase de conclusão do relatório de identificação e delimitação e com levantamento fundiário interrompido. Os Xucuru-Kariri estão hoje nessa situação enquanto não ocupam a área do território reivindicado.

Alguns dados sobre Ações Indigenistas: SPI – FUNAI³

Tentando situar a presença efetiva do Estado em áreas indígenas no Nordeste, em que nativos foram inseridos na *situação de reserva*, o início deu-se a partir da década de 1940, quando vários grupos receberam assistência direta do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), por meio da instalação de Postos Indígenas. Lima (1992:(1)251) observa que o reconhecimento oficial desses grupos localizados na região Nordeste aconteceu principalmente a partir das *solicitações dos próprios nativos, reivindicando a presença do poder tutelar*. É importante destacar que se incluem nessas situações a presença/atuação de agentes de contato que contribuíram para esse reconhecimento. Com relação aos Xucuru-Kariri, isso foi confirmado por meio de dados sobre o processo de expansão da ação indigenista.

Com a aquisição da Fazenda Canto e a instalação do Posto Indígena (PI) Irineu dos Santos, em 1952, várias famílias que viviam em diferentes localidades foram reassentadas naquela área. A expansão do campo de ação indigenista em Palmeira dos Índios, com a instalação do PI, proporcionou a proteção oficial, sendo os índios inseridos numa situação de reserva. Essa condição, apontada por Oliveira FI°(1988), referindo-se a grupos indígenas tutelados pela FUNAI, implica o estabelecimento de

determinadas relações econômicas e políticas. Percebendo que em ambos os contextos de atuações, tanto do SPI como posteriormente da FUNAI, e considerando uma diferenciação em termos de ações indigenistas desses órgãos, grupos indígenas vivenciaram semelhante condição situacional. Nesse sentido, novas ordens (econômica e política) foram estabelecidas, a princípio com a atuação de funcionários do órgão SPI (chefes de posto, funcionários índios e não-índios etc.), e papéis, principalmente políticos, foram regulamentados (por exemplo a atuação do cacique Alfredo Celestino), por meio da ação do órgão FUNAI.

Dados sobre a localização anterior de nativos que ocuparam a Fazenda Canto revelam um movimento migratório (arregimentação de nativos) que se processou com a instalação do PI em Palmeira dos Índios. O motivo principal de terem sido aquelas famílias as escolhidas parece estar relacionado ao sentimento de parentesco entre elas. O fato de compartilharem uma mesma origem e ascendência comum, contatos interétnicos (com outros grupos étnicos indígenas na região) e presença/atuação de agentes históricos consistiu em elementos contextuais históricos propulsores para uma afirmação étnica indígena em Palmeira dos Índios.

Migrações, a produção de uma indianidade (com o reconhecimento oficial e relações políticas e econômicas estabelecidas a partir da situação de reserva), formas padronizadas de controle político da área reservada etc., continuam a se processar. Isso porque, ainda hoje, nas três áreas Xucuru-Kariri, por exemplo, em termos de migrações, há uma certa mobilidade de indivíduos/"famílias" que se sucede por vários motivos e situações, geralmente com o respaldo ("permissão"/"convite"/"determinação") dos caciques das áreas e controle/legitimidade do órgão tutor. A intenção de introduzir esse tema aqui deve-se a minha constatação de que processos iniciados a partir da atuação/presença do órgão indigenista – SPI – no Nordeste tiveram continuidade/regularidade, um caráter processual, repetitivo, que

se dá em contextos históricos também da atuação da FUNAI, consistindo numa repetição factual, baseada na situação de reserva.

Sobre ações indigenistas realizadas pelo SPI e FUNAI, algumas práticas foram encontradas em ambas atuações desses órgãos, como, por exemplo: o incentivo à produção, por parte dos índios, de agricultura de subsistência; o controle político das áreas reservadas, inclusive com a utilização da polícia local para resolução de conflitos etc.

O controle exercido pelo SPI sobre o acesso a parcelas de terras dentro da área Fazenda Canto e orientação de cultivos agrícolas é refletido nas distribuições de roças e sementes aos índios. Como em 1954, citado num Aviso de janeiro, onde Mário Furtado (1954) refere-se à distribuição de 8 ha. de terra para índios da Cafurna. Consta também que mais 4 ha. de terrenos para futuras culturas de feijão, fava, milho e algodão foram entregues aos "índios da Serra".

Por meio da verificação de documentação produzida pelo PI (localizada no próprio posto e em arquivos do Museu do Índio/RJ) pude constatar que uma das principais diretrizes do SPI concentrava-se na produção econômica do posto, voltada principalmente para a auto-sustentação do mesmo e a transformação dos nativos índios em trabalhadores produtivos. Na prática, tratava-se de coordenar e incentivar a economia de subsistência por parte dos índios e o controle político do espaço reservado para usufruto do grupo indígena. A existência de roças do posto, como em 1953 é citado em documento um cafezal do posto e o pagamento a um índio por ter trabalhado naquela roça (Carneiro, 1957); bem como de atividades pecuárias (constando áreas exclusivas para pastos, como o cercado do Meio e cercado das Baraúnas) no PI Irineu dos Santos, são dados que confirmam o que Lima (1992:(1):246) salienta: que o SPI, nas décadas de 40 e 50, marca intenções mais claramente voltadas para o uso do trabalhador indígena nos próprios postos, com a busca de crescente extração de renda indígena, recursos gerados para o patrimônio indígena⁴.

O incentivo às atividades ligadas à produção agrícola foi predominante na atuação do SPI nesse posto, a pecuária, por sua vez, servindo para utilização na agricultura (por meio do uso de tração animal) e abastecimento de leite para consumo do posto e distribuição aos índios. Durante o ano de 1961, vários documentos enviados pela Diretoria do órgão à IR4 e encaminhados ao PI Irineu dos Santos enfatizam a exploração agrícola das áreas (ver Furtado, 1961).

Com relação a imposições em questões de organização política, no início e durante a atuação do SPI, aparece difusa a legitimação de papéis como cacique e pajé. Em 62, um Ofício Circular (Silva, 1964), enviado ao chefe da IR4 e encaminhado por este ao encarregado do PI, transcreve a Circular (nº 46/64) que recomenda aos postos “o fomento da produção das lavouras de subsistência”, colocando nelas pessoal do SPI, “a fim de que sejam orientados os índios,” e “executados(...) os trabalhos agrícolas necessários.” Recomenda, ainda, que “a produção das referidas lavouras deverá ser entregue aos silvícolas, por intermédio de seus chefes, reconhecidos como tais pelas suas comunidades.” Assim, há a legitimação de um chefe a ser reconhecido pelos índios, encarregado de intermediar relações econômicas entre o SPI e o grupo indígena.

Na documentação pesquisada sobre a fase do SPI não há menção a cacique, embora o Sr. Alfredo Celestino tenha sido destacado pelos próprios índios como o “antigo cacique dos Xucuru-Kariri” desde a época de atuação daquele órgão. O fato de “permitir” e “convidar” nativos para ocuparem a Fazenda Canto demonstra que desempenhou, desde o início, um papel de liderança política para o grupo. Em Antunes (1973:75), num depoimento já na fase de atuação da FUNAI, o “caboclo Alfredo Celestino da Silva” diz que se considera o “cacique” porque é “o mais inteligente da tribo”, e “o primeiro quem cuidou da tropa” (arregimentação de nativos), sendo “bastante conhecido em Águas Belas” (onde localizam-se os Fulniô, primeiro grupo a ser reconhecido pelo SPI no Nordeste). Numa carta encaminha-

da ao então Diretor do SPI, José Maria da Gama Malcher, Sr. Alfredo Celestino assinou como pagé da tribo dos índios Chucurus-Kariris (*in* Antunes, *op.it.*:76). Mais adiante continuarei a dissertar sobre esse tema, no momento sendo suficiente destacar que parece ser na fase de atuação da FUNAI que esses papéis são realmente legitimados pelo órgão tutor entre os Xucuru-Kariri. Mais adiante, conflitos havidos entre Sr. Alfredo Celestino e o chefe de posto Mário Furtado serão descritos, talvez tendo sido o motivo principal de não ter sido dado destaque, em documentação produzida pelo SPI, à atuação de Sr. Alfredo Celestino enquanto cacique.

A atuação do SPI no sentido de solucionar conflitos que surgiam entre índios (inseridos na nova situação, marcada pela convivência em área reservada pelo órgão) e não-índios, deu-se por meio da utilização da polícia local. Um exemplo disso está na solicitação do chefe de Posto ao Delegado da polícia de Palmeira, apresentando índios que iriam prestar queixa contra um não-índio (Furtado, 1961). Em vários momentos a polícia local é requisitada para resolver ocorrências ou conflitos entre os próprios índios. Por exemplo, um encarregado do posto, já na fase FUNAI, chefe substituto, solicita ao Delegado para tomar providências sobre um furto de motor e rodete completo da casa de farinha (Levay, 1968).

Envolvimentos da polícia local foram localizados em vários documentos. Por exemplo, quando houve um conflito entre o chefe do posto e o “cacique” Alfredo Celestino. Nessa situação, a Polinter também foi solicitada, pois tratava-se de questão que envolvia entorpecentes. Sobre este último fato, é interessante observar que, durante a pesquisa de campo, aqueles que eram descendentes ou mais afetivamente ligados ao antigo “cacique” Alfredo Celestino mencionam que o chefe de posto, Mário Furtado, tinha sido um péssimo funcionário, “foi o pior chefe que tivemos!”. Parentes do Sr. Alfredo me diziam que perseguições ao cacique ocorreram durante aquele período, que “o chefe butô a polícia atrais dele”, mas não explicavam concretamente o motivo dos conflitos, apesar de mi-

nha insistência em coletar informações mais detalhadas. Quando realizei pesquisa documental no Museu do Índio, Rio de Janeiro, localizei um Aviso (Furtado, 1962) sobre esses fatos. No item sobre Ocorrências, o chefe do posto menciona que estiveram no PI funcionários designados pelo Diretor do SPI, soldados da Polinter, comandados pelo Tenente Barros, e que encontraram nas roças dos índios, inclusive do cacique, plantações de *cannabis sativa*. Houve “apreensão da droga” e, como aqueles envolvidos se encontravam foragidos, “escaparam das mãos da Polinter.” Cita ainda que o Sr. Alfredo já havia sido “preso correccional”, por ter sido provado que ele “cultivava e negociava a referida erva.” Menciona que concordou e apoiou a prisão “para ver se este [Sr. Alfredo Celestino] procuraria ter uma vida honesta e se corrigiria.” O fato de não ter havido a legitimidade do papel de cacique que o Sr. Alfredo desempenhava parece estar relacionado a esses conflitos havidos entre o chefe do posto, Mário Furtado, e o Sr. Alfredo Celestino.

A transição entre a atuação do SPI e da FUNAI se deu com a manutenção dos mesmos funcionários que já atuavam no PI. Isso demonstra que houve continuidade da forma de ação indigenista do SPI, mesmo com a mudança para uma outra orientação por parte da FUNAI. Mas, a partir da década de 70, a rotatividade de chefes de posto, inclusive a crescente absorção e utilização de índios nesses cargos ou na área de educação e saúde, vão caracterizar uma atuação diferenciada da que existiu com o SPI. Sobre os chefes de posto índios que atuaram, já na fase da FUNAI, alguns nomes citados pelos índios são: “Gilvan Luna” e “Waldemar”, que eram Fulniô; “Zé Heleno”, Kariri-Xocó; “Afonso Celestino”, filho do Sr. Alfredo Celestino, que trabalhou durante mais de um ano.

O controle da condição de índio – indianidade – por meio da imposição de organização política baseada na legitimação/fortalecimento de alguns papéis, como o de cacique, pajé e também do Conselho Tribal, por meio da situação de reserva, parece terem sido mecanismos utilizados principalmente durante a atuação da Funai. Esse tipo de organização políti-

ca foi a que predominou entre os Xucuru-Kariri, apesar de acontecerem conflitos refletindo-se na legitimidade e desempenho dos papéis de cacique e pajé. Com relação ao Conselho tribal, por exemplo, aparece bastante ativo em alguns momentos, sendo inclusive mencionados conselheiros, com estatuto instituído.

Em 1979, o cacique Alfredo Celestino faleceu; em abril desse mesmo ano, um convite impresso foi distribuído para a posse do novo cacique, Manoel Celestino da Silva, acontecimento que ocorreu no dia 22 do corrente (abril) às 15h, na Fazenda Canto, o qual estava assinado pelo Pajé Miguel Celestino. No ano seguinte, conflitos entre o pajé Miguel e seu sobrinho, o novo cacique, Manoel Celestino, levam este último a elaborar um documento, datado em 2 de junho de 1980 (datilografado em Brasília e assinado por índios Xavante, Bororo, Potiguara, Kariri-Xocó, Kaimbé etc.) intitulado: “Marcada a posse do Novo Cacique Xucuru-Kariri, Sr. Manoel Celestino da Silva.” Neste documento consta que entre os Xucuru-Kariri “Manoel Celestino foi escolhido para Cacique substituindo seu Pai Alfredo Celestino, sendo a cultura por geração de Pai para filho; foi tomado o cargo por Manoel Celestino com apoio da maioria da tribo. Alguns da UNIND junto os caciques de diversas tribos apoiarão o novo cacique que é o Sr. Manoel Celestino. E junto a vossa chefia não aceitamos eleição por ser a cultura de jeração de cacicario.”⁵

Vários documentos ainda foram produzidos pelos índios, demonstrando a articulação dos mesmos no sentido de mobilização política. Exemplo é o abaixo-assinado encaminhado reivindicando ao Ministro Mário Andreazza a compra do terreno da Mata da Cafurna. Um Ofício (Santos, 1982), assinado pelo então chefe de posto, solicita ao Delegado Regional a mudança do nome do posto indígena para PI Xucuru-Kariri, decidido em reunião com o grupo e de acordo com o pajé e cacique, que alegam ser o nome ideal para o posto, uma vez que Palmeira dos Índios é o nome da cidade.

Na década de 80, um dado importante sobre a questão da organização política refere-

se à criação do Conselho Tribal, instituição bastante fortalecida pelo Delegado Regional da FUNAI, Leonardo Reis. O Conselho Tribal aparece extinto em alguns momentos, enquanto noutros é bastante atuante. Segundo informações, Luiz Torres (historiador e comerciante de Palmeira dos Índios) constituiu a personalidade central para a articulação/elaboração de “Estatuto Tribal dos Índios Xucuru-Kariri,” chegando a ter participação ativa em reuniões do Conselho.

Como pode ser constatado, houve tentativa de institucionalizar burocraticamente um tipo de organização política. Apesar dessa regulamentação consistir num exemplo em nível local, que se deu em Palmeira dos Índios, onde personalidades daquela cidade interferiram diretamente nesse Estatuto, é importante perceber que em vários grupos indígenas hoje existe a menção ao “Conselho Tribal”, ou “Conselheiros”. Trata-se, portanto, de um modelo promovido e incentivado pela FUNAI, pois é justamente no final da década de 70 e início dos anos 80 que aparecem informações sobre esse tipo de organização política.

Com relação à atuação do Conselho entre os Xucuru-Kariri, alguns exemplos demonstram que funcionou por meio de reuniões, nas quais participavam, segundo depoimento de índios, funcionários da FUNAI e personalidades da cidade. Foi por meio de decisão tomada em Reunião do Conselho Tribal que o cacique Manoel Celestino foi destituído do cargo, embora concretamente ele nunca tenha aceito a legitimidade dessa decisão.

Conflitos + Cisões Faccionais

É a partir da morte de Sr. Alfredo Celestino e após conquista da Terra Indígena Mata da Cafurna, a partir da mobilização política dos índios, que vários conflitos começam a se acentuar, principalmente entre membros da família Santana e membros da família Celestino. Ao ponto de um segmento migrar para a referida área, Mata da Cafurna, e se estabelecer lá juntamente com índios Kariri-Xocó e de outros

grupos (como Fulniô, Pankararu). Neste segmento também estava presente um dos irmãos Celestino, Sr. Antonio, cuja liderança política e religiosa é bastante significativa nesse período (final da década de 80). Rompendo com Sr. Manoel Celestino, quando migrou com os Santana em 86, reata relações políticas em 1995, sendo essa uma das razões da sua saída da área Mata da Cafurna em 95. Algumas informações indicam que Sr. Antonio queria, inclusive, introduzir seu irmão na prática religiosa do Ouricuri. Essa religiosidade, bastante influenciada pelos Kariri-Xocó de Porto Real do Colégio/AL, só vem sendo praticada pelos Xucuru-Kariri da Mata da Cafurna.

Em 85, com o homicídio de João Celestino, dá-se um rearranjo de forças políticas entre os Xucuru-Kariri, quando há a migração de um grupo faccional, composto pela família Santana e liderado pelo Sr. Antonio Celestino e seu filho, Zé Augusto. Aqueles envolvidos diretamente no homicídio migram para uma área primeiramente em Ibotirama/BA e posteriormente para uma terra adquirida pela FUNAI para reassentamento desses índios (Terra Indígena Quixaba, em Nova Glória/BA), em sua maioria membros da família “Satile” (ou “Sátiro”).

Em 91 há outro homicídio na Fazenda Canto, de um índio pertencente a uma família pouco significativa em termos de poder político. Esse homicídio acontece com a participação de várias pessoas, mas pelo menos dois rapazes da família “Salustiano” (ou “Macário”) estão diretamente envolvidos. A família da vítima (Manoel Messias) tinha vínculo com a facção do Sr. Manoel Celestino. Dessa forma, um acirramento de conflitos entre Manoel Celestino e a família Macário estava acontecendo nessa época.

Uma Associação Indígena, organizada principalmente por Quitéria Celestino e o pajé Miguel Celestino (pai de Quitéria, irmão do cacique falecido em 80, Alfredo Celestino), contava com a participação de várias famílias dessa área indígena (Fazenda Canto), inclusive membros da família Macário faziam parte dessa or-

ganização. Embora existisse uma relação tensa entre os Macário e as demais famílias nessa área (particularmente com Quitéria e seu pai), uma aliança entre todos contra uma facção comum, a de Manoel Celestino, fortalecia forças antagônicas, como se fossem duas facções existentes na Fazenda Canto.

Foi nessa época, início da década de 90, que contatos entre Sr. Antonio Celestino e seu irmão, Manoel, começaram a acontecer, embora membros da família Santana desaprovassem esses contatos, inclusive a presença de Manoel Celestino na Mata da Cafurna. Assim, a discórdia entre membros da família Santana e o Sr. Antonio Celestino se acentua, tendo ele perdido seu prestígio e autoridade perante os demais índios da Mata da Cafurna. A presença da mãe dos Celestino e de sua filha Ermilina também acentua os conflitos na Mata da Cafurna, uma vez que viviam tendo desentendimentos com pessoas da família Santana no cotidiano da vida na aldeia.

Desde a década de 80, a questão territorial, mais especificamente a regularização oficial do território, estava pendente entre os Xucuru-Kariri. Apesar de o território ter sido identificado em 88, continha propostas que tornaram inviável juridicamente a sua regularização fundiária. A área então identificada formava um círculo ao redor da cidade de Palmeira dos Índios, um território com dimensão de 13.020 ha., proposta que não foi considerada pela FUNAI. Somente em 95 foi determinado um reestudo da área e em 97 um novo GT de identificação foi instituído, objetivando elaborar proposta que pudesse considerar áreas para a expansão e desenvolvimento da cidade de Palmeira dos Índios.

A partir de pressões políticas, principalmente de membro de uma organização não-governamental indígena (Associação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo/APOINME), Maninha Xucuru-Kariri (sua mãe, Marlene, da família Santana, e seu pai Sr. Antonio Celestino), e Quitéria Celestino, da Fazenda Canto, foram líderes fundamentais na articulação de reivindicação para encaminha-

mento de regularização do território Xucuru-Kariri.

Outro motivo para a determinação da regularização de território são também os inúmeros homicídios ocorridos na área desde 1986. Esses assassinatos estão certamente associados às cisões faccionais no grupo, mas principalmente às limitações territoriais (dificuldades econômicas, pressões demográficas na Fazenda Canto, a convivência próxima de famílias que se tornaram inimigas etc.). A regularização territorial pode ser considerada como fator fundamental para resolução de conflitos entre os Xucuru-Kariri como um todo.

Os Xucuru-Kariri têm, atualmente, uma expressividade étnica diferenciada a partir dos segmentos e das áreas que ocupam hoje. Tenho chamado atenção para o fato de que a religiosidade vem sendo um elemento político bastante significativo com relação à identidade étnica indígena e, no caso dos índios Xucuru-Kariri, isso fica bem evidenciado quando se percebe que os diferentes segmentos desse grupo a vêm praticando (ver Martins, 1994b). Há religiosidade indígena de formas particulares: índios da Mata da Cafurna vêm praticando rituais ligados ao Ouricuri (bastante interligados com os Kariri-Xocó); os que estão realizando rituais na Aldeia Capela estão praticando religião de influência Pankararu (liderada pelo Sr. Manoel Celestino); o segmento que se localiza em Nova Glória (BA) tem práticas ritualistas bastante influenciadas pelos Pankararé (BA), utilizando indumentária elaborada em fibra de Ouricuri.

Quitéria Celestino, líder política fundamental para a organização política e a manutenção de uma ordem na Fazenda Canto, morreu em 95, devido a problemas de saúde. Essa perda contribuiu para um maior acirramento de conflitos dentro da Fazenda Canto, acontecendo outro homicídio em 96, sendo a vítima um membro da família Ricardo (cujas esposa pertencia à família Macário), que ocupava o “cargo” de cacique, legitimado pela Funai.

Durante o ano de 1997, foi realizado estudo para a identificação da Terra Indígena Xucuru-Kariri. O levantamento fundiário da área

proposta estava sendo executado com a participação de índios de três segmentos do grupo (das áreas Fazenda Canto, Mata da Cafurna e Capela). Estava sendo uma experiência muito importante para eles, porque conseguiram se reunir. Apesar das divergências políticas, discórdias, ressentimentos que guardam etc., têm percebido a necessidade de juntarem forças para a conquista de seu território. Foi nesse processo que ficou bastante visível a unidade dos Xucuru-Kariri, apesar da diversidade em termos de segmentos políticos e de práticas religiosas indígenas diferenciadas.

Nessa nova etapa de regularização do território Xucuru-Kariri, particularmente na fase de levantamento fundiário, tornou-se evidente também a articulação e mobilização entre políticos do estado de Alagoas e ocupantes não-indígenas locais contra a regularização fundiária dessa terra indígena. Isso se deu através da ingerência desses políticos junto à Presidência da Funai e ao Ministro da Justiça, visando anular e interromper a proposta de identificação

territorial. Outros exemplos que podem ser apontados e que demonstram essa mobilização foram reuniões havidas na própria cidade de Palmeira dos Índios e com o Governador do estado de Alagoas (em Maceió) entre dirigentes da Funai, políticos e fazendeiros locais (v. Ferreira, 1998). Atualmente o processo de regularização encontra-se num impasse, no qual o levantamento fundiário foi interrompido, principalmente devido à não permissão dos ocupantes não-indígenas às vistorias dos imóveis incidentes na área delimitada.

Dados etnográficos apresentados sobre os índios Xucuru-Kariri exemplificam como esse grupo indígena constituiu-se numa diversidade em termos de segmentos políticos, refletidos também por meio de práticas de religiosidade indígena diferenciadas. A regularização do território não é somente fundamental para a resolução de conflitos internos, mas principalmente para legitimação de direitos históricos que esse grupo étnico indígena possui e que até o presente não foram reconhecidos.

¹ Professora Assistente do Departamento de Ciências Sociais/Setor Antropologia/UFAL. Atualmente encontra-se no programa de Ph.D. na Universidade de Manitoba/Canadá. A maioria dos dados etnográficos contidos neste texto baseiam-se em pesquisa de campo realizada entre os Xucuru-Kariri nos anos 1991 e 1992, pesquisa voltada para a elaboração de dissertação para mestrado em Antropologia/UFPE, bem como na participação em grupo de trabalho sobre reestudo da área em 95.

² Essas estimativas populacionais baseiam-se numa publicação da FUNAI de 1988, estando portanto esses dados desatualizados. Recentemente o administrador Regional, Paulo Fernando da Silva, deu início a um recenseamento nas áreas em Alagoas, inclusive na Xucuru-Kariri. Sem orientação metodológica com relação a critérios utilizados e uma vez que a questão da identidade étnica é algo bastante político em termos contextuais, esse censo (que estava sendo feito por funcionários da FUNAI, geralmente indígenas ou líderes indígenas) não chegou a ter respaldo científico.

³ Esse item contém basicamente informações que constam em minha dissertação de mestrado (Martins, 1994a).

⁴ Sobre a roça do posto, alguns depoimentos coletados durante a pesquisa de campo revelam que a percepção que os índios têm desse fato está vinculada ao relacionamento que tiveram (ou parentes, aliados políticos) com o chefe de posto. Por exemplo, aqueles ligados à família Celestino (cujo chefe do PI, Mário Furtado, teve conflitos diretos com o Sr. Alfredo Celestino), de uma forma geral, percebem que a roça do posto era bastante lucrativa para o chefe e que este chegava inclusive a “negociar” com o que colhia da roça.

⁵ É interessante a utilização do termo “cacicario”, expressando uma institucionalização do exercício deste “cargo”, função legitimada por meio da descendência (cultura de geração) patrilinear. Esse documento foi elaborado pelo Sr. Manoel, procurando apoio político de outros grupos indígenas, quando tentaram retirá-lo do “cargo” por meio de decisão do Conselho Tribal.

Referências Bibliográficas e Documentais

ANTUNES, Clovis. 1984. *Índios em Alagoas*. Documentário. Maceió: s/ed.

ATLAS das Terras Indígenas no Nordeste. Rio de Janeiro: PETI/MN/UFRJ, 1993.

- CARNEIRO, Raimundo Dantas (Inspetor Regional da I.R. 4 –SPI)1957 – *Plano de Trabalho/1957*, IR 4/SPI, filme 167, fotog. 0.628, Museu do Índio, Rio de Janeiro.
- FERREIRA, Ivson J.1998 – *Segundo Relatório Parcial de Atividades: Levantamento Fundiário da Terra Indígena Xucuru-Kariri*. AER - Recife/Funai.
- FURTADO, Mario da Silva (Chefe do P.I. Irineu dos Santos)1954 – *Aviso do Posto*; Janeiro, PI Irineu dos Santos/SPI, Palmeira dos Índios.
- ____ 1961 – Ofício n. 01, 18 de fevereiro, PI Irineu dos Santos/SPI. Palmeira dos Índios.
- 1962 – *Aviso do Posto*; PI Irineu dos Santos/SPI, julho, filme 167, fotog. 803 – Museu do Índio. Rio de Janeiro.
- LEVAY, Alipio (Chefe da Inspetoria Regional 4/ F.N.I.)1968 Memo Circular n.09/68, 28 de agosto, IR 4, Recife.
- LIMA, A. C. 1992. *Um Grande Cerco de Paz - Poder Tutelar e Indianidade no Brasil*. Tese de Doutorado (2 vols.). Rio de Janeiro. PPGAS/MN/UFRJ.
- MARTINS, Sílvia Aguiar Carneiro. 1994a. *Os Caminhos da Aldeia...;Índios Xucuru-Kariri em Diferentes Contextos Situacionais*. Dissertação de Mestrado. PPGAS/UFPE.
- ____ 1994b. Algumas observações sobre a etnicidade de um grupo indígena no Nordeste: o caso dos Xucuru-Kariri de Palmeira dos Índios, AL. In: *Anais da III Reunião Regional de Antropologia de Antropólogos do Norte-Nordeste*. Vol. 01 – UFRP.
- OLIVEIRA F.º, João Pacheco de. 1988. *Nosso Governo Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo, Marco Zero/MCT/CNPq.
- ____ 1993. “A Viagem da Volta - Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas no Nordeste”. In: *Atlas das Terras Indígenas no Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/MN/UFRJ.
- ____ 1995. “Muita terra para pouco índio? Uma introdução (crítica) ao indigenismo e à atualização do preconceito”. In: *A temática indígena na Escola - Uma introdução ao Indigenismo*. São Paulo.
- SANTOS, Jose de Jesus (Chefe do P.I. Palmeira dos Índios).1982 – Ofício n. 34/PIPI/FUNAI, Palmeira dos Índios.
- SILVA, Antonio Avelino da (Chefe da Inspetoria Regional 4/SPI).1964 – Ofício Circular n. 85, 30 de abril, IR 4, Recife.



FACCIONALISMO XUKURU-KARIRI E A
ATUAÇÃO DA FUNAI

Adolfo Neves de Oliveira Júnior



FACCIONALISMO XUKURU-KARIRI E A ATUAÇÃO DA FUNAI

Adolfo Neves de Oliveira Júnior¹

O objetivo deste trabalho é apresentar uma interpretação do chamado faccionalismo presente entre os Xukuru-Kariri de Alagoas, a partir de uma análise de sua forma específica de organização social como grupo diferenciado da sociedade nacional. A intenção é fornecer elementos para uma discussão sobre a atuação do órgão indigenista federal não apenas frente aos Xukuru-Kariri, mas também em face das múltiplas e recorrentes questões de natureza similar, que representam um considerável entrave à atuação da FUNAI em toda a região Leste-Nordeste.

Em meados de 1995, estive entre os Xukuru-Kariri, coordenando um Grupo de Trabalho que tinha por objetivo a realização de estudos preliminares para a identificação da Terra Indígena Xukuru-Kariri, delimitada anteriormente pela FUNAI, tendo por centro a cidade de Palmeira dos Índios, segunda maior de Alagoas. O curto período (menos de um mês) em que estive no local foi particularmente significativo no que tange à atividade faccionária, razão que me levou a buscar preencher de significado momento tão revelador da organização social daquele grupo indígena.

Procuro trabalhar aqui com representações mantidas pelos índios com relação à sua dinâmica faccionária. Esta opção é decorrente de uma postura que não pretende julgar a veracidade dos fatos relativos a disputas entre facções – o que seria não apenas epistemologicamente ingênuo, mas, creio, também eticamente duvidoso – mas compreender a encenação, a tonalidade distintiva que os envolve quando interpretados por aqueles que deles participam. Conforme ficará claro no decorrer do trabalho, tive menos acesso às representações referentes a uma das facções políticas de que trato, devido ao envolvimento

involuntário de meu GT em uma disputa faccionária; não havendo, porém, compreensão capaz de englobar a totalidade das interpretações de um dado evento, resigno-me a colocar em discussão as diversas interpretações fragmentárias que me foi dado colher ao longo de meu trabalho, esperando com isso contribuir para um entendimento mais criterioso da questão do faccionalismo entre os Xukuru-Kariri e demais índios do Nordeste brasileiro.

O termo *faccionalismo*, tal como tem sido usado pelos órgãos públicos afetos à questão indígena no país, engloba várias e diferentes práticas, sendo o delineamento das especificidades de cada uma necessário ao trato da questão. Acredito que o caráter *faccional* do faccionalismo indígena, tal como entendido pela FUNAI, é construído muitas vezes com seu próprio concurso, dotando os grupos envolvidos no mesmo – ou alguns deles – de possibilidades de atuação e de significados que são passíveis de apropriação e conversão em cacife político por parte destes grupos, alterando seu poder de barganha e persuasão tanto em nível da dinâmica de suas relações internas quanto ante o próprio órgão indigenista, que contribuiu originalmente para a geração de tais possibilidades e significados.

O interesse do trabalho não é, portanto, centrado nas múltiplas e variadas interpretações dadas ao termo pela antropologia ao longo de sua história, mas naquela adotada pela FUNAI a qual, ainda que não seja formulada de forma clara e explícita, pode ser delineada, em alguns de seus aspectos, a partir da análise de sua prática em face das questões concretas que se lhe apresentam.

Os Xukuru-Kariri, originalmente dois povos indígenas distintos – os Xukuru e os Kariri – encontravam-se já estabelecidos na região

em que atualmente habitam por volta de meados do século XVIII, em regiões distintas mas contíguas, hoje parte do município de Palmeira dos Índios, que deriva seu nome do fato de ter sido formado a partir do aldeamento original indígena, sendo o centro da sesmaria de terras confirmada aos mesmos pela Coroa portuguesa². Em 27 de junho de 1773, ocorre a doação de meia légua de terras em quadra ao patrimônio da Capela do Bom Senhor Jesus da Boa Morte, constituindo o núcleo do aldeamento formado nas terras ocupadas pelos índios³. Tal doação não teve por móvel apenas a benemerência dos doadores, uma vez que já desde o início do século anterior a Coroa Portuguesa produzira copiosa legislação visando a garantir aos índios não apenas o direito sobre as terras que ocupavam, mas ainda sua (relativa) autonomia no interior das mesmas. Em 29 de maio de 1759 foi instituída *Direcção com que Interinamente se Devem Regular os Índios das Novas Villas e Logares Erectos nas Aldeias da Capitania de Pernambuco e suas Annexas*⁴, regulamento que representou uma tentativa clara de criação de uma camada camponesa etnicamente indiferenciada dos colonos portugueses em processo de ocupação das terras brasileiras, por meio de uma política institucionalizada de descaracterização dos indígenas aldeados enquanto grupos social e culturalmente diferenciados da sociedade colonial, efeito que se esperava obter por meio do uso compulsório da língua portuguesa e da adoção de nomes próprios, vestimentas e habitações semelhantes às dos coloniais, somada a uma diretriz para seu estabelecimento como produtores autônomos de produtos agrícolas passíveis de comercialização, de maneira a inseri-los no sistema econômico colonial. Coroando tais disposições, o estabelecimento de uma infra-estrutura institucional nos aldeamentos, semelhante àquela colonial (com a criação de Casas de Câmara e Cadeias Públicas), procurava assimilar o aldeamento às povoações não-indígenas, o que seria apressado pela instalação de colonos em suas terras e pela promoção de casamentos interétnicos.

Não há dados que possam esclarecer sobre as transformações ocorridas na organiza-

ção social dos Xukuru e Kariri após submetidos a este sistema, ainda no século XVIII. Porém, as inúmeras referências disponíveis sobre esta questão ao longo do século XIX mostram que durante todo esse período o plantio de produtos passíveis de comercialização, em especial o algodão, e a venda de mão-de-obra tornaram-se indispensáveis à sobrevivência dos índios, incorporando-se à sua economia e modo de vida. Revelam ainda a dispersão dos mesmos pela região, à procura de trabalho remunerado capaz de lhes fornecer os meios econômicos suficientes para o provimento das necessidades impostas pela sociedade colonial.

Já em meados do século XIX, encontrava-se consolidada esta transição de sociedade autônoma a grupo étnico inserido em um contexto intersocietário, tanto em termos econômicos quanto em termos sociais mais amplos. Por esta época – mais especificamente a 3 de junho de 1872 – uma Portaria do Presidente da Província autoriza a extinção de todos os aldeamentos de Palmeira, em um dos momentos mais difíceis de sua história: atingido pela devastadora seca de 1870, grande número de famílias abandonara sua gleba, abrigando-se no engenho do Diretor-Geral de Índios da Província, obrigado pelo cargo a lhes prestar assistência em tais casos, o que foi feito mediante o arrendamento das próprias terras dos índios⁵. Ainda assim, fontes documentais oficiais atestam que o processo de espoliação da gleba indígena contou com teimosa resistência por parte dos índios, que ocupavam mesmo regiões limítrofes à sua gleba, em flagrante desafio aos grandes proprietários – em especial os pecuaristas, os quais durante aquele período se empenhavam em ocupar as terras planas que compõem mais da metade do patrimônio territorial do atual município de Palmeira dos Índios – que buscavam arrancar-lhes os trechos mais valiosos de sua sesmaria.

O domínio indígena sobre a área, que havia sido demarcada fisicamente e confirmada por sentença judicial transitada em julgado a 17 de abril de 1861⁶, chega ao fim do século em completa reviravolta, passando, com o correr do tempo, a ser reconhecida apenas pelos pró-

prios índios, ao passo em que o ordenamento jurídico à sua volta se transforma em seu prejuízo.

Durante o período de meio século que abrange o último e o primeiro lustros dos séculos XIX e XX, a história oral dos Xukuru-Kariri relata seu paulatino deslocamento das férteis terras planas que constituíam originalmente cerca de metade de seu patrimônio (e que contavam com recursos hídricos escassos na região), em direção à franja de serras que borda a cidade de Palmeira dos Índios, centro original de sua sesmaria. Empurrados cada vez mais para cima, à medida que os derradeiros usurpadores apossavam-se também dos melhores trechos destas últimas terras, os Xukuru-Kariri passaram a dividir este seu resquício de espaço vital com camponeses pobres oriundos de outras regiões. Com o passar das décadas, o espaço das serras adquiriu características de espaço intersticial, ilhado em meio a grandes e médias propriedades e transformando-se em refúgio para as camadas camponesas pobres⁷, consolidando a situação encontrada por Carlos Estêvão em sua visita à região em 1937 e por Hohenthal em 1952, quando este constata que os Xukuru-Kariri ocupavam "(...) as terras mais pobres e menos desejáveis nas montanhas."⁸

Essa longa introdução tem por objetivo evidenciar as características camponesas presentes na organização social dos Xukuru-Kariri, que, não obstante seu projeto político de recriação do povo indígena enquanto grupo étnico diferenciado, que se poderia dizer inicia-se vinculado à retomada de sua luta pela terra por volta de 1940, organizam-se em moldes camponeses comuns à região, tendo a família nuclear como unidade primária de produção e consumo, coadjuvada por práticas interfamiliares de auxílio mútuo. Tal forma organizativa, como ressalta K. Woortman⁹, baseia-se na autonomia da unidade familiar como pilar de uma ética de relações familiares enquanto constituintes do 'capital humano' que possibilita o exercício deste trabalho e a liberdade decorrente desta mesma autonomia constrói um mundo de relações marcadamente horizontais entre as unidades familiares que o compõem. Isso não equivale a

afirmar a inexistência de uma diferenciação econômica entre seus membros, fenômeno inclusive já apontado pela antropóloga Delma Pessanha Neves (1985) entre populações camponesas brasileiras. Contudo, nestas comunidades, poder e prestígio são função da capacidade demonstrada pelo indivíduo de intermediar bens e serviços para suas parentelas, no sentido extensivo do termo (que inclui igualmente membros de diferentes grupos familiares ligados entre si por laços de parentesco e/ou compadrio). Estes indivíduos foram denominados por E. Woortman (1983) *sitiantes fortes*.

Entretanto, os Xukuru-Kariri não são apenas um grupo social organizado segundo os moldes camponeses, mas também um grupo indígena que, como lembra Amorim¹⁰, dispõe de reservas territoriais e de uma certa proteção do Estado, o que, ao menos em tese, garante a eles o uso não-contestado desta terra. A esta relativa proteção do Estado vincula-se uma estrutura institucional lá presente, criada pelo antigo SPI em vários grupos indígenas em toda a região Nordeste a partir da década de 1940, composta pelos 'cargos' de cacique, pajé e pelo conselho indigenista, prática que continuou após a criação da FUNAI e que vigora até hoje. Vincula-se a ela, ainda, um conjunto de atividades de caráter assistencial, formando um conjunto de serviços básicos cujos executores são preferencialmente tomados da própria comunidade indígena, ou ainda de outros povos indígenas da região.

Fica evidente a tensão entre ambas as formas de organização, na medida em que a centralização promovida por esta estrutura institucional e pelo conjunto de serviços básicos fornecidos e/ou gestados, direta ou indiretamente, pelo órgão indigenista, reduz, em maior ou menor medida, a depender do caso, a autonomia dos grupos familiares que conformam o povo indígena e colocam em xeque a própria ética que norteia suas relações sociais. A instalação de uma tensão resultante do deslocamento da centralidade das relações de poder da esfera dos grupos familiares para aquela do grupo étnico como um todo foi constatada e analisada por Brasileiro (1996)¹¹ com relação aos

Kiriri de Mirandela (BA). A autora interroga-se sobre os limites impostos ao projeto de 'indianidade' Kiriri pela instalação deste ponto de tensão, constituindo-se em uma ruptura com a ética camponesa do grupo. Creio que é a partir desta tensão entre estas duas instâncias constituintes da organização social dos Xukuru-Kariri que se deve pensar a questão do faccionalismo presente em seu seio. A *ameaça permanente* representada por esta tensão age como elemento definidor da ação de agentes políticos, e o delineamento das facções dar-se-á a partir das várias possibilidades de acomodação desta tensão, correspondente a diferentes estilos de liderança ligados a interesses distintos que se articulam na tentativa de equilibrar ambas as esferas de relacionamento, de maneira a reafirmar a centralização das relações de poder em nível do grupo indígena como um todo, sem contudo romper a delicada teia de relações sociais que une os grupos familiares Xukuru-Kariri. Neste processo, desempenha papel importante a própria prática da FUNAI com a relação às dissensões e conflitos internos do grupo.

O faccionalismo Xukuru-Kariri é associado historicamente à oposição entre as famílias Celestino e Santana. Já na década de 1940, quando das primeiras gestões para a recuperação de algo de seu território tradicional, as viagens do cacique José Celestino (pai do atual pajé da Faz. Canto, uma das duas fazendas onde o grupo se encontra atualmente), em busca de uma solução para a questão fundiária indígena, eram acompanhadas por um membro da outra família. Estas duas famílias aparentemente ocupavam partes distintas da antiga gleba em um passado relativamente recente; na atualidade a aldeia da Faz. Canto é a área de influência da facção da família Celestino, e a da Cafurna da família Santana. Na primeira, os cargos de cacique e pajé eram ocupados, até recentemente, por membros da família Celestino; na última, apesar de nenhum membro da família Santana os ocupar, sua mais expressiva liderança é Maninha Xukuru, pertencente a esta família e de certa forma promotora da consolidação de sua facção na aldeia, ainda que

nem todos os membros da família Santana a apoiem.

Um terceiro grupo foi formado a partir da cisão de parte da família Celestino, em torno de Manoel, ex-cacique da aldeia da Faz. Canto. Em dezembro de 1994 foi assassinado o cacique Luzanel Ricardo, de outra das 'grandes famílias' locais e que havia assumido o cargo após a deposição de Manoel Celestino. Luzanel era apoiado pela outra parte da facção dos Celestino, que contava com a presença do pajé Miguel Celestino, tio de Manoel, e de sua filha Quitéria, agente de saúde na aldeia. Tido por grande parte desta como mandante do crime, Manoel e os membros mais próximos de sua família fugiram da aldeia, seguidos pelas famílias de alguns de seus aliados, temendo represálias, após o que não foram mais admitidos nesta.

Na verdade, a interdição expressa de acesso à aldeia da Faz. Canto (e também à da Cafurna) aplicam-se tão-somente a Manoel e seus familiares mais próximos; em conversas com os habitantes de ambas as aldeias isto foi admitido 'informalmente', isto é, fora dos contextos de decisão coletiva das aldeias. O que se argumentava é que, uma vez que todos aqueles que saíram com Manoel "são parentes" – isto é, uma vez que todos participam das mesmas redes de relações sociais interfamiliares que congregam os membros da aldeia – qualquer um deles poderia retornar individualmente, embora a facção de Manoel, acusada justamente de romper a "ética camponesa" do grupo, como se verá mais adiante, não mais fosse admitida nas aldeias. Percebe-se nestes comentários a clara distinção feita pelos próprios Xukuru-Kariri entre as distintas esferas de relações sociais de que participam em sua vida cotidiana.

Três formas distintivas de liderança eram praticadas nestes três grupos. A de Miguel e Quitéria centrava-se, principalmente, embora não exclusivamente, nas famílias da Faz. Canto, por meio de relações familiares e de compadrio ativadas pelo pajé Miguel e pelos serviços prestados por sua filha no posto de

saúde local. Quitéria, que em 1995 era chefe interina do PI, cargo local mais cobiçado, e que faleceu pouco após este período, fora formada pela missão *baha'i* e exercia expressiva liderança na aldeia, tendo participado de movimentos por entidades como o CIMI, pertencentes a este campo indigenista gestado durante a década de 1980, a partir da luta pela demarcação das terras indígenas.

Maninha Xukuru-Kariri, por sua vez, uma das mais expressivas lideranças deste povo indígena, foi formada dentro do campo de atuação indigenista ao longo de toda a década de 80, sendo ainda articuladora de ponta da CAPOIB – Coordenação de Apoio às Organizações Indígenas do Brasil, e da APOINME – Associação dos Povos Indígenas do Nordeste, Minas Gerais e Espírito Santo. Sua trajetória política é marcada por uma passagem do âmbito local ao nacional, movimento que ocorre concomitantemente à consolidação de sua legitimidade no plano interno, construída a partir da assunção de certos pressupostos valorizados no interior do campo indigenista, como o sentido de unidade do povo indígena, o que se reflete em um estilo de liderança que se pretende transcendente em relação a questões faccionais. Esta estratégia pode ser exemplificada pela adoção do etnônimo do grupo como parte de seu nome pessoal, prática não estranha às lideranças gestadas junto ao campo indigenista. Por outro lado, ela pertence à família Santana, um dos troncos familiares mais tradicionais e influentes dos Xukuru-Kariri, inclusive junto à FUNAI, no plano local, cuja extensa rede de relações interfamiliares lhe fornecia uma base de apoio consistente neste nível. Ressaltava, porém, sua condição de prima dos Celestino (ou, como ela própria coloca, de membro de ambas as famílias), o que lhe permitia, novamente, colocar-se algo acima das disputas cotidianas envolvendo membros daquelas duas famílias.

A liderança de Manoel Celestino, antigo cacique da Faz. Canto, era marcada por alianças em nível das relações familiares que, da mesma forma que com Miguel Celestino, não se limitavam às famílias presentes na área indí-

gena ou mesmo que fossem 'potencialmente indígenas', isto é, passíveis de reconhecimento enquanto descendentes de famílias indígenas. Em seu caso, porém, estas não apenas eram mais ressaltadas como ainda traduzidas em atos concretos que ameaçavam tanto os recursos da aldeia quanto, em última análise, o próprio projeto de constituição do grupo étnico em si mesmo, uma vez que este se afirma em um processo que pretende demarcar uma nítida diferenciação entre índios e não-índios. Manoel articulava-se com políticos e comerciantes locais, e não faltavam acusações na Faz. Canto e na Cafurna de que arrendava terra para uso por gente 'de fora', tanto camponeses locais sem ascendência indígena reconhecida quanto fazendeiros.

Ainda da mesma forma que Miguel, Manoel buscava basear sua liderança em um pleito à ancestralidade de sua família, vinculando-a ao contexto pretérito dos 'caboclos puros', de ascendência exclusivamente indígena. Miguel, porém, buscava fazê-lo especialmente no contexto religioso, colocando-se aos índios na condição de herdeiro de toadas (canções cerimoniais ligadas ao ritual do *Toré*) de seu avô e bisavô paternos (e provavelmente também da família de sua mãe), bem como de Encantados, entidades espirituais que são associadas a antepassados genéricos, do grupo indígena como um todo, o que sugere uma linha de ancestralidade remetendo ao tempo mítico do grupo indígena 'puro', anterior à presença dos brancos. Manoel, por sua vez, ressaltava o caráter da liderança secular, por assim dizer, reivindicando-se descendente direto do último grande cacique Xukuru e afirmando a 'tradicionalidade' da vinculação do cargo de cacique a sua família desde tempos imemoriais, reivindicação que não era assumida por Miguel, que afirmava inclusive que o 'correto' seria que a aldeia contasse com cacique e pajé provenientes de famílias distintas, as quais durante o ritual do *Toré* liderariam duas diferentes colunas de dançarinos¹². A própria forma como Manoel assina seu nome em contextos pertinentes, com a colocação do nome *wakonã* – nome original dos Xukuru, segundo pesquisa-

dores locais – entre parênteses após seu sobrenome, evidencia o caráter de sua reivindicação de liderança, fundada em um suposto monopólio ancestral do cargo de cacique por sua família, ao mesmo tempo em que colocava em evidência, com seu sobrenome, a rede de relações mantidas por sua família com outros grupos familiares. Manoel monopolizava, ainda, vários cargos no interior da administração da FUNAI na região, tanto em Recife, antiga circunscrição administrativa da FUNAI a que estava subordinado o PI da Faz. Canto, quanto em Maceió, sede da atual Administração Regional da FUNAI, e em Palmeira dos Índios. Possuía também contatos com setores da administração pública em nível municipal e estadual, bem como com fazendeiros e comerciantes da cidade. Este conjunto de relações em vários níveis lhe permitia exercer com admirável mestria o papel de verdadeiro *broker* junto a índios e não-índios na região.

As diferenças entre os vários estilos de liderança pode ser vista no posicionamento das mesmas com relação à questão fundiária dos índios. Enquanto os grupos que lideram a Faz. Canto e a Cafurna eram partidários da demarcação de uma terra indígena na extensão de seus antigos domínios de uma légua em quadra (13020 ha., que tinham por centro a cidade de Palmeira dos Índios) como forma de resolução de sua crônica falta de terras, Manoel reivindicava a compra de uma fazenda no interior desta área histórica para seu assentamento e o de seus seguidores. A proposta de demarcação não poderia ser assumida por Manoel, uma vez que seria fonte de conflitos insuperáveis com os não-índios residentes na cidade, cuja boa vontade concorria para seu sustento, juntamente com a parca assistência da FUNAI, agora que sua presença não mais era aceita na Faz. Canto. Tais aliados chegaram a colocar à sua disposição um advogado, que debalde tentava convencer Manoel da viabilidade da proposta de emancipação dos índios e divisão das terras das duas áreas indígenas em lotes individuais tituláveis, proposta absolutamente inviável para Manoel, por eliminar as fontes de sua autoridade centralizada enquanto pretense ‘chefe tradicional’ de todos os Xukuru-Kariri.

De certa forma, a própria família de Manoel tinha uma certa margem de liberdade ante seus aliados locais, que é garantida pelo fato de possuir vários membros trabalhando como servidores da FUNAI, empregados graças à influência de Manoel junto à administração da FUNAI, em especial quando essa foi administrada por Romero Jucá. Isto lhes garantia relativa independência material face a seus aliados da cidade e, portanto, possibilitava recusar algumas das posições destes aliados, permitindo compatibilizá-las com sua influência sobre as famílias que o acompanhavam, então morando na cidade e em situação material bem pior que a de Manoel, por não contarem com os mesmos meios que esta. Assim, um campo de manobra se constitui a partir desta relativa independência e da situação desesperadora em que se encontram tais famílias, bem como outras, de ascendência indígena reconhecida pelos índios das áreas indígenas mas que não se reivindicavam ainda enquanto tais, a quem Manoel procura polarizar com a promessa de terras para assentamento. Completa tal campo a intermediação do auxílio prestado pela FUNAI, feita por Manoel a partir de seus contatos no interior da estrutura administrativa do órgão e que é essencial para a sobrevivência das famílias que deixaram a Faz. Canto com ele.

Ao arregimentar novas famílias de ‘índigenas potenciais’ sob sua liderança com a promessa de compra de uma propriedade rural para sua instalação, junto com aquelas que deixaram com ele a Faz. Canto, Manoel coloca-se perante a FUNAI como líder de um grande contingente de índios desaldeados, solicitando providências para a resolução da questão à administração do órgão indigenista. No entanto, sua própria condição de líder deste contingente é dependente da intermediação exercida por ele e por sua família dos bens e serviços oferecidos pela FUNAI e é precisamente ao conseguir colocar-se no precário centro de equilíbrio entre os dois pólos que se evidencia o talento genial de Manoel enquanto líder: ao mesmo tempo em que constrói sua liderança junto aos índios a partir de sua pretensa capacidade de carrear bens e serviços para eles a partir de

sua intermediação junto à FUNAI, constrói esta mesma capacidade de intermediação a partir de sua suposta liderança sobre os índios. O órgão indigenista participa, assim, da construção de sua facção, ao atribuir à sua liderança um significado para cujo estabelecimento ela própria concorre, de forma essencial.

Este equilíbrio, no entanto, é sempre instável, e pode-se caracterizar a partir daí o movimento que derrubou Manoel da liderança da aldeia da Faz. Canto. Esse teve por cerne a insatisfação causada pelo desequilíbrio entre a tendência ao favorecimento de seus parentes mais próximos e a disposição em favorecer a comunidade da aldeia como um todo. Dependendo tanto do apoio de seu grupo quanto da anuência do resto da aldeia para continuar na direção da mesma, Manoel parece ter-se excedido no favorecimento aos seus, comprometendo os poucos recursos da área indígena da Faz. Canto, em especial seu bem mais precioso: terra arável. Várias críticas foram feitas a ele e seus familiares mais próximos, acusados de apossarem-se de grandes trechos de terreno cultivável, resultando no aumento da dependência por parte dos habitantes da aldeia, do trabalho em terras estranhas, no regime de meação, que não é compensador do ponto de vista dos rendimentos, devido às técnicas rudimentares de trato da terra utilizadas na região, bem como de fontes de renda externas, em especial o trabalho nos canaviais, de outubro a fevereiro, época do corte de cana, reputada a menos desejável das atividades (vários índios a comparam à escravidão). À saída de Manoel seguiu-se o confisco das terras utilizadas por ele e por sua fa-

mília, algumas das quais, segundo os habitantes da Faz. Canto, deixadas sem cultivar, ou mesmo arrendadas a outros índios e não-índios.

A expulsão de Manoel aparenta, assim, ter-se formado a partir do rompimento da ética expressa pelas práticas de reciprocidade econômica e social entre os grupos familiares locais. Com o acúmulo de terras nas mãos de um grupo familiar, engendra-se o pecado maior de um agente econômico no interior de uma economia de base camponesa: o desejo de 'enricar' às custas das relações horizontais interfamiliares, justificado por Manoel e seus familiares por meio de um discurso que ressalta, por sua vez, outra das características da ética camponesa: as virtudes do trabalho e do acúmulo vindo 'do suor do próprio rosto'.

Aquilo que é tratado indiferenciadamente como 'facção' pela FUNAI pode, portanto, ser retratado como um conjunto de práticas distintas e diferentes estilos de liderança, com base em uma tensão primordial entre as relações horizontais características da organização interfamiliar do grupo e aquelas, de caráter centralizado, atinentes à estrutura institucional encarregada de intermediar a ação da FUNAI junto ao cargo indígena. Para a consolidação de tais 'facções' concorre o próprio órgão indigenista, que na melhor das hipóteses busca imprimir a suas ações um sentido de equanimidade abstrata, aplainando as diferenças entre os variados grupos e os múltiplos estilos de liderança envolvidos.

¹ Mestre em antropologia (UnB) e doutorando em antropologia na University of St. Andrews, Escócia; Antropólogo da Procuradoria Geral da República e Pesquisador Associado da UnB.

² Antunes 1974: 45

³ Antunes 1973: 45; Torres 1973: 56-57

⁴ RIHGB Tomo XLVI, Parte I, 1883, pp. 121-71

⁵ Antunes 1984: 68-69; Torres 1973: 110

⁶ Antunes 1973: 69

⁷ Oliveira Jr. 1995: 39-43

⁸ Hohenthal 1954: 109

⁹ 1980: 38

¹⁰ 1975: 15

¹¹ Brasileiro 1996: 38

¹² Miguel traçava a origem da autoridade de cacique atribuída a membros de sua família à intervenção de Carlos Estêvão na década de 1930, que teve na figura do tio de Miguel seu principal informante.

Bibliografia

- AMORIM, P. M. *Acamponesamento e Proletarização Indígenas do Nordeste Brasileiro*. In: Boletim do Museu do Índio. Antropologia/nº 2, Rio de Janeiro, Maio/1975.
- ANTUNES, C. *Wakona-Kariri-Xukuru: aspectos Sócio-Antropológicos dos Remanescentes Indígenas de Alagoas*. Imprensa Universitária/UFAL, Maceió, 1973.
- _____. *Índios de Alagoas: Documentário*. Imprensa Universitária/UFAL, Maceió, 1984.
- BRASILEIRO, S. *A Organização Política e o Processo Faccional no Povo Indígena Kiriri*. Dissertação (mestrado), UFBA, Salvador, 1996.
- HOHENTAL, W. *Notes on the Shukuru Indians of Serra Araroba*. Pernambuco, Brazil. In: Revista do Museu Paulista. N. S., Vol. VIII, São Paulo, 1954, pp. 92-116.
- NEVES, D. M. *Diferenciação Sócio-Econômica do Campesinato*. Ciências Sociais Hoje, ANPOCS/Cortez, 220-241, São Paulo, 1985.
- OLIVEIRA, JR., A. N. *Terra Indígena Xukuru-Kariri*. Relatório do Grupo Técnico designado pela Portaria nº 0553/FUNAI. FUNAI, Brasília, 1995.
- WOORTMAN, E. *O Sítio Camponês*. Anuário Antropológico. 1983, Brasília, 1984.
- WOORTMAN, K. *Com Parente não se Niguceia*. Anuário Antropólogo. 1980, Brasília, 1981.



INTERPRETANDO O PASSADO, ORIENTANDO O FUTURO:
UMA ANÁLISE COMPARATIVA DAS DIVISÕES POLÍTICAS
ENTRE OS TUXÁ (BA) E OS TREMEMBÉ (CE)
E SUAS RELAÇÕES COM O ESTADO

Marcos Luciano Lopes Messeder



INTERPRETANDO O PASSADO, ORIENTANDO O FUTURO:
Uma Análise Comparativa das Divisões Políticas entre os Tuxá (BA) e os
Tremembé (CE) e suas Relações com o Estado

Marcos Luciano Lopes Messeder¹

Tomarei como objeto de comparação no presente trabalho dois povos indígenas no Nordeste, um na Bahia e outro no Ceará, cujas histórias de relacionamento com a assistência estatal ocorreram em períodos bastante diversos, a primeira datando da década de 1930 e a segunda tendo-se iniciado na década de 1980. O objetivo básico é entender como a relação com o Estado tutor é construída internamente e de que maneira influencia os projetos políticos dos grupos que disputam a hegemonia dos povos em questão. A base comparativa aqui é muito mais a heterogeneidade das situações étnicas entre os Tuxá e os Tremembé, dado que os primeiros têm uma trajetória política marcada pelo imbricamento do projeto étnico com a assistência estatal e os segundos, orientados por uma visão autonomista, pelo menos em um dos seus grupos internos, resistiram, inicialmente, a serem tutelados pelo Estado. A idéia é verificar em que medida a assistência estatal em contextos diferentes orienta a definição dos projetos étnicos e que tipo de posições podem ser assumidas pelos índios em relação ao Estado a depender dos valores coletivos construídos em torno da identidade étnica.

A história desta comparação, que hoje tento alinhar, teve início com minha participação em um encontro de missionários do Conselho Indigenista Missionário - CIMI, realizado em Jaboatão/PE, no ano de 1988. Naquele momento funcionei, junto com outro antropólogo que me havia convidado, como assessor antropológico do encontro, procurando discutir os problemas relativos à autonomia política dos povos indígenas frente à relação tutelar estabelecida pelo Estado, por meio da FUNAI.

O caso Tuxá foi tratado como modelar da dependência forjada pela tutela, dado que processos complexos de reorganização econômi-

ca fizeram com que parcela da força de trabalho da coletividade passasse a compor os quadros do órgão tutor, chegando ao ponto, como no momento da nossa pesquisa, de todos os cargos da FUNAI do Posto Indígena de Rodelas serem ocupados pelos próprios Tuxá.

Por outro lado, o relato de uma missionária do Ceará dava conta de que os Tremembé rejeitavam a tutela estatal e haviam se organizado em torno de um sindicato de trabalhadores rurais, tendo também participado ativamente da fundação do diretório municipal do Partido dos Trabalhadores (PT). Atitude bastante inusitada para um grupo étnico “emergente”², cuja tendência, nestes casos, é buscar o reconhecimento oficial.

A heterogeneidade das situações suscitou-me de imediato uma analogia de extremos. Em princípio, tomaria a unidade étnica como formadora de um conjunto de valores e interesses comuns, ou seja, pensaria os Tuxá e os Tremembé como grupos homogêneos, com uma clara definição de valores e projetos coletivos. No caso Tremembé tal atitude era mais temerária, levando-se em consideração a superficialidade das informações disponíveis, aquelas fornecidas oralmente pela agente missionária. Com relação aos Tuxá, embora tivesse consciência da divisão faccional, a unidade étnica assumia contornos mais nítidos, dado basear-se em trabalho de pesquisa sistemático, ficava claro que, embora divididos, os Tuxá compartilham e reconhecem um conjunto de referências comuns para sua autodefinição enquanto grupo étnico, conjunto este definidor de um padrão de relacionamento com o Estado e com os regionais, configurador de uma unidade.

O que quero mostrar com esta contextualização analítica da idéia original da

comparação é a tendência a tomar como supostas unidades coletivas que em seus circuitos internos de relação compõe-se de grupos que guardam diferenças relativas de posição, as quais devem ser levadas em consideração. Evidentemente, pesquisas antropológicas sistemáticas acabam por constatar a existência dessas clivagens internas, contudo, a ação política pouco ou não-refletida dos agentes, sejam eles missionários, funcionários da FUNAI ou mesmo antropólogos, assume a homogeneidade como fato.

Procurarei agora traçar um breve quadro da organização social e política dos povos em apreço e ao final procurarei alinhar alguns comentários sobre as duas situações e o que elas podem guardar de “edificantes” lições para as relações políticas do órgão tutor com seus tutelados e refletir sobre a própria experiência de produzir este exercício de antropologia prática ou como se posicionar nessa etapa da dialogicidade.

TUXÁ: o movimento da história

Os Tuxá viviam até o ano de 1987 agrupados em torno da aldeia de Rodelas, município do norte da Bahia, na região do submédio São Francisco, fronteira com o estado de Pernambuco. A história da relação desse povo com a sociedade colonial/nacional é longa, datando das primeiras penetrações da frente pastoril que adentrou o sertão a partir do século XVII. Acompanhando de perto os passos dessa frente vieram os missionários, que fundaram várias missões na região. A cidade de Rodelas originou-se de uma dessas missões, consagrada a São João Batista, sendo então chamada de Missão de São João Batista de Rodelas. Vários povos indígenas foram aldeados nessa e em outras missões e, à medida em que as pressões dos pecuaristas pelos territórios aumentavam, foi sendo reduzido o espaço dado às missões, resultando no agrupamento compulsório de vários povos em um mesmo território³.

Os Tuxá resultam de uma espécie de síntese histórica dos diversos povos que foram aldeados na Missão de São João Batista de

Rodelas. Sua história oral fala da posse de trinta ilhas naquela região do São Francisco. Não há registro do etnônimo Tuxá até o presente século, quando os Tuxá, por intermédio de seu mais eminente líder, procura o SPI, na década de 1930, para exigir garantias quanto ao seu território, que corria o risco de ser completamente usurpado por pressões regionais. O capitão João Gomes, como passou a ser conhecido, avô do atual pajé dos Tuxá de Rodelas, manteve um encontro com o Marechal Rondon e obteve deste o apoio para a manutenção da área da Ilha da Viúva, local destinado às atividades agrícolas da comunidade.

A partir deste período os Tuxá passaram a ser assistidos regularmente pelo Estado. Na década de 1950 foram implantadas na Ilha algumas bombas para irrigação que propiciaram uma maior autonomia produtiva, tornando as atividades agrícolas independentes do regime de chuvas na região. Desde então os Tuxá passaram a desenvolver uma agricultura de subsistência articulada à produção de cultivos comerciais destinados ao mercado regional, particularmente arroz e cebola. Esta nova configuração da organização produtiva, por sua vez, possibilitou uma reprodução mais tranquila da população Tuxá, que começou a crescer. O crescimento demográfico esbarrou nas limitações da área de cultivo e o escasseamento de terrenos para a força de trabalho emergente passou a incentivar uma migração constante que ameaçava inviabilizar a comunidade.

Face a este quadro, os Tuxá tiveram que assumir outras estratégias socioeconômicas para evitar a migração maciça. A saída encontrada foi o investimento em escolarização da população mais jovem⁴. Aqui, creio, começaram as primeiras interações mais sistemáticas com o universo das relações políticas regionais. O cenário que se apresentava era o seguinte: todos os serviços públicos eram controlados por oligarquias locais que garantiam sua reprodução política por meio de concessões ao acesso a esses serviços. Assim, para ingressar na escola ou receber atendimento médico, qualquer cidadão, neste contexto, necessita estar ligado ao grupo político que monopoliza tais aparelhos.

Para os Tuxá, então, só restava uma alternativa⁵: aliar-se às oligarquias e obter as condições para manter-se enquanto coletividade, dado que sem escolarização seria impossível competir pelos postos de trabalho locais, disponíveis quase que exclusivamente no serviço público. Esta articulação propiciou um alto índice de escolarização e, graças às alianças aí firmadas, puderam os Tuxá ingressar no serviço público. A esta altura o padrão de relacionamento desenvolvido pelo órgão tutor, é provável, teve um papel significativo no reforço de tais laços, ademais levando em consideração o princípio orientador da ação tutelar (Lima, 1995), ou seja, a integração das comunidades indígenas “à comunhão nacional”. Tanto é que gradativamente vários Tuxá foram sendo incorporados aos quadros do SPI e depois da FUNAI. Neste caso um alto nível de integração.

O ingresso no serviço público é uma porta aberta por alianças políticas que articulam simultaneamente as relações interétnicas em dois planos complementares e problemáticos. Por um lado definiu lealdades com as oligarquias locais que propiciaram postos de trabalho na estrutura estatal nas instâncias estadual e municipal, por outro reorientou a posição dos Tuxá com o órgão tutor, em função mesmo da ocupação de cargos no Posto Indígena na aldeia⁶.

Um dado que ainda não introduzi na análise desse universo é a localização geográfica da aldeia em relação à cidade. A história da organização espacial tem como metáfora a posição do frontal da igreja de São João Batista, o qual era voltado para a aldeia, dado que a primeira nave tinha como centro a aldeia. À medida em que a cidade cresce, desloca-se a centralidade e, na reforma da igreja, que materializa a reorientação espacial do lugar, o frontal muda de posição e passa a contemplar a cidade, assumindo então uma posição lateral em relação à aldeia. Os protagonistas passam a coadjuvantes da história local, embora nesta trama as posições de importância tendam a se definir de maneira muito interdependente. Os Tuxá não estão ligados à cidade por simples relações de subordinação. O jogo é bem mais

complexo. Vários níveis de aliança existem entre índios e regionais, firmados por casamentos, compadrios, havendo várias famílias Tuxá residentes na cidade. Como avaliei, em conjunto com Martins:

A princípio, as relações entre aldeados e cidadãos caracterizavam-se por uma estabilidade baseada na compatibilidade de interesses. Valiam como referencial da aldeia fora dela e através desses interesses estavam firmadas alianças por afinidade e compadrio, dentro de estratégias de convivência e apoio mútuo. O surgimento da cisão Rodelas-lbotirama e seu caráter definitivo põem em xeque a coesão grupal e a sua organização sócio-política. Emerge daí a necessidade de reagrupamento, intencionando restabelecer a sua força política e, logicamente, o seu poder de barganha frente à cidade (Martins e Messeder, 1987b: 12).

Mas é claro e óbvio que para as oligarquias os Tuxá equivaliam a uma espécie de “carral étnico”⁷. Contudo, as alianças não se faziam de maneira homogênea, ou seja, nem todas as famílias Tuxá estavam atreladas aos mesmos grupos políticos na cidade. E aqui, creio, está um dos mais significativos nós das relações políticas índios – oligarquias – órgão tutor. O estabelecimento, pelo órgão tutor, de um modelo político de representação comunitária constituído por um certo número de cargos forja um tipo de “camisa-de-força” que obriga a coletividade a expressar suas relações de poder em cargos com atribuições que, por sua subordinação a orientação tutelar, tornam-se ambíguas. A ocupação de cargos, de qualquer maneira, exige que um grupo de parentes assumam a hegemonia da coletividade. Desse modo, a representação passa a ser também o controle de um grupo de parentes sobre as benesses estatais. O controle parental da relação com o órgão tutor é, a meu ver, no caso Tuxá, o que determinou a divisão política interna. Para melhor clarificar isto, é evidente a relação entre quem são os ocupantes de cargos políticos na aldeia, cacique, pajé, conselheiros e aqueles que obti-

veram postos de trabalho na FUNAI, filhos, sobrinhos e afilhados dos primeiros.

Quando iniciei a pesquisa entre os Tuxá, no ano de 1987, a comunidade vivia a iminência da inundação da aldeia pelas águas do rio transformado em lago, resultante da construção da Barragem de Itaparica, projeto desenvolvido pela Companhia Hidrelétrica do São Francisco - CHESF. A presença da CHESF na região, provocando uma transformação radical, visto que a formação do lago atingiu oito municípios na Bahia e em Pernambuco, significou o açambarcamento de todas as estruturais locais de poder. A grande obra de engenharia assumia as proporções de um fato totalizador, ou, nas palavras de Castro e Andrade (1988), uma “obra do destino”.

O destino de 7.800 famílias passava a ser controlado por um só órgão estatal. A dinâmica de transformações era imensa, três sedes municipais foram submergidas, entre elas a cidade de Rodelas. Os Tuxá já estavam divididos em dois grupos que optaram por reassentamentos diferentes. A princípio a razão da divisão faccional parecia assentar-se na ruptura social provocada pela grande obra. Uma análise mais acurada revelou que os determinantes eram disputas internas para as quais já apontamos, mas vamos recorrer à etnografia das discussões sobre o reassentamento para entender a minha perspectiva.

Quando os Tuxá tiveram que avaliar efetivamente como enfrentariam o deslocamento da comunidade, chegaram a uma conclusão consensual que indicava a saída da região como o mais sensato. As terras que estariam fora da área de inundação eram consideradas de baixa qualidade para o desenvolvimento de atividades agrícolas. Assim, parecia que, mesmo com os projetos de irrigação previstos para serem instalados nas áreas de reassentamento à borda do lago, a permanência era um risco alto de se ter problemas futuros com a base econômica da comunidade. Todos concordavam que procurar outro local era o mais indicado. Logo, porém, as lideranças oligárquicas locais ficaram

sabendo desta disposição dos Tuxá, ao que parece informadas que foram por um funcionário da FUNAI, também Tuxá. Movimentaram-se então para convencer as famílias aliadas a permanecerem em Rodelas, temendo um esvaziamento eleitoral significativo. Após essas pressões políticas, o pajé Tuxá passou a receber mensagens dos “encantados”⁸, que se manifestaram nas águas do rio, instruindo os Tuxá a permanecerem na área de Rodelas, local onde estavam as “raízes” ancestrais, cujo rompimento poderia significar a “morte” da comunidade.

Outra parcela da comunidade insistia que a permanência significava um “suicídio” econômico e manteve-se firme no propósito de deixar a região. Para viabilizar áreas de reassentamento diferenciadas, as facções tiveram que reunir um conjunto mínimo de famílias, como exigência da CHESF para financiar dois projetos de reassentamento. Mas quem eram essas duas facções? Em torno do cacique, do pajé e do mais influente conselheiro articulava-se uma rede de parentesco, tendo como base o fato de serem pajé e conselheiro casados com irmãs do cacique. Este bloco parental organizava uma larga teia de influência na aldeia, da qual resultou um amplo controle dos postos de trabalho no órgão tutor e também dos benefícios advindos da assistencial estatal, como medicamentos, sementes e outros. Por outro lado havia um conjunto de famílias extensas que agregavam os dissidentes em relação à parentela hegemônica, descontentes sobretudo com o controle sobre o órgão tutor.

Em ambos os casos, os grupos aí configurados tiveram que arremeter outras famílias de forma a compor o número mínimo exigido pela CHESF. Deste modo, os optantes pela permanência em Rodelas passaram ao trabalho de cooptação das famílias Tuxá residentes na cidade para voltarem a residir na aldeia, após o enchimento do lago. Esta atitude criou conflitos com algumas famílias que estavam estabelecidas na cidade e não gostariam de retornar à aldeia, decorrendo desta reação dos “índios citadinos” um acirramento da política de retorno forçado implementada pelas lideranças a qual determinou uma espécie de “desterritorialização

étnica” dos que resistiram ao retorno, tendo estes que se incorporarem aos projetos de reassentamento agrícola dos regionais.

O bloco dos descontentes procurou aglutinar as famílias Tuxá que haviam se deslocado para áreas próximas, na cidade pernambucana de Itacuruba, também incluída na cota de inundação. Estas famílias há muito haviam saído da aldeia em função do escasseamento de terrenos na Ilha da Viúva. Procurados pelos líderes da facção que acabou sendo reassentada na cidade de Ibotirama, centro-oeste da Bahia, também às margens do rio São Francisco, esse conjunto de famílias aderiu ao projeto de deslocamento. O mais interessante é que neste processo de constituição da ampla frente de oposição às lideranças tradicionais emergiu uma liderança jovem, membro de uma família de pouca influência política. Sua atitude aguerrida na situação de confronto fez que com ele catalizasse em torno de si todas as vozes de insatisfeitos. Assim, o que veio a ser a aldeia Tuxá de Ibotirama é resultado de uma composição heterogênea de famílias. Tal composição tem acarretado, ao longo dos anos, e lá se vão cerca de dez anos, inúmeros conflitos relativos à representação política dos Tuxá de Ibotirama, evidenciados nas subdivisões faccionais que marcam hoje a vida da coletividade naquele contexto⁹.

Poderia introduzir alguns trechos de entrevistas gravadas com o cacique de Ibotirama e com um Tuxá funcionário da FUNAI e membro da parentela hegemônica, mas tais discursos deveriam ser balizados por um nível de contextualização impossível de ser alcançado nos limites deste artigo. Por ora creio que as informações etnográficas até aqui organizadas, de maneira muito pragmática, volto a lembrar, são suficientes para clarificar a rede de interdependência criada entre os índios, o órgão tutor, os grupos políticos locais e o Estado interventor, representado pela CHESF. Retomarei os desdobramentos deste processo político, que assumiu novos contornos com a longa espera imposta pela CHESF para implementar os projetos de reassentamento produtivo dos Tuxá de Ibotirama e Rodelas, procu-

rando inclusive tomar como referência nossa experiência de acompanhamento por meio da ANAÍ-BA, organização não-governamental que tem papel significativo no campo indigenista na Bahia e no Nordeste. Agora farei uma rápida incursão etnográfica aos Tremembé, situando os grupos internos e sua virtual relação com o órgão tutor.

TREMembÉ: tradição, invenção e política

Começo por reiterar que a homogeneidade de uma coletividade é sempre uma construção política. A primeira imagem dos Tremembé como um povo organizado e monolítico começou a se desfazer com a análise de documentos e recortes de jornais, quando da elaboração do projeto de pesquisa, enviados pela mesma agente missionária que eu havia encontrado em Pernambuco. Naquela ocasião já conseguia distinguir três situações étnicas no município de Itarema, cidade localizada cerca de 280 km a noroeste de Fortaleza, estado do Ceará. Em breves linhas procurarei traçar um quadro das áreas que investiguei, buscando caracterizar o horizonte político a partir do qual se delineam os projetos das três coletividades pesquisadas, que podem vir a ser, e são, em certa medida, partes de uma mesma comunidade étnica.

Os Tremembé ocupavam historicamente uma longa faixa de litoral que se estendia entre os atuais estados do Ceará e Maranhão, sendo conhecidos por sua beligerância e resistência a contatos pacíficos com missionários e outros agentes coloniais. Somente no século XVIII foi fundada uma missão secular, que construiu, em 1712, uma igreja sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição, na localidade denominada Almofala, hoje distrito do município de Itarema. A história desta igreja conforma um dos marcos fundamentais na memória coletiva dos Tremembé.

A região é caracterizada geograficamente pela presença no litoral de dunas que se movimentam com frequência por transporte eólico. Este fenômeno foi responsável pelo

soterramento da igreja no final do século XIX, permanecendo cerca de quarenta anos sob as areias de uma duna. Na década de 1940 a duna começou a se deslocar, o que estimulou os índios a realizar um trabalho de retirada de areia da nave, tarefa feita com instrumentos como cuias e pás. A participação nesta atividade coletiva de resgate do marco simbólico mais importante como referência territorial é tida como legitimadora da ascendência indígena. Vale registrar que a igreja, como em outras áreas de missão no Nordeste, é o referente a partir do qual se constituem os limites do território¹⁰.

Como disse, investiguei três áreas de ocupação Tremembé no município de Itarema. A primeira delas denominei como área litorânea e é composta de um conjunto de localidades que tem como referência central o distrito de Almofala, onde está instalada, como já registrei, a igreja de Nossa Senhora da Conceição. Nesta área as atividades produtivas centram-se na pesca, realizada sob diversas modalidades. Em muitos casos, os pescadores nativos, índios e não-índios, estão engajados em relações de trabalho com os proprietários dos frigoríficos locais, configurando uma situação de subordinação econômica, com sérias consequências políticas. A área, do ponto de vista fundiário, sofreu um processo de usurpação que teve início desde o advento da Lei de Terras, em 1850, e se acirrou a partir da década de 1950, com a plantação extensiva de coqueirais. O entorno de Almofala é repleto de cercas que se estendem em todas as direções. Os índios vivem ilhados em meio às cercas, espalhados nas diversas localidades, como Barro Vermelho, Aningas, Camboa, Praia, entre outras.

A referência étnica das famílias auto-identificadas como Tremembé, dado que a situação de subordinação econômica implica o camuflamento da identidade étnica, é a prática do *Torém*¹⁰. Este ritual vem sendo realizado pelos Tremembé e manteve-se mesmo nos períodos de maior pressão regional para suprimir qualquer vestígio de presença indígena na área. Há pelo menos dois trabalhos de folcloristas cearenses sobre o *Torém*¹². Em

meio às adversidades enfrentadas neste ambiente hostil à presença de índios, o *Torém* sempre funcionou como o demarcador visível da fronteira étnica. As lideranças constituídas nesta área sempre tiveram como fundamento de sua ação política, nas palavras do cacique de Almofala, “a guarda da língua”. Assim, assegurar a realização do ritual é sustentar uma comunicação eficiente com os vários outros: regionais, folcloristas, missionários, os vários tipos de pesquisadores e agora a FUNAI.

Até a década de 1980 este seria, em resumidas linhas, o quadro da ordem política da etnicidade Tremembé. A partir deste momento entram em cena outros agentes, transformando o panorama político local. Uma empresa agroindustrial, com um projeto financiado pela SUDENE, adquire algumas fazendas na região e começa a expulsar tradicionais moradores de áreas adjacentes às fazendas. Duas localidades muito próximas e vinculadas por laços de parentesco são atingidas. A Tapera e a Varjota estão localizadas na margem direita do rio Aracatimirim, que corta praticamente todo o município de Itarema. São comunidades formadas por duas grandes famílias que emigraram de um município próximo da região, no final do século XIX, fugindo da seca e procurando terras mais amplas para a expansão da família.

Durante quase um século imperou aí um esquema de poder baseado nas relações de subordinação impostas por “coronéis”, centralizadores de toda representação política. A transação fundiária entre fazendeiros e agroindustriais, que incluiu as terras da Varjota e da Tapera, evidenciou as ambíguas relações dos poderosos com os seus “protegidos”. Os moradores da Tapera, enganados por supostos benefícios que seriam trazidos pela empresa, como escola, postos de saúde e emprego fixo, acabaram expulsos e completamente excluídos de qualquer direito.

Os moradores da Varjota, embora tenham recebido as mesmas informações sobre benefícios oriundos da instalação da empresa por parte de seus “protetores”¹³, cotejaram essas “decantadas” vantagens com a experiência con-

creta dos seus parentes da Tapera. Perceberam que necessitavam buscar alternativas de luta ou seriam destruídos como coletividade. O caminho encontrado para fazer frente ao avanço do invasor foi encontrado em uma celebração comunitária, a partir da qual entraram em contato com membros da Comissão Pastoral da Terra. Após uma luta árdua, com episódios de intimidação por parte da empresa, obtiveram, por meio de ação judicial, uma liminar que lhes garantiu o território, estribada em um inédito entendimento de propriedade, classificado pelo juiz como “usucapião coletivo”.

A Varjota conta com uma área de cerca de 400ha., ocupados por cerca de 60 famílias. A luta pela terra deu expressão política a fortes laços internos de solidariedade comunal que acabou por fazer da Varjota uma comunidade-modelo, uma “comunidade eclesial de base” (CEB) com todos os ingredientes positivos para se tornar referência local. Foi o que aconteceu. Os líderes da Varjota passaram a funcionar como multiplicadores do modelo de organização das CEBs na região. Em 1985, com a emancipação do município, foram os líderes da Varjota os principais participantes da fundação do Sindicato de Trabalhadores Rurais e em seguida do diretório municipal do Partido dos Trabalhadores.

Em 1986 a FUNAI visita a área pela primeira vez, como resultado da movimentação política deslançada com o processo de “emergência” étnica dos Tapeba, povo indígena habitante do município de Caucaia, região metropolitana de Fortaleza. Este processo guarda muitas relações com o caso Tremembé, mas seria impossível estabelecer todas as conexões neste trabalho, basta entender que a presença da FUNAI é requisitada por meio da mobilização organizada por agentes missionários ligados à Arquidiocese de Fortaleza¹⁴.

Mas a visita da FUNAI foi rápida e a ela seguiu-se uma efetiva presença de missionários indigenistas, que passaram a atuar com regularidade. Em princípio, os missionários contatam os Tremembé da zona litorânea e, posteriormente, travam conhecimento com a

comunidade da Varjota, aí encontram a realização do ideal comunitário; encetam então um trabalho de articulação política, procurando unir a tradição ritual de um grupo com a experiência de organização política do outro. A associação aí tentada é desveladora dos processos de diferenciação de perspectivas políticas que organiza o campo da etnicidade Tremembé. Enquanto para os Tremembé de Almofala a proteção estatal, potencializada na presença da FUNAI, deve ser assegurada o quanto antes, os Tremembé da Varjota orientam-se por uma visão autonomista em relação ao Estado, visão construída na luta política no seio das CEBs locais, cuja experiência com o INCRA forjou a máxima “o Estado é um novo patrão”. Concepção esta que deve muito à luta ideológica dos agentes das pastorais rurais contra a orientação individualizante da produção implementada pela política do INCRA¹⁵.

Cabe agora introduzir a terceira área Tremembé. O São José Capim-Açú é uma área ocupada no final do século XIX, também por duas famílias extensas que migraram da região de Almofala em direção ao sul do atual município de Itarema, distando 20 km em linha reta da sede municipal. Até a década de 1940 os moradores viveram na área sem serem importunados, até a sutil introdução de gado de fazendeiros que procuravam fugir da seca. Gradativamente o esquema de poder do fazendeiro foi-se impondo e de proprietários os nativos passaram a moradores. A história das relações políticas nesta localidade tem muitos lances¹⁶ violentos e intimidatórios expressivos das “técnicas” de subordinação perpetradas pelo fazendeiro. Mas o fato é que a área foi desapropriada pelo INCRA como parte de um processo mais amplo de reforma agrária, tributário da organização comunitária e sindical forjada pela ação das CEBs na região.

A “engenharia social” do Estado¹⁷ compôs um arranjo territorial capaz de contemplar vítimas e algozes. A área desapropriada foi de 2.600 ha., o fazendeiro apenas “vendeu” uma parte do suposto terreno que detinha, tendo ainda permanecido com uma área de 1.300 ha., e o que

é mais interessante, para se deslocar do São José ao Capim-Açú deve-se cruzar parte da propriedade do fazendeiro, que divide a área do São José Capim-Açú. A maior evidência, no entanto, do que é capaz esta “engenharia social” é o fato de terem sido incorporados ao imóvel desapropriado os empregados do fazendeiro, responsáveis diretos pelos arbítrios ordenados pelo mesmo, como queima de casas de farinha, derrubada de cercas que protegiam cultivos, entre outros.

As lideranças políticas que atuaram no processo que resultou na desapropriação pelo INCRA foram a mais velha moradora do local, D. Rosa Suzano, descendente direta das duas primeiras famílias que ocuparam a área no final do século XIX; um parente seu, cuja errante trajetória de vida lhe deu escolarização e capacidade de movimentação junto às instituições e a imprensa, conhecido pelo apelido de Patriarca e ainda um representante da família Teixeira, à qual me referi anteriormente. Na primeira fase de andanças em busca dos direitos todas essas pessoas estavam juntas e havia por parte do Patriarca e de D. Rosa Suzano uma clara reivindicação de caráter étnico. A desapropriação pelo INCRA desembocou na composição heterogênea de moradores e em um esquema de desenvolvimento comunitário, implementada também pelo órgão de extensão rural do Ceará, que acabou por excluir o Patriarca¹⁸, o qual continuou mantendo como bandeira a demarcação da área como terra indígena, ademais depois de excluído da rede de poder interna que passou a controlar os benefícios advindos dos projetos do INCRA e da EMATERCE.

A posição étnica do Patriarca se chocou frontalmente com os interesses da comunidade, que havia chegado à conclusão que deveria se manter como trabalhadores rurais e esquecer a reivindicação étnica. Em depoimentos que colhi, vários moradores encaravam a luta pela presença da FUNAI como uma “traição” ao INCRA. Obviamente que existem muitos outros elementos neste campo. O Patriarca passou a uma postura de acusação à CPT e missionários indigenistas, que a seu ver protegiam Pedro Teixeira¹⁹. A própria comunidade da Varjota

esteve presente ao São José em suas andanças militantes de organização comunitária e assumiu uma posição favorável a Pedro Teixeira, aliado histórico das CEBs e antigo batalhador pela reforma agrária. Que fez o Patriarca? Procurou ajuda em outras organizações de apoio a minorias e começou a ser assessorado por um centro de direitos humanos de Fortaleza. Os agentes deste centro, sem conhecimento do mapa político local, incentivaram a criação de uma Associação Indígena para obter financiamentos para projetos comunitários. Esta associação recebeu como membros exatamente os inimigos históricos dos antigos moradores do lugar, os empregados dos fazendeiros que, excluídos da outra rede controlada pelos Suzanos e Teixeiras, aliou-se ao Patriarca e tornaram-se “índios”.

Desta maneira, quando cheguei a campo encontrei um quadro inusitado: os que eram trabalhadores rurais transformaram-se em índios e os índios transformaram-se em trabalhadores rurais. Havia obviamente uma disputa pelo meu convencimento, por perceberem que eu teria de alguma forma uma posição estratégica na resolução do problema, isto reforçado pelo fato de a Procuradoria da República haver requerido um laudo antropológico sobre os Tremembé, e claro que o antropólogo responsável atestou a pertinência dos moradores do São José à etnia Tremembé. Neste sentido houve inúmeros discursos desconstruindo a etnicidade local e vários outros a afirmando. Havia, portanto, parafraseando ao inverso um título de Eric Hobsbawm e Terence Ranger, uma “invenção da não-tradição”. Em meio a este cipoal de discursos e posições, foi preciso cuidado redobrado com o sentido político de minha ação como antropólogo, entendido claramente como um agente na cena local.

Passo agora à tentativa de alinhar esses fios que tecem em parte a ordem política interna dos Tuxá e dos Tremembé e se possível apontar o que estas realidades tão diversas podem ter em comum e em que medida podem ser elucidativas do universo de relações políticas no qual está envolvido o órgão tutelar e seus prepostos no contexto do Nordeste brasileiro.

À guisa de alinhavo final

Acho que o primeiro elemento comparativo deve ser exatamente a heterogeneidade interna dos grupos. Ambos têm facções internas que disputam a hegemonia do projeto coletivo. Os grupos se constituem por meio de trajetórias históricas diferenciadas, no caso Tremembé, mas resultam, também como no caso Tuxá, das relações com os agentes que com eles interagem no campo político local. Com os Tuxá dialogam o órgão tutor, as oligarquias locais e outras instituições estatais. Com os Tremembé dialogam oligarquias, pesquisadores, missionários de diversos matizes, instituições estatais e o órgão tutor, virtualmente no período de 1986 a 1993 e efetivamente deste ano em diante. Levando em consideração tais presenças e diferenças, é preciso sempre desconfiar da homogeneidade. Tratar o diverso como se fosse o mesmo pode ser um erro estratégico incontornável em movimentos posteriores, mas as diferenças podem ser superadas em função de interesses comuns, o que é fundamental para se compreender em que ponto se pode forjar a unidade.

Os Tuxá, após dez anos de desgastante espera pela condições de retomada de suas atividades produtivas, aprenderam o sentido da pressão contínua sobre o Estado e a importância de aliados diferentes, a exemplo da Procuradoria da República e da ANAÍ. Desta combinação foi forjado um novo convênio com a CHESF, que aos trancos e barrancos vem sendo cumprido com a vigilância fundamental da Procuradoria. A experiência deste processo de reassentamento alterou as perspectivas políticas coletivas dos Tuxá, principalmente em Rodelas, novos líderes emergiram e os ocupantes de cargos ligados ao órgão tutor perderam força²⁰.

A nova perspectiva se caracteriza por uma postura crítica e independente em relação ao órgão tutor e mais ainda à CHESF, que nunca lhes inspirou confiança. Embora com uma nova configuração de forças internas, que alterou a presença dos Tuxá na câmara municipal e evidencia redefinições e rupturas, a coletividade

mantém uma unidade que impressionou os técnicos que elaboraram o estudo de pré-viabilidade econômica para aquisição da área de reassentamento. Trabalho acompanhado de perto pela ANAÍ e no qual alguns de seus membros atuaram como consultores. A situação de Rodelas aponta para mudanças estruturais, em curso desde o advento da barragem, como seria óbvio supor, mas que hoje tomam rumos orientados pela própria comunidade em diálogo com seus aliados.

Em Ibotirama a heterogeneidade total da composição de famílias torna constante o movimento de divisão política interno. O programa de reassentamento definitivo está finalmente pronto, mas flutuações no número de grupos domésticos a serem contemplados demonstram a complexidade da composição política que originou a coletividade e suas conseqüências para a construção de projetos coletivos. Qualquer tentativa de diálogo passa pelo entendimento da heterogeneidade interna, que deve ser tomado como componente da coletividade em sua história e organização.

Os Tremembé, percebidos na sua diversidade, colocam para os agentes a mesma questão e dilema, ou seja, como se constroem coletividades unitárias e diversas? O problema é que os agentes participam do processo de tessitura do sentido da ordem coletiva e trazem consigo suas próprias representações do que seja aquele povo e os princípios de sua unidade. A FUNAI tem o seu modelo indigenista, supondo uma representação política centralizada e de certa forma submissa a sua ação, ou pelo menos compreensiva, senão cúmplice. Os missionários indigenistas, por seu turno, procuram realizar seus modelos comunitários também, articulam a unidade, pressupondo um conjunto de valores forjado por seu entendimento da indianidade.

Por outro lado os próprios índios estão ancorados em posições diferentes nos esquemas locais de poder. Em Itarema o Estado é propriedade privada. E o fato de serem agricultores ou pescadores, prioritariamente, orienta-os para definições diferentes dos inimigos poderosos,

muito embora não se possa distinguir, em muitos casos, os proprietários de terra e donos de frigoríficos. De qualquer maneira, a assunção da identidade étnica Tremembé forja uma unidade que se contrapõe explicitamente aos projetos dos diversos dominantes presentes na arena local, donos de terras e/ou frigoríficos, empresas agroindustriais e seus representantes políticos e mesmo pequenos posseiros. Mas os esquemas clientelistas são profundos e a chegada da FUNAI recoloca em novos termos a presença do Estado no local. Os resultados dessa correlação de forças é um jogo ainda em processo, devendo-se atentar para as possibilidades de reprodução do esquema clientelista no âmbito da administração tutelar.

Para finalizar, gostaria de chamar a atenção para o fato que o exercício aqui proposto tem somente a intenção de colocar em análise certos elementos destacáveis nas representações e relações mantidas entre os índios e o órgão tutelar. Tal exercício não pretende ser um receituário de ação para os agentes políticos, como fica evidente na própria exposição. Creio que serve para desmistificar os simplismos que dicotomizam índios como coletividades homogêneas e agentes externos claramente definidos. O entendimento do que Oliveira Filho (1988) chamou de “campo de ação indigenista” passa, a meu ver, pela percepção de múltiplos atores em diálogo, costurando suas visões para conviver em um espaço político comum.

¹ Professor Assistente de Antropologia da Universidade do Estado da Bahia - UNEB; Pesquisador associado do Programa de Pesquisa sobre Povos Indígenas no Nordeste - PINEB/UFBA; Membro da ANAÍ-BA.

² Entendo emergência como um processo de reconstrução sociopolítica de um grupo étnico tornado “invisível” por intermédio de mecanismos materiais e simbólicos de subordinação crescente produzidos pelo Estado e por agentes antagonísticos da sociedade colonial/nacional.

³ Para uma análise mais detalhada dos processos de redução missionária e os conflitos desta ação com as frentes de expansão econômica nessa área, consulte-se Sampaio, 1986; Martins e Messeder, 1988 e Carvalho, Dantas e Sampaio, 1994.

⁴ Devo deixar claro que o quadro de mudanças aqui esboçado não se processou de maneira tão simples, parece-me ser óbvio que o investimento em educação estivesse no horizonte da coletividade como parte de projetos sociais mais amplos, resultante inclusive de uma convivência com os moradores da cidade.

⁵ É bom frisar que ligações clientelistas anteriores a este período já deveriam existir, apenas são reforçadas pela necessidade estrutural que o escaçamento de terrenos disponíveis para a agricultura evidenciou.

⁶ Devo salientar que, até se concretizar este momento de ápice das ambigüidades entre tutor e tutelado, vários anos transcorreram desde o ingresso dos primeiros Tuxá no quadro funcional do órgão tutor.

⁷ Eu diria que esta expressão caracteriza a atitude das oligarquias, os desdobramentos dessa aliança resultaram em

uma correlação de forças tal que por diversas vezes o cacique Tuxá elegeu-se vereador e exerceu a presidência da câmara de vereadores. Outro fato é que um membro de uma das parentelas de oposição ao poder instituído na aldeia elegeu-se também vereador, o que só demonstra a força eleitoral dos Tuxá no município. Nas conclusões retomarei a análise desta presença Tuxá na câmara, que tem hoje outro perfil e denota as mudanças de perspectiva política dos Tuxá.

⁸ Entidades espirituais que se manifestam nos rituais religiosos e que habitam um “reino vivo” entre o nosso mundo e o mundo dos mortos. Para maiores informações etnográficas e analíticas sobre o universo religioso Tuxá, consulte-se os trabalhos de Nasser, E., 1975 e Sampaio e Silva, 1983.

⁹ Os arranjos e conflitos políticos forjados pela composição heterogênea da aldeia Tuxá de Ibotirama merecem uma análise mais detida, a qual não podemos realizar neste espaço, mas sem dúvida é um caso interessante de ser devidamente estudado, para se entender processos de organização política em situação de reordenamento estrutural e necessidade de construção de projeto coletivo em meio à heterogeneidade de posições e trajetórias grupais.

¹⁰ Para maiores informações sobre o processo de constituição histórica do território Tremembé, a chamada “Terra da Santa”, consultem-se os trabalhos de Valle (1993) e Messeder (1995).

¹¹ O *Torém* é um ritual realizado unicamente pelos Tremembé, que tem como período preferencial a safra do cajú, entre os meses de setembro a dezembro, fruta de cujo suco fermentado se faz o *mocororó*, bebida fartamente utilizada durante o ritual. Este último pode ser descrito como uma dança imitativa de animais, acompanhada de cantos que se referem aos frutos e

animais nativos. Para maiores informações sobre o *Torém* consulte-se Valle (1993).

¹² O primeiro desses trabalhos é de autoria de Florival Serraine, publicado em 1955, o segundo tem como autor um folclorista regional, José Silva Novo, que publicou em 1973 uma pequena brochura intitulada “Almofala dos Tremembé”. Para uma discussão da influência destes trabalhos na configuração da etnicidade Tremembé, pode-se consultar minha dissertação de mestrado, na qual consta um subcapítulo sobre esta questão (Messeder, 1995).

¹³ Um ano após iniciada a minha pesquisa faleceu um “coronel” de estilo antigo que acumulava a função de pároco da cidade de Itarema; como herdeiro das fazendas envolvidas na transação com a empresa DUCOCO AGRÍCOLA S/A e como mediador qualificado pelos moradores da Varjota e Tapera participou de reuniões que ele próprio agenciou entre os moradores e a empresa, tentando convencer os membros dessas comunidades das vantagens de instalação do empreendimento. No trabalho já citado analiso melhor as relações políticas ensejadas pelo coronelismo local.

¹⁴ Os movimentos sociais no Ceará de uma maneira geral parecem ter uma influência significativa das agências católicas de organização popular, o que mereceria por si só um estudo aprofundado e que certamente muito teria a contribuir para o entendimento das mudanças havidas na correlação de forças entre os grupos sociais no Ceará.

¹⁵ Remeto mais uma vez às análises mais detalhadas da minha dissertação de mestrado, que procuram deslindar o diálogo político que se estabelece entre agentes missionários, em geral, e as comunidades, das quais são importantes aliados.

¹⁶ Há todo um processo de constituição dessa unidade que hoje denomino São José Capim-Açú. O Capim-Açú não foi apropriado imediatamente pelo fazendeiro, ele reconhecia a posse de um sujeito. Este, por sua vez, vendeu a terra a uma família que veio se instalar na área por volta do começo da

década de 1960 com o consentimento do fazendeiro. Esta família extensa tem toda uma saga particular tecida na luta contra o fazendeiro e de muita influência em toda a trama política local, que resultou na desapropriação pelo INCRA do hoje “imóvel” São José Capim-Açú. Em que pesem as diferenças, há toda uma unidade anterior entre um conjunto de áreas próximas, como é o caso da localidade denominada Casa de Telhas, cujos moradores têm relações de parentesco com as pessoas do São José Capim-Açú e com famílias importantes do ponto de vista ritual de Almofala. O ancestral direto das famílias de Casa de Telhas foi um dos últimos pajés dos chamados “tronco antigo” dos Tremembé. Enfim, a teia é bem mais complexa do que posso apresentar aqui.

¹⁷ A rede de relações que organiza a ação do Estado na região precisa ser entendida à luz de esquemas personalizantes e privativos oriundos do poder oligárquico local. Assim, a reforma agrária se realiza, neste caso, como justiça social e doação para os tradicionais ocupantes e recompensa econômica para o fazendeiro.

¹⁸ O conflito tem outros componentes elencados pelas partes como móveis da disputa. Os inimigos do Patriarca o acusam de autoritarismo, centralização, exploração dos serviços da comunidade, bebedeira e preguiça. Por outro lado, o Patriarca acusa os Teixeira de ocuparem uma área sua e diz de outros líderes que estes desviaram recursos enviados pelo Estado para a comunidade. Há um conjunto de acusações que analiso no quarto capítulo da minha dissertação, sendo que indico como importante elemento nesta disputa um conjunto de valores morais camponeses que legitimam a família Teixeira, maiores inimigos atuais do Patriarca, e deslegitimam o Patriarca como trabalhador, pai de família e obviamente como líder político.

¹⁹ O irmão mais velho e líder da família após a morte do pai.

²⁰ O desgaste da FUNAI como inoperante para solucionar junto à CHESF a retomada das atividades produtivas repercutiu na imagem das lideranças a ela estreitamente articuladas.

Bibliografia

DANTAS, Beatriz G., SAMPAIO, José A. L. & CARVALHO, Maria R. G. de. “Os Povos Indígenas no Nordeste Brasileiro - Um Esboço Histórico”. *História dos Índios no Brasil*. Maria Manuela Carneiro da Cunha (org.). São Paulo, Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura e FAPESP, 1992.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. *Um Grande Cerco de Paz. Poder Tutelar, Indianidade e Formação do Estado no Brasil*. Petrópolis, Vozes, 1995.

MARTINS, Marco A. M. & MESSEDER, Marcos L. L. *Relatório Parcial do Projeto de Salvamento Arqueológico Itaparica do São Francisco*. Salvador, Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade Federal da Bahia, 1987b.

MESSEDER, Marcos Luciano Lopes. *Etnicidade e Diálogo Político: A Emergência dos Tremembé*. Dissertação de Mestrado. Salvador, Mestrado em Sociologia, Universidade Federal da Bahia, 1995.

- NASSER, Elizabeth. *Sociedade Tuxá*. Dissertação de Mestrado. Salvador, Mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia, 1975.
- NOVO, José Silva. *Almofala dos Tremembé*. Itapipoca, Impressão local, 1976.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco. *O Nosso Governo: Os Ticuna e o Regime Tutelar*. São Paulo, Ed. Marco Zero, Brasília, MCT/CNPq, 1988.
- SAMPAIO, José Augusto L. *De Caboclo a Índio: Etnicidade e Organização Social e Política entre os Povos Indígenas Contemporâneos no Nordeste do Brasil: O caso Kapinawá*. Projeto de Pesquisa, Campinas, UNICAMP, 1986.
- SAMPAIO E SILVA, Orlando. *O dilúvio na história-mito e na realidade Tuxá*. São Paulo, Escola de Sociologia e Política, 1983, (dat.).
- SERAINÉ, Florival. *Sobre o Torém (dança de procedência indígena)*. Revista Trimestral do Instituto do Ceará, v. 69. Fortaleza, Ed. do Instituto do Ceará, 1955.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo & ANDRADE, Lúcia M. M. de. “Hidrelétricas do Xingu: o Estado Contra as Sociedades Indígenas”. Leinad Ayer O. Santos & Lúcia M. M. de Andrade (orgs.). *As Hidrelétricas do Xingu e os Povos Indígenas*. São Paulo, Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1988.
- VALLE, Carlos G. Octaviano. 1992. *Os Tremembé. Grupo Étnico Indígena do Ceará*. Laudo Antropológico, Rio de Janeiro, PETI/Museu Nacional, digitado.



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

José Augusto Laranjeiras Sampaio



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

José Augusto Laranjeiras Sampaio¹

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 se 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” nação. Este 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 des-caso 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, por meio de um sucinto relato desta história e dos seus desdobramentos contemporâneos, estimular a reflexão e o empenho pela produção do conhecimento histórico e etnológico necessários e qualificados a contribuir em processos sociais capazes de promover a prevenção ou a revisão dos efeitos das práticas absolutamente injustas, autoritárias e deformadas quanto ao reconhecimento de direitos territoriais de povos indígenas.

1 - 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 Tupi estes índios, ou mais precisamente Tupiniquim, 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 estes Tupi, 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 esses não estendiam seus domínios muito para o interior, território de outras etnias que à época os portugueses identificavam apenas pela designação Tupi genérica de Aymoré e sobre os quais o poder colonial levaria ainda mais que um par de séculos para estabelecer o seu domínio.

Sabe-se hoje que os Tupi 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 freqüentes 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 estes dois grandes conjuntos sociais indígenas.

Não se trata aqui, evidentemente, de dar conta das formas múltiplas e freqüentemente complexas da sua organização social e econômica, mas tão-somente de assinalar alguns as-

pectos que me parecem importantes para a compreensão do processo colonial. Assim, enquanto os Tupi 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 permanente por mais que uma estação agrícola e, ainda durante tal período, com grande movimentação ao redor.

É evidente que, com tais características, a caça e a coleta tinham, proporcionalmente, mais destaque na economia destes grupos que a agricultura; e que o oposto se dava no caso dos Tupi 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 –, além do domínio de importantíssimos ecossistemas costeiros, especialmente estuários, restingas e manguezais, ricos em proteína animal, além do acesso ao próprio oceano.

É indispensável assinalar ainda que, enquanto os Tupi 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 supra-referidas, ou por mero contraste ao conjunto Tupi e, ainda assim, corre-se o risco de distorções. A grande diversidade cultural e lingüística destes grupos está ainda por ser devidamente dimensionada à luz do escasso material etnográfico hoje disponível e as tentativas no sentido de descobrir-se-lhes alguma unidade são profundamente incipientes (por exemplo Paraíso, 1992). Mais esclarecedora parece ser a hipótese sustentada por lingüistas como Urban (*op.cit.*) de que a região compreendida hoje pelo sul da Bahia, leste e nordeste de Minas Gerais e o Espírito San-

to – 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. Isto 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 da necessidade de preservação dos testemunhos ainda existentes, provavelmente capazes de iluminar importantes capítulos da nossa Etnologia e Pré-História.

Voltando, porém, à história colonial, creio poder-se agora compreender como as grandes aldeias dos Tupiniquim se tornaram presas fáceis da conquista lusitana, iniciada por métodos “pacíficos” e completada militarmente quando já não era possível a resistência. Neste 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 segundo caso – atual Vale Verde –, perdura até o presente (cf. Mascarenhas, 1998).

Por outro lado, uma vez subjugados – ou mais propriamente exterminados – os

Tupiniquim, 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 “Aymoré” eram capazes de surgir repentinamente naquelas povoações, pilhando e devastando suas moradias e plantações, desaparecendo com a mesma rapidez de volta para as matas interiores, onde sua mobilidade e dispersão, além de prevenir uma propagação rápida das epidemias mortíferas, desencorajava 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.

Nesta época, porém, o combate aos “bandos selvagens” da região deixa de ser empresa apenas dos colonos locais e passa a interessar ao próprio governo real que, preocupado com questões geopolíticas transcontinentais e com o estabelecimento de rotas terrestres entre a capital e as minas e o isolado Nordeste, determina estabelecerem-se fortificações – “quartéis” – nos cursos médios de todos os rios principais entre o Doce e o Pardo – origem de atuais 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 Botocudo – localmente autodesignados

Gren – limitavam-se ao sul e mantinham disputas com os Pataxó à altura do rio de Santa Cruz – João de Tiba – e tinham ao longo do Jequitinhonha suas principais concentrações. Limitavam-se ao norte, na altura do Rio Pardo, com outros bandos Pataxó e, mais para o interior, com os Kamakã. Estes últimos, contudo, mantinham, já desde o século anterior, uma povoação na foz do Jequitinhonha, junto à vila de Belmonte, onde eram conhecidos por Meniã. Os Botocudo, 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. Esta porção mais interior, correspondente ao atual nordeste do estado de Minas Gerais, era compartilhada por Botocudos e etnias outras – as quais não mencionarei aqui – que são, em sua maioria, identificáveis lingüisticamente às famílias Maxakalí ou Kamakã.

A faixa correspondente, grosso modo, ao atual extremo sul baiano era, pois, dominada pelos Pataxó, como ficou dito, e também por grupos Maxakalí, que as fontes da época referem lhes serem assemelhados, inclusive lingüisticamente, embora não forneçam bons registros disto. Estes Pataxó e Maxakalí parecem ter compartilhado o mesmo território, entre o João de Tiba e o São Mateus, e é também referido que constituíam alianças temporárias para debelar investidas dos Botocudo. Parece ser, porém, possível discernir que os Pataxó mantinham maiores concentrações na área mais próxima à costa, enquanto que os Maxakalí 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 varíola 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 Cabrália 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 dos 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).

2 - Os Pataxó: 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 Pataxó, mas também Maxakalí, com esses há poucos anos trazidos do interior da região e, possivelmente, índios Botocudo das vizinhanças, subjugados na mesma época, “descendentes” dos Tupiniquim de Trancoso e Vila Verde e Kamakás – Meniã de Belmonte. Sobre esta 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 estes Pataxó 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 dos diminutos povoados que lhes são vizinhos. Com efeito, entre 1861 e 1951 são escassíssimas as referências existentes sobre esta 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 Pataxó. A notícia da criação do Parque é o provável motivo que levou líderes Pataxó 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 perseguições aos Pataxó e ao início da sua dispersão pela região. Os dois forasteiros foram mortos na primeira investida policial (Carvalho, *ib.*).

Este trágico episódio, até hoje muito marcado na memória dos Pataxó, é frequentemente percebido por muitos deles como um “mal-entendido” que causaria a perda de suas terras. Nesta 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 Pataxó nos anos cinquenta –, 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 da 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 (*apud* Carvalho, *ib.*). Coincidência ou não, porém, a área então delimitada correspondia, quase exatamente, como bem o demonstra o minucioso estudo de Carvalho (*ib.*), ao território tradicionalmente utilizado pelos Pataxó 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 Pataxó 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 isto, sendo porém impedidos 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 Pataxó.

Este período, contudo, 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. Neste contexto, inviabilizados na utilização de suas terras tradicionais, os Pataxó 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 preservar-lhes, em função do fluxo turístico, alguma autonomia econômica.

Ao implantar sua assistência sobre os Pataxó de Barra Velha, a FUNAI estabeleceu um acordo pouco mais que apenas 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, *ib.*) e, embora tal não fosse suficiente para atender às demandas produtivas dos Pataxó, manteve-se, assim, intocada a crucial questão da legitimidade de domínio sobre as terras. Àquela altura era já irreversível o processo de dispersão dos Pataxó de Barra Velha, muitos dos quais, após perambular por locais e atividades diversos na região, voltariam a se concentrar em novos núcleos indígenas, alguns dos quais incipientemente brotados já antes dos anos sessenta. Relacionarei aqui, brevemente, as atuais comunidades Pataxó 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 Pataxó contemporâneos no extremo sul como sua “aldeia mãe”, ainda, em 1998, era 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 Pataxó 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.*).

Estas 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 (*ib.*) 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 de onde 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, estas famílias conseguiram, finalmente, no início de 1998, fixarem-se no local, que passou a aglutinar várias outras famílias Pataxó até então dispersas pelos núcleos urbanos costeiros do município de Porto Seguro (Arraial d’Ajuda, Trancoso, Caraíva etc.), reunindo, então, 199 habitantes (ANAI, *ib.*). Situa-se à margem esquerda do estuário do rio Buranhém, em frente à cidade de Porto Seguro e imediatamente à 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 população de 1546 moradores (Espírito Santo, 1998), não incluído o contingente flutuante de pataxós de outras aldeias – ou de nenhuma – que aí permanecem, 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 Cabrália e quinze quilômetros ao norte da sede do município 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 aí se instalar já nos anos oitenta (Furtado, *op.cit.*), compondo uma população, em 1998, de 143 indivíduos (ANAI, *op.cit.*). 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 12km da embocadura do rio, na região norte do município de Santa Cruz Cabrália.

Águas Belas: consolidada, na década de setenta, por migrantes de Barra Velha, tinha população de 100 habitantes (*ib.*) 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, *op.cit.*).

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 flutuante e, em 1998, com 71 residentes em caráter permanente (ANAI, *op.cit.*). 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 o norte do rio Caí, no município do Prado, e ao longo de todo o litoral dos municípios de Porto Seguro e Santa Cruz Cabrália. Es-

tes 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.

3 - O território indígena do Monte Pascoal

3.1 - Processo de regularização ou a formalização do esbulho

Como ficou dito, quando a FUNAI implantou sua administração tutelar sobre os Pataxó 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 “capoeiras” 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 Pataxó, de desenvolver estudos para definição e regularização do “território tradicionalmente ocupado” pelos Pataxó, na forma da lei. Resultados preliminares destes 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 Pataxó, 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; Corumbau e seu afluente, Jibura, ao sul; a costa, a leste, e o Monte Pascoal, a oeste.

Vale ressaltar que, 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 Pataxó 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 apenas às 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 Caraíva.

A perda destes 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 Pataxó de Barra Velha com relação ao “acordo”. Apesar disto, a área “cedida” foi rapidamente demarcada, ainda em 1980, e reconhecida pela FUNAI como “área indígena”, a da Portaria 1393/E, de 01 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 supra-referidos não se baseiam em nenhum estudo ou parecer técnico – e que, via de regra, incluíam 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, bem como técnica 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 deste Ministério. Tal informação, contudo, não seria tomada em conta – nem contestada, diga-se – pelo Grupo de Trabalho Interministerial – do qual o MIRAD era membro –, quando da sua supracitada Resolu-

ção. 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. Isto 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 por meio 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 Pataxó 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 disposto no Artigo 231 da Constituição Federal.” (Leão Jr., 1999).

Enfim, a FUNAI, por meio 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).

3.2 - As comunidades Pataxó do Monte Pascoal hoje

Se discorri um tanto longamente sobre a

história do tradicional território dos Pataxó 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 Pataxó de Barra Velha a fatia de 8.627 hectares desmembrados do Parque, parte da comunidade, sob a liderança do grupo familiar de Firmino e Manuel Santana, decidiu retomar o trabalho numa localidade onde anteriormente mantinham roçados, agora situada no extremo oeste da área “cedida”, para aí se deslocando 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 Pataxó dispersas desde 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 Pataxó 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 Pataxó 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 asse-

diava 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. Deste modo, sem assessoria técnica que permitisse aos Pataxó uma talvez 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 Pataxó abriram uma nova frente de ocupação intensiva, cerca de uma légua a leste da anterior e em condições em tudo semelhantes àquela. Nesta 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 isto, 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). Os terrenos aí, contudo, mais próximos à praia, são 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 Pataxó 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 ficou 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 Pataxó expulsaram daí o encarregado da vigilância, terminando por destruir a guarita. Nos últimos anos, o IBAMA local parece conformado à inviabilidade deste posto de vigilância, que permanece abandonado, e os Pataxó 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, a qual, esta sim, pode comprometer seriamente a preservação da vida no manguezal do Parque Nacional.

Os problemas mais sérios dos Pataxó 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”, 12/10/93 e 15/04/94) ter flagrado índios retirando madeira do Parque. A leitura atenta deste noticiário revela, contudo, que a apreensão recolheu, basicamente, peças da matéria-prima que os Pataxó costumam utilizar na confecção de artesanato – pequenos troncos de arruda – e não as madeiras de interesse das serrarias locais que, como é sabido, também “desaparecem” do Parque.

Da parte dos Pataxó, 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 Pataxó, 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.

Neste contexto, o possível esgotamento de suas fontes de matéria-prima naturalmente não interessa aos Pataxó 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 Pataxó segmentos da população regional, na qual, de resto, são recrutados aqueles prepostos, para alguns dos quais 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” entre os que se valem indevidamente dos recursos do Parque, por isto mesmo os únicos que não dão propina aos servidores do IBAMA, tornando-se assim objeto das acusações daqueles que estariam, deste modo, apenas acobertando a própria corrupção.

Apenas em 1993, durante uma reunião de lideranças indígenas em Salvador, os Pataxó 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 Pataxó 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 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. Neste sentido, 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. Entre tais organismos, o INTERBA, em 1988-89, a Fundação Mata Virgem, em 1991, e a própria FUNAI, em 1992-93. Mais vagamente, em 1994, também as diversas organizações ambientalistas preocupadas com a situação do extremo sul baiano, lideradas pelo “Greenpeace”, o metaprivado projeto do “Quadrilátero do Descobrimento” e a “Petrobras”, empresa que firmou, naquele ano, convênio com o IBAMA para preservação do Parque de Monte Pascoal. Infelizmente, nenhuma destas disposições passou de “conversas preliminares” ou de “esboços de projetos”. Algumas delas consideravam claramente a inviabilidade econômica dos Pataxó 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 Pataxó, que sem-

pre reclamaram solitariamente contra a usurpação do seu tradicional território – à espera de uma improvável maior atenção formal do órgão indigenista pelo 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 Pataxó 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 deste ecossistema na região; contudo, a situação Pataxó e seu próprio inconformismo 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 Pataxó 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 Pataxó 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 Pataxó, a mobilização em torno da reconquista de seu território tradicional, agora fortalecida pela crescente organização social e

política do grupo, à medida em 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”. Neste 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 é já plenamente patente, preocupando ambientalistas e outros segmentos organizados da sociedade nacional, os Pataxó 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, comentando:

“Olhe só para isto! Veja o que eles estão fazendo com a mata! Está tudo brocado! Ou a gente [os Pataxó] 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 Pataxó, 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 na Lei 6.001, de 1973 – o “Estatuto do Índio” –, e consoante o já recomendado na supra-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 fariam 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, e que se dispõem a discutir e implementar.

Em 19 de agosto de 1999, dia seguinte ao da assinatura da supra-referida 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 Pataxó 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 Pataxó Hãhãhãe 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 Pataxó 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).

¹ 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).

Referências Bibliográficas e Documentais

- AGOSTINHO, Pedro. 1980. *Bases para o Estabelecimento da Reserva Pataxó*. Revista de Antropologia, 23: 19-29. São Paulo.
- AGOSTINHO, Pedro. 1988 (1981). “Condiçõamentos Ecológicos e Interétnicos da Localização dos Pataxó da Barra Velha, Bahia”. Em AGOSTINHO, Pedro (org.): *O Índio na Bahia*. Cultura; 1(1): 71-77. Salvador: Fundação Cultural do Estado da Bahia.
- AIRES DO CASAL, Manuel. 1976 [1817]. *Corografia Brasílica ou Relação Histórico-Geográfica do Reino do Brasil*. Belo Horizonte e São Paulo: Itatiaia e EDUSP.
- ANAI-Bahia (Associação Nacional de Ação Indigenista). 1998. *Diagnóstico da Situação Escolar Indígena Pataxó*. Salvador (em preparo).
- CARVALHO, Maria R. G. de. 1977. *Os Pataxó de Barra Velha: seu subsistema econômico*. Dissertação de mestrado apresentada à UFBA. Salvador, ms.
- CARVALHO, Maria R. G. de & SAMPAIO, José A. L. 1992. *Parecer sobre o estatuto histórico e legal dos territórios pataxó no Extremo Sul da Bahia*. Salvador, ms.
- DAVIS, Shelton. 1977. *Vítimas do Milagre: o Desenvolvimento e os Índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.
- ESPÍRITO SANTO, Marco A. 1998. *Diagnóstico Socioeconômico da comunidade pataxó da Coroa Vermelha*. FUNAI, Brasília, ms.
- FURTADO, Rosane C. 1986. Memorando 006/DID/SAF (Proc. FUNAI/BSB/0673/86). Brasília, ms.
- LEÃO JR., José (Procurador da República). 1999. OF./PRM/IOS/BA nº 420, de 14 de junho. Ilhéus, ms.
- LEITE, Serafim. 1941-5. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. 5 vols. Rio de Janeiro: INL.
- MASCARENHAS, Márcio. F. M. 1998. *O Patrimônio dos Índios: pré-emergência étnica entre os caboclos de Vale Verde*. UFBA, ms.
- MÉTRAUX, Alfred. 1933. *Les Migrations Historiques des Tupi-Guarani*. Journal de la Société des Americanistes, N.S. XIX. Paris.
- NÓBREGA, Manuel de. 1988 [1570]. *Cartas do Brasil: 1549-1570*. Belo Horizonte e São Paulo: Itatiaia e EDUSP.
- PARAÍSO, Maria H. B. 1992. *Amixocori, Pataxó, Monoxó, Kumanaxó, Kutaxó, Kutatoí, Maxakalí, Malali e Makoni. Povos indígenas diferenciados ou sub-grupos de uma mesma nação? Uma proposta de reflexão*. ANPOCS. Caxambu, ms.
- PATAXÓ, Alfredo S. et al. 1999. *Carta do Monte Pascoal (27/08/99)*. Porto Seguro, ms.
- RIBEIRO, Darcy. 1970. *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis: Vozes.
- SAMPAIO, José A. L. 1999. *Estudo de Impacto Ambiental do Projeto “Memorial do Encontro”*. Coroa Vermelha, Santa Cruz Cabralia, Bahia (Meio Antrópico: Comunidades Indígenas), Simbios S. A. Brasília, ms.
- SANTOS, Carlos A. B. P. dos 1997. Informação nº 15/DID - Ass.: Terra Indígena Barra Velha; FUNAI. Brasília, ms.
- SIMONIAN, Lígia. 1986. *A proposta de demarcação da Terra Indígena Barra Velha ou o que se pode chamar uma proposta indecorosa*.
- URBAN, Greg. 1992. “A História da Cultura Brasileira Segundo as Línguas Nativas”. CUNHA, Manuela Carneiro da (Org). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

VAZ DE CAMINHA, Pero. 1974 [1500]. *Carta a El-Rei Dom Manuel sobre o Achamento do Brasil*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

WIED-NEUWIED, Maximiliano, Príncipe de. 1958 [1815-17]. *Viagem ao Brasil*. São Paulo: Melhoramentos.



A VIDA DOS TUPINIQUIM DO ESPÍRITO SANTO
EM MEADOS DO SÉCULO XX

Carlos Augusto da Rocha Freire



A VIDA DOS TUPINIQUIM DO ESPÍRITO SANTO EM MEADOS DO SÉCULO XX

Carlos Augusto da Rocha Freire¹

Os índios Tupiniquim habitam hoje três terras indígenas no litoral norte do Espírito Santo. Cerca de 1.300 tupiniquins estão distribuídos pelo Município de Aracruz, nas Terras Indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios.

Em 1994 desenvolvemos uma pesquisa sobre a história e a ocupação territorial desse grupo indígena, na qual contamos com a colaboração do geógrafo João Marçal Moraes. Por meio da história de vida de muitos anciãos e do estímulo à memória coletiva dos Tupiniquim recuperamos as representações indígenas a respeito do seu modo de vida em meados deste século, o domínio e uso de seu território, as relações entre famílias, os conflitos com *regionais* e seus direitos usurpados. A recuperação de categorias e noções indígenas era nosso objetivo em campo, pois o objeto de investigação centrava-se nas representações indígenas sobre seu território.

Dividido em duas partes, este artigo apresenta resultados parciais dessa pesquisa. Na primeira parte, devido à polêmica relativa à *invisibilidade* (Porto Alegre, 1992) de índios tidos como *civilizados* desde o séc. XIX, apresentamos alguns dados recolhidos por viajantes, cronistas e pesquisadores, relativos aos contatos efetuados com os Tupiniquim. A preocupação não era de estabelecer uma cronologia da ocupação territorial, mas assinalar que os Tupiniquim foram identificados em diferentes situações históricas, até seu reconhecimento legal a partir de 1975.

Na outra parte do texto, recuperamos a visão indígena a respeito de sua vida – o sistema de índio – e as atitudes de adscrição que identificavam os caboclos Tupiniquim ante os regionais. Como a vida tradicional dos Tupiniquim foi alterada nos anos 60 pela implantação de um modelo de agroindústria voltado

para a produção de celulose, limitamos os dados deste artigo a meados deste século.

Tupiniquins, Índios Mansos e Civilizados e Caboclos Tupiniquim: identificações do contato interétnico

No século XVI, os Tupiniquim ocupavam uma faixa de terra situada entre Camamú e o rio São Mateus (ou Cricaré), alcançando a Província do Espírito Santo (Métraux, 1948; Souza, 1938; Cardim, 1980). Outros grupos Tupiniquim também eram encontrados ao sul do Rio de Janeiro, entre Angra dos Reis e Cananéia.

Os índios **Margaiá**, assinalados por Jean de Léry como habitantes das proximidades do rio Doce, devem ser considerados como *um dos muitos grupos Tupiniquins*, segundo Plínio Ayrosa e Estevão Pinto (Ayrosa, *apud* Léry, 1961; Pinto *apud* Reis, 1979). Outros viajantes e historiadores afirmaram que os Tupiniquim estavam estabelecidos no litoral da Capitania do Espírito Santo nos primórdios da colonização (Penna, 1878; Souza, 1861).

Ainda no séc. XVI, após massacrar os Tupiniquim de Ilhéus, o Governador Mem de Sá atacou os *gentios* do Espírito Santo (Souza, 1938; Hemming, 1978). Os contatos desses índios com os colonizadores foram marcados por inúmeros confrontos, que só ficaram “sob controle” com a presença dos Jesuítas e a instalação de aldeamentos indígenas. No quadro da política indigenista colonial, os Tupiniquim serão reconhecidos como *índios livres, aldeados e aliados* (Perrone-Moisés, 1992), categorias uniformizadoras resultantes da catequese jesuítica.

Os Tupiniquim se concentravam na região do rio Piraquê-Açú, onde em 1556 foi fundada pelo jesuíta Afonso Brás a Aldeia Nova (Marques, 1878; Saint-Adolphe, 1845). Um surto de vario-

la e a criação do Aldeamento dos Reis Magos, ao sul da Aldeia Nova, em 1580, explicam a decadência desta última, acelerada pelos ataques de formigas, que destruíam as plantações dos índios (Rocha, 1980), fenômeno mencionado por diversos autores até o séc. XIX. Os Jesuítas e os grupos indígenas passaram a se concentrar em Reis Magos, que logo se tornou um aldeamento populoso onde os índios eram quase todos *Tupinanquins* (Leite, 1945, p.160;178). O aldeamento dos Reis Magos dará origem à Vila de Nova Almeida, e a Aldeia Nova à Vila de Santa Cruz.

São escassas as informações sobre esses índios nos séculos XVII e XVIII, pois ainda não foram realizadas pesquisas em fontes primárias que abordariam a vida dos índios do litoral norte do Espírito Santo durante o Período Colonial.

No início do séc. XIX, alguns viajantes, em suas memórias, assinalaram as tentativas de militarização da Capitania do Espírito Santo, cujo objetivo, entre outros, era conter as sucessivas reações dos índios *selvagens* à colonização da região do rio Doce. A militarização garantiria a expansão e exploração territorial sob controle absoluto dos portugueses. Dois fatos aqui influenciaram a vida indígena: a construção de postos militares nas áreas onde viviam os índios ou mesmo a centralização de várias famílias num local, constituindo uma aldeia, transformada em *destacamento militar*, e a *conversão* dos índios em *soldados* e *autoridades* (Saint-Hilaire, 1936,1974; Cunha, 1984). Isso ocorreu no vale do rio Piraquê-Açú, na região ao norte de Santa Cruz, onde índios que moravam dispersos nas margens do rio foram reunidos na aldeia de Destacamento ou “Piriquiassu”, por ordem do Capitão-mór da Província. Mudavam as formas do contato, mas os índios continuavam sendo compreendidos genericamente como *hostis* ou *mansos e civilizados* (domesticados).

Em 1815, o Príncipe Maximiliano de Wied Neuwied encontrou a região litoral entre o norte do Espírito Santo e o sul da Bahia habitada quase que exclusivamente por *famílias esparsas de índios* (Neuwied, 1940, p.151). Ao sul do rio

Doce, nas proximidades do Quartel do Riacho, eram vistas pelos viajantes habitações isoladas de índios, assim como no Campo do Riacho havia uma povoação indígena (D’Alincourt, 1961; Oliveira, 1975). Ainda nessa região, entre o rio Doce e a Vila de Nova Almeida, o Presidente da Província, Francisco Correa (1871), reconhecia a presença de *índios civilizados* espalhados em pequenos povoados (Museu do Índio/SARQ, microfilme MPB 94, fotograma 574). Nova Almeida era a grande aldeia desses *índios civilizados* no litoral norte do Espírito Santo, no séc. XIX, pois Santa Cruz permanecera estagnada, com sua pequena população de *índios cristãos*. Em meados do século (1860), o próprio Imperador D. Pedro II, visitando a região, manteve contato com uma índia Tupiniquim em Nova Almeida, e com outros índios de Santa Cruz e da foz do rio Sahy, não-identificados no seu diário de viagem (Rocha, 1980).

As anotações de viajantes e escritores são escassas a respeito da vida dos índios do litoral norte da Província do Espírito Santo, estando limitadas a esboços de suas práticas econômicas de subsistência. O Príncipe Maximiliano de Wied Neuwied, em 1815, e Aires de Casal, em sua *Corografia Brasílica*, de 1817, falam das atividades agrícolas das aldeias – plantio de milho e mandioca, exportação de cerâmicas e madeiras, pesca no rio e no mar, e a exploração do grande manguezal do rio Piraquê-Açú, para a obtenção de moluscos (Neuwied, 1940; Casal, 1943). O Príncipe Maximiliano também observou famílias indígenas coletando ovos de tartarugas marinhas em Comboios. O botânico Auguste Saint-Hilaire, em 1818, destacou a utilização que os índios da aldeia de Piraquê-Açú faziam do manguezal, desenvolvendo inúmeras técnicas de pesca e coleta de caranguejos e ostras, produzindo cal a partir das conchas desse molusco. Esse viajante também fez observações sobre os aspectos físico-materiais das casas, móveis, utensílios e vestuário dessa aldeia.

A exceção entre os viajantes é o relato do pintor Auguste François Biard (1862;1945), que retratou o modo de vida dos *índios civilizados* nas matas de Santa Cruz em meados do séc.

XIX. Biard navegou no rio Piraquê-Açú, dos manguezais litorâneos até suas cabeceiras. Sua descrição do painel humano da ocupação da região que conheceu estava dividida entre os poucos patrões ou fazendeiros que exploravam madeira para exportação, derrubando as matas e utilizando o trabalho dos índios, e a presença de famílias indígenas dispersas pela floresta, também comercializando madeira e mantendo roçados de subsistência, principalmente de mandioca.

O pintor acompanhou os índios em suas caçadas, conheceu plantações e sítios indígenas abandonados. Os índios que viviam agregados ao fazendeiro italiano Pedro Tabachi (Busatto, 1988) – então não-identificado por Biard, trabalhavam na lavoura, coleta de alimentos, transporte, comércio e pecuária, além de produzirem inúmeros utensílios de uso cotidiano, como gamelas, responsabilizando-se também pela *culinária* doméstica.

Da mesma forma vivia a população indígena da Vila de Santa Cruz. Biard teve a oportunidade de conhecer vários aspectos da cultura indígena, da produção de alimentos ao comportamento de parentes num velório de índios. Ele próprio estimulou o vício da cachaça entre os índios, bebida oferecida pelo pintor como barganha para favorecer a elaboração de retratos desenhados (Biard, 1862).

Biard também fez esboços de desenhos com cenas da vida cotidiana dos índios e, entre esses, existia um que mostrava os participantes da festa de São Benedito, organizada de forma similar à que ainda hoje ocorre nas Terras Indígenas Tupiniquim. O francês deslocou-se até a povoação de Destacamento para acompanhar a festa, visitou e conviveu com os índios em suas casas e, mesmo agindo preconceituosamente, relatou com alguns detalhes as práticas e o vestuário do ritual (Biard, 1945, p.100-102).

No livro, o pintor assinalou a presença de fazendeiros estrangeiros dando início à exploração madeireira da região. Apesar do preconceito, Biard soube detalhar em vários momentos o cotidiano dos índios dispersos pela flores-

ta, em pequenos núcleos familiares. No conjunto, seu relato será premonitório da realidade que os agentes do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) irão encontrar na região, no início do século XX.

Logo após sua criação, em 1910, o SPI transformou a região norte do Espírito Santo num de seus pólos de atuação. Alguns postos de atração foram criados para a pacificação dos índios Botocudo, evitando-se a paralisação da construção das estradas de ferro Bahia-Minas e Vitória-Minas (Paraíso, 1992; Lima, 1992b).

A ação do SPI nessa fase de instalação variava segundo a disponibilidade orçamentária da União e os interesses econômicos que moviam a expansão da fronteira agrícola naquele momento. O órgão se fazia presente no norte capixaba, enquanto deixava de dar assistência aos grupos indígenas do Nordeste que estavam em regiões de antiga colonização, distantes de novas fronteiras econômicas (Lima, 1992a).

Quando a Inspetoria do Espírito Santo iniciou seus trabalhos, o Engenheiro-Inspetor Antonio Estigarríbia conheceu vários agrupamentos de *índios civilizados*, localizados *nas margens das lagoas do baixo rio Doce e no litoral próximo*. Estigarríbia apresentou um relatório à Diretoria do SPI em 1912, afirmando que na região existia “grande número de índios mais ou menos civilizados, há muitas dezenas de anos por ali estabelecidos, e cujo estado de civilização é idêntico, ou pouco diferente, ao do comum dos nossos patrícios roceiros, propriamente trabalhadores nacionais.(...). Não são da origem Aimoré e sim Tupi, dado alguns termos que ainda conservam da língua primitiva, que mesmo entre eles já caiu em desuso. O seu número eleva-se a algumas centenas, já tendo perdido a organização da tribo e o conhecimento de chefes os próprios caciques. Vivem da lavoura e tiragem de madeira.” (Estigarríbia, 1934, p.35-36).

Em outro relatório encaminhado ao Diretor do SPI em 1919, Estigarríbia referiu-se à presença de remanescentes indígenas no litoral norte do Espírito Santo, sugerindo que fossem

transferidos e localizados junto aos Botocudo, no Posto Indígena Pancas, “onde teriam o auxílio que se dá aos colonos em geral” (SRAV/Museu do Índio, microfilme 190, fotograma 269). A *proteção aos índios civilizados* oscilava então entre a omissão e o estímulo à formação de *trabalhadores nacionais*.

No relatório apresentado à Diretoria do SPI em 1924, o então inspetor no Espírito Santo, Samuel Lobo, voltaria a mencionar a existência de “um grande contingente de silvícolas em estado de semi-selvageria e de índios completamente civilizados que vivem ao abandono” (SRAV/Museu do Índio, microfilme 190, fotograma 566). Lobo também afirmaria que “entre os índios, encontravam-se ‘silvícolas’ Tupiniquim” (*idem*). Na ocasião, o inspetor tivera contato apenas com os índios que habitavam a zona de ação do SPI, na região do rio Doce, desconhecendo assim aldeias ou outras localidades indígenas, além do povoamento disperso, interior às matas de Santa Cruz. Nas décadas seguintes, o SPI nada fez por esses Tupiniquim.

Na década de 40, encontravam-se os Tupiniquim distribuídos por diversas aldeias e localidades. No mapa do Município de Santa Cruz, organizado em observância ao Decreto-Lei Nacional Nº 311, de 02/03/38, estão assinalados alguns locais que os índios identificam como aldeias extintas: Amarelo, Olho D’ Água, Cantagalo, além da atual Pau Brasil. Vivendo dispersos pelas matas, não-agrupados, dificilmente aldeias e locais lembrados pelos índios seriam identificados nos mapas oficiais.

Em 1947, o Gal. Rondon, então na presidência do Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), respondeu a uma carta do Pe. Renato Galvão, que dava assistência aos indígenas do sul da Bahia, inclusive a outros Tupiniquim aí localizados (Rosalba, 1976). Na ocasião, Rondon afirmou que o SPI não encontrou “apoio bastante para estender aos índios pacíficos os cuidados e a proteção a eles prometida mesmo quando vivam em promiscuidade espontânea ou forçada com os civilizados” (SRAV/Museu do Índio, microfilme 359).

Rondon sintetizava assim a omissão do SPI na assistência e proteção aos *índios civilizados* da Bahia e do Espírito Santo, durante quatro décadas. Ainda nessa carta, Rondon identificou os *índios civilizados* como *caboclos*, da mesma forma que a população regional o fazia.

Em 1951, o pesquisador Guilherme Santos Neves, ao presenciar a primeira concentração de Bandas de Congos do Espírito Santo, em Vitória, notou que os figurantes de um dos grupos participantes tinham feições indígenas. Eram os componentes da Banda de Congos de Caieiras Velhas. Neves acreditava que eram descendentes dos índios que constituíram a antiga Banda de Congos de Santa Cruz no séc. XIX (Neves, 1980). Em artigos editados em 1958 e 1980, o pesquisador publicou fotos dos índios e da Banda de Congo de Caieiras Velhas (Neves, 1958;1980).

Já em 1954, ao estudar os diferentes ecossistemas do Espírito Santo, o biólogo Augusto Ruschi se defrontou, em Caieiras Velhas, na margem esquerda do rio Piraquê-Açú, com “um grupo de 80 índios Tupi-Guarani, que viviam numa área de 30.000 hectares de florestas virgens, com cerca de 10 hectares de aberturas” (Ruschi, 1954, p.1). Ruschi tinha uma interpretação *singular* para a origem daqueles índios, que seriam uma “*mescla de Tupis e Guaranis*”, e ainda se expressavam na língua indígena – isso na década de 50. O biólogo fez uma detalhada descrição da economia indígena, destacando as atividades agrícolas, caça, pesca e coleta de frutos. Mencionou ainda o artesanato próprio aos índios – o fabrico do arco e flecha – assim como o contato comercial que mantinham com a população de Santa Cruz.

Ruschi preocupou-se em descrever os traços físicos dos índios, atividade característica da formação antropológica acadêmica de sua época de estudos. Fez também observações sobre a divisão social do trabalho, por meio das atividades femininas, notando que, apesar do *perfeito equilíbrio* da vida nessa floresta, crescia a apreensão dos índios diante do “avanço da devastação florestal para a instalação de pas-

tagens para o desenvolvimento da pecuária” (*idem*, p. 2).

Em 1955, o sociólogo Renato Pacheco fez uma observação sobre a existência de índios no Município de Aracruz, mas suas anotações foram ignoradas. Pacheco constatou que havia “povoados cujos habitantes são os índios vestidos, os índios de calças compridas. Estão parcialmente aculturados e cuja catequese se deveu aos jesuítas do período colonial” (Pacheco *apud* Martins, 1986: 13).

A vida dos *caboclos* Tupiniquins

Para os informantes Tupiniquim, Caieiras Velhas possuía mais de 300 anos de existência, e Pau Brasil e Comboios existiam desde o séc. XIX. Os índios foram enfáticos ao afirmar ao antropólogo que possuíam *Sesmaria de Terra*, vinculando a existência da comunidade indígena a esse documento legal, que teria sido ratificado por D. Pedro II no séc. XIX.

Foi em 1610 que o Superior Jesuíta da aldeia dos Reis Magos, Pe. João Martins, conseguiu para os índios uma Sesmaria de *seis léguas em quadra* (Leite, 1945, p.159), cuja medição só ocorreu em 1760, quando, por meio do “Termo de Concerto e Composição”, os índios de Nova Almeida e os moradores da Freguesia da Serra estabeleceram os limites dos domínios dos quais mantinham posse, transformados, por “Sentença”, em medição e demarcação amigável (Processo FUNAI n.º 1632/93, fls. 26-30). Abaixo da Sentença do Ministro que estabeleceu o acordo territorial estava mencionado que “não existia foreiro algum dentro das terras medidas e demarcadas”. Essa Sentença diminuía os limites da Sesmaria, sendo confirmada por Alvará ainda em 1760 (Guimarães, 1982). Quando viajou pelo Espírito Santo, Saint-Hilaire detinha a informação de que os índios de Nova Almeida possuíam um território inalienável, doado pelo governo português, e que se estendia até Comboios, ao norte (Saint-Hilaire, 1974).

A polêmica relativa à ratificação da doação da Sesmaria aos índios pelo Imperador D.

Pedro II, quando de sua passagem por Nova Almeida e Santa Cruz, em 1860, não impede a constatação de que **atos legais como a Doação da Sesmaria, sua medição e demarcação reforçavam o reconhecimento histórico da ocupação pelos índios de uma dada região**. Recuperados pelas histórias de vida dos Tupiniquim, os locais e o modo de vida dos índios que aí habitavam foram reconstituídos por meio dos depoimentos de 32 tupiniquins, a maioria com mais de 60 anos. A uniformidade encontrada, onde os matizes deviam-se às características do meio ambiente desta ou daquela localidade – como as diferenças de atividades nos mangues do rio Piraquê-Açú para a vegetação de restinga de Comboios –, demonstrou a efetiva antigüidade da ocupação indígena na região e a *tradicionalidade* daquela posse territorial pelos Tupiniquim.

Pelos depoimentos indígenas, foram nominadas e reconhecidas 21 localidades, como aldeias constituídas por 5 ou 6 casas vizinhas, lugares com poucas casas e ocupação esparsa – a grande maioria – locais onde havia se instalado apenas uma família. Foram reconhecidas pelos índios as seguintes localidades: **Caieiras Velhas, Irajá, Pau Brasil, Comboios, Amarelo, Olho D’Água, Guaxindiba, Lancha (porto), Cantagalo, Araribá, Braço Morto, Areal, Sauê ou Tombador, Gimuhúna (sertão e litoral do), Macaco, Piranema, Potiri, Sahy Pequeno, Batinga, Santa Joana e Córrego do Morcego**.

Toda a região era de mata virgem antes da exploração madeireira, e a comunicação entre as localidades se fazia por trilhas no meio da floresta. Entretanto, em sua maior parte, as famílias Tupiniquim eram encontradas dispersas pela mata, plantando nos trechos de capoeira, com a eventual agregação de parentes e afins, estendendo o grupo doméstico por uma dada região. A forma como as famílias ocupavam o espaço e as trocas comerciais tornavam duas localidades uma área só, a distância entre os núcleos reduzia-se, fortalecendo os laços comunitários, que se manifestavam nos rituais religiosos ou na realização de algumas

formas de cooperação para a plantação (mutirão, adjutório). Eram grupos familiares voltados para a produção direta, formando uma unidade social. O conhecimento e o domínio de um território funcionavam como fatores de identificação e troca entre as famílias indígenas. Assim, a base física comum, inalienável, dava sentido à relação entre os grupos domésticos. Essa era a vida tradicional desses índios, a base da reprodução de seus usos e costumes.

As aldeias tinham a disposição de uma rua ou duas, e em Caieiras Velhas havia um pátio largo, onde uma pequena capela secular fechava a área. As casas eram de pau-a-pique e sapê, cercadas pelo mato ou capoeira, utilizados na medida da necessidade. Com frequência os Tupiniquim mudavam de casa e roçado, seja pela realização de um casamento, seja pela busca de melhores condições de sobrevivência.

As casas e os roçados podiam ser feitos em qualquer lugar, só não se podia medir, dizer “aquilo é meu”. Havia regras de acesso à terra, não se permitia cercá-la ou detê-la exclusivamente. Todavia, com os casamentos preferenciais e sucessões, os grupos familiares acabam identificados aos roçados, como acontecia nas aldeias de Cantagalo e Araribá.

Nessa região de colonização antiga, havia a posse comunal das terras das aldeias, e os cultivos em extensões podiam “ser utilizados à vontade por cada grupo familiar, sem exigência de áreas contíguas ou de ter o conjunto de suas atividades produtivas confinadas numa parcela determinada” (Almeida, 1988, p.44). Existiam também os *domínios de caráter comunal* – matas, rios, fontes etc. – que permitiam a reprodução das famílias Tupiniquim. Em suma, o sistema de posse comunal de terras e outros domínios, aliado à apropriação doméstica e individual do produto do trabalho, sempre permitiu a sobrevivência dos Tupiniquim. Próximos da tradição camponesa, os Tupiniquim, então, podiam ser compreendidos como um *campesinato indígena* (Oliveira Filho, 1979), instalado em áreas de colonização antiga, longe das fronteiras econômicas, mantendo poucas

relações com o mercado regional.

A partir dos anos 40, quando a Cia. Ferro e Aço de Vitória (COFAVI) começou a devastar as matas para produzir carvão vegetal, os índios chegaram a trabalhar para a empresa, tirando a madeira e fazendo carvão. Aproveitando os novos espaços, fizeram cultivos no capoeirão resultante da derrubada. Plantavam mandioca, feijão, milho e cana, processando a mandioca com bolinete e prensa de *tipiti* no *quitungo*, casa de farinha artesanal e familiar. Como nas matas da região houvesse caça à vontade, com *mundéus* – armadilhas de caça – os Tupiniquim capturavam mamíferos de grande porte e inúmeras aves.

Na economia doméstica das localidades próximas ao rio Piraquê-Açú a pesca e a coleta nos manguezais tinham um papel relevante. Pescavam de linha ou usavam inúmeras armadilhas produzidas artesanalmente, como o *quitambu* (cercado de espinho) e o *jequiá*. Pegavam também caranguejos, mariscos e muitas ostras. Da casca da ostra mantinham um secular processo de fabricação da cal, comercializada em Santa Cruz junto com mariscos, farinha, lenha e artesanato, constituído por colheres de pau, gamelas, esteiras, remos e peneiras, além de cestos, *samburás* e balaios, produzidos com o cipó *imbé*. Independente do comércio em Santa Cruz, tinham um sistema de produção econômica em que um caçava, outro pescava e outro ainda fazia farinha, trocando os produtos entre si, numa divisão de trabalho informal. Era o *sistema de índio*, noção que os Tupiniquim utilizam para divulgar e normatizar as práticas indígenas.

Os Tupiniquim mais antigos não se recordam de ter conhecido regras matrimoniais ou qualquer outra norma de parentesco diferente das de hoje. Dos ancestrais, os índios herdaram o receio em utilizar a *língua indígena*, totalmente perdida em reminiscências esparsas. Os avós dos atuais Tupiniquim *conheciam a língua*, mas tinham deixado de empregá-la porque eram ameaçados, deixando então de ensiná-la aos mais jovens, desde o início do século. Os índios mais velhos ainda se referem ao *língua*, ín-

dio que tinha o papel de tradutor, falava bem o português e a língua indígena, recebendo as visitas e conversando com os índios das matas que vinham para Caieiras Velhas ou Pau Brasil participar da **Dança do Tambor** ou **Banda de Congo** nas festas religiosas.

Os dias de festa eram os dias de São Benedito, Santa Catarina, São Sebastião e N. Sr^a. da Conceição. A festa durava de dois a três dias: os índios tiravam o mastro da mata, e o Capitão do Tambor, todo ornamentado, usando bastão e cocar, comandava a Banda, saindo a convocar os índios para a dança, de casa em casa. Na ocasião, as índias preparavam uma bebida fermentada, a *coaba*, feita com aipim fermentado, enquanto os índios empregavam como instrumentos de percussão a *cassaca* (espécie de reco-reco antropomorfo) e o *tambor*, feito de madeira oca, recoberto de couro.

Esses rituais sempre ocorriam em Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboios, havendo sempre intercâmbio entre as duas primeiras, quando os índios atravessavam as matas atrás das festividades. Para alguns informantes, o Capitão do Tambor detinha prestígio e era também reconhecido como curandeiro pelos demais índios. Os velhos Tupiniquim se declaravam católicos, pois as igrejas protestantes só se instalaram na região em meados deste século.

Naquela época, os Tupiniquim não se preocupavam em documentar as suas posses, embora alguns informantes afirmem que o índio Luís Elesbão possuía um documento (?) sobre aquelas terras, perdido após sua morte. Dizia-se na região que as terras eram do Governo, outros achavam que eram devolutas, mas achavam difícil ter a posse, pois não sabiam como agir. Desde que a COFAVI começou a devastar matas na região, a partir dos anos 40, os índios passaram a conviver com alguns posseiros, sem conflitos. Para desmatar, os representantes da COFAVI diziam que a terra era do Estado, e logo transformaram algumas matas em pastos, na região da aldeia de Pau Brasil.

Em Comboios, os Tupiniquim associam a história indígena do local ao ato heróico do

caboclo Bernardo. Bernardo José dos Santos, pescador em Comboios no séc. XIX, é tido como o ancestral que garantiu a presença indígena naquelas terras.

Em setembro de 1887, o navio-escola "Imperial Marinheiro" encalhou e começou a afundar no pontal do rio Doce, fronteiro a Comboios. Numa atitude arrojada, o *caboclo Bernardo* destacou-se em algumas manobras, arriscando a vida para salvar os tripulantes do navio. Diante do feito, a Marinha Brasileira trouxe-o para o Rio de Janeiro, onde lhe foram prestadas significativas manifestações de reconhecimento, tendo então a Princesa Isabel lhe conferido uma medalha de 1^a classe pelos serviços prestados à nação (Falcão, 1938).

Todavia, do encontro de Bernardo com a Princesa Isabel os Tupiniquim têm outra versão. Contam que o *caboclo* não quis nenhum benefício, nenhuma honraria, apenas que a Princesa destinasse as terras de Comboios permanentemente para todos os *caboclos*. E assim teria sido feito. Por isso os índios estão em Comboios há muitos anos. Só que o terreno *nunca teve documento*. Sinais dos ancestrais indígenas não faltavam, pois encontravam cerâmica (*bilha*), com facilidade, na praia.

O tronco velho Tupiniquim

Uma análise apressada da história dos Tupiniquim poderia supor que a identificação ou ressurgência étnica desses índios ocorreu recentemente, a partir das lutas pela sobrevivência desenvolvidas na década de 70. Embora possam ser associados às questões de descontinuidade cultural que caracterizam os povos indígenas do Nordeste (Oliveira Filho, 1993), os núcleos Tupiniquim sempre valorizaram sua tradição cultural (Ruschi, 1954), sem precisar enfatizar qualquer distintividade social. A ênfase na identificação como *caboclos*, ao longo do séc. XX, correspondia ao relativo isolamento e uma realidade de poucos conflitos. Todavia, *sempre souberam-se caboclos Tupiniquim*, construindo com coerência uma visão *particular* de sua vida.

Para os índios, ser Tupiniquim significava “ser do lugar”, ter “raiz no lugar”, ser reconhecido como “filho do tronco velho”, que nasceu em qualquer localidade Tupiniquim, naquela região. Tal como ocorre com os índios Xacriabá de Minas Gerais, onde pertencer ao grupo significa, antes de mais nada, pertencer à terra indígena (Santos, 1994:22). Barreto Filho, ao estudar os Tapeba do Ceará, assinala os termos “tronco velho” e “raiz de pau” como modalidades regionais de expressão no Nordeste do Brasil, todas metáforas voltadas para expressar “uma certa concepção do tempo e da organização social” (Barreto Filho, 1994:19).

O principal atributo que definia o pertencimento ao grupo indígena (Barth, 1969) era o vínculo com a terra, era ter uma história, ter sido criado em comum e deter a memória da comunidade, de forma que a história individual se confundisse com a do grupo. Na valorização da ancestralidade, ser “filho do tronco velho” é um vínculo que revela o “sangue indígena”, fator importante na identificação étnica feita pelos índios.

Os Tupiniquim empregam muito a categoria “índio legítimo” para classificar seus pares, porque algumas famílias se constituíram a partir de casamentos com regionais. Alguns fatores eram utilizados para distinguir os índios em “puros” ou “misturados”. Um índio, cujos pais fossem índios nascidos e criados em Caieiras Velhas, por exemplo, identificaria-se como “índio puro”, mas para a maioria dos Tupiniquim esses seriam os índios “selvagens”, os “bugres” do passado. No séc. XX, os índios são “mansos”, uma parcela é miscigenada e alguns chegam a dizer que “é tudo caboclo”, tendo como referência e antagonista o índio *selvagem*. Por isso mesmo as diferenciações internas a esse respeito eram mínimas, sendo respeitado o casamento interétnico, e as crianças que nasciam dessa união eram consideradas Tupiniquim. Entretanto, lembramos que, na política indigenista oficial, a ênfase no incentivo à mestiçagem acabava ligado à espoliação da terra indígena (Cunha, 1983).

Ser “do lugar” significa ser um índio que detém maiores informações sobre as tradições

– os costumes, as crenças tradicionais aí reproduzidas. Só um índio, filho de pais índios, conseguirá legitimidade para conduzir os rituais do grupo – como ser escolhido para Capitão do Tambor.

Apenas esse Capitão tinha ascendência sobre as famílias de uma aldeia, responsabilizando-se pela reprodução das tradições culturais entre os índios. Podemos considerar as danças do tambor como principais responsáveis pelo intercâmbio e integração simbólica dos Tupiniquim, ou ainda a cultura “residual” que deu suporte à ressurgência indígena. A Banda de Congo possibilitou aos Tupiniquim estabelecer a distintividade cultural que os identificava ante a população regional, não como índios *selvagens*, uma representação cultural muito difundida, mas sim como “caboclos” Tupiniquim. A continuidade cultural, promovida pela Banda de Congos, representou a *autenticidade Tupiniquim*, a manutenção da tradição, dos valores indígenas, motivo do orgulho partilhado pelos “caboclos”. Somente o caboclo Bernardo, em Comboios, teria semelhante importância, podendo ser associado a um herói-fundador, ganhando ares de mito, pois possibilitou a instauração da *diferença*, ou seja, justificou a posse indígena de um determinado território.

Os indígenas lembraram, nos depoimentos, da *repressão* que sofreram alguns dos antigos Tupiniquim que evitavam falar a *língua (Tupi)* para não serem massacrados; em diferentes contextos desfavoráveis, os índios enfatizavam a identidade de “caboclos”, evitando ser identificados como índios (e, por extensão, selvagens) que eram considerados pessoas “inferiores” pelos regionais. Todavia, enfatizar a miscigenação não diminuía o preconceito, como ocorria entre os índios do Nordeste (Reesink, 1983). Lembramos que, na acepção popular, “caboclos” são os descendentes de índios confundidos com a população rural.

Existem outras similaridades entre os Tupiniquim e os índios do Nordeste. Tanto quanto estes, os Tupiniquim têm várias histórias retidas na memória da comunidade, relativas ao contato com o Imperador D. Pedro II no séc.

XIX. Ainda, as narrativas que mais se aproximam, entre os diferentes grupos, são aquelas referentes às doações Régias (Dantas *et alli*, 1992), que nem sempre foram passíveis de confirmação. Tal como os índios camponeses do Nordeste, os *caboclos* Tupiniquim sempre enfrentaram forte preconceito regional.

Daí a importância das festas religiosas, com as Bandas de Congos de Caieiras Velhas e Pau Brasil, que atualizavam os valores fundamentais dos Tupiniquim, contribuindo para dar suporte à organização social desses índios.

¹ Doutorando em Antropologia Social do Museu Nacional/UFRJ e Pesquisador – licenciado do Museu do Índio.

Referências Bibliográficas

- ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. *Posse comunal e conflito – terras de preto, terras de santo e terras de índio*. Humanidade. Brasília: UnB, v.4, n.15, 1988.
- BARRETO FILHO, Henyo Trindade. *Tapebas, tapebanos e pernas-de-pau de Caucaia, Ceará: da etnogênese como processo social e luta simbólica*. Brasília: UnB, 1994.
- BARTH, Fredrik. *Ethnic groups and boundaries*. Introduction. In: BARTH, F., (ed). London: George Allen & Unwin; Oslo: Universitets Forlaget, 1969.
- BIARD, Auguste François. *Deux années au Brésil*. Paris: Librairie de L. Hachette, 1862.
- _____. *Dois anos no Brasil*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1945.
- BUSATTO, Luiz. *A imigração italiana no Espírito Santo*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, Vitória, n. 38, p. 11-42, 1988.
- CARDIM, Fernão. *Tratados da terra e gente do Brasil*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: EDUSP, 1980.
- CASAL, Aires de. *Corografia Brasílica*. São Paulo: Cultura, 1943. 2 v.
- CUNHA, Francisco Manoel da. *Informação sobre a Capitania do Espírito Santo em 1811*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo. Vitória, n. 35, p. 95-102, 1984.
- CUNHA, Maria Manuela Carneiro da. “Parecer sobre os critérios de identidade étnica”. In: COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO (ed.). *O índio e a cidadania*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- D’ALINCOURT, Luiz. *Documentos sobre o rio Doce*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo. Vitória, n. 21, p. 100-125, 1961.
- DANTAS, Beatriz G.; SAMPAIO, José Augusto L., & CARVALHO, Maria do Rosário G. de. “Os povos indígenas no Nordeste brasileiro: um esboço histórico”. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (ed.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- ESTIGARRÍBIA, Antonio. *Trecho de um relatório apresentado pelo inspetor à Diretoria do Serviço de Proteção aos Índios, no ano de 1912, relativamente aos índios do rio Doce*.

- Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, Vitória, n. 7, p. 20-52, 1934.
- FALCÃO, Clodoaldo. *O caboclo Bernardo e o naufrágio do Imperial Marinheiro, em 1887*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo, Vitória, n. 11, p. 121-154, jul. 1938.
- GUIMARÃES, Ewerton M. "Sobre a situação de bens imóveis pertencentes ao patrimônio indígena no Estado do Espírito Santo". In: SANTOS, Sílvio Coelho (org.). *O índio perante o direito*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1982.
- HEMMING, John. *Red gold*. London: MacMillan, 1978.
- LEITE, Serafim. *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1945, v. 6.
- LÉRY, Jean de. *Viagem à terra do Brasil*. Rio de Janeiro: Bibliex, 1961.
- LIMA, Antônio Carlos de Souza. "O governo dos índios sob a gestão do SPI". In: CUNHA, Manuela Carneiro da (ed.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992a.
- _____. *Um cerco de paz: poder tutelar e indianidade no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ/Museu Nacional/PPGAS, 1992b, 2 v. Tese de Doutorado.
- MARQUES, Cezar Augusto. *Diccionario Histórico, Geographico e Estatístico da Província do Espírito Santo*. Rio de Janeiro: Nacional, 1878.
- MARTINS, Maria Terezinha B. M. *Tupinikin: os fabricantes de farinha do Pau Brasil*. Juiz de Fora: UFJF, 1986, ms. Trabalho de conclusão do bacharelado em Ciências Sociais (Antropologia).
- MÉTRAUX, Alfred. "The Tupinambá". In: STEWARD, Julian H. (ed.). *Handbook of South American Indians*. Washington: Smithsonian Institution, 1948, v. 3
- NEUWIED, Maximiliano de Wied. *Viagem ao Brasil*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1940.
- NEVES, Guilherme Santos. *A Casaca: instrumento musical indígena*. Revista do Instituto Histórico e Geográfico do Espírito Santo. Vitória, n. 18, p. 103-111, 1958.
- _____. *Bandas de Congos*. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1980 (Cadernos de Folclore, 30).
- OLIVEIRA, José Teixeira de. *História do Estado do Espírito Santo*. Vitória: Fundação Cultural do Espírito Santo, 1975.
- OLIVEIRA FILHO, João Pacheco de. *A fronteira e a viabilidade do campesinato indígena*. Rio de Janeiro: PPGAS, 1979, ms.
- _____. "A viagem da volta: reelaboração cultural e horizonte político dos povos indígenas no Nordeste". In: PETI. *Atlas das terras indígenas do Nordeste*. Rio de Janeiro: PETI/Museu Nacional/UFRJ, 1993.
- PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. "Os Botocudos e sua trajetória histórica". In: CUNHA, Manuela Carneiro da (ed.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PENNA, Misael Ferreira. *História da Província do Espírito Santo*. Rio de Janeiro, 1978.
- PERRONE-MOISÉS, Beatriz. "Índios livres e índios escravos: princípios da legislação indigenista do período colonial (séculos XVI a XVIII)". In: CUNHA, Manuela Carneiro da (ed.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PORTO ALEGRE, Maria Sylvia. *Cultura e História: sobre o desaparecimento dos povos indígenas*. Revista de Ciências Sociais. Fortaleza, vol. 23/24, n.º 1-2:213-225, 1992/1993.
- REESINK, Edwin. *Índio ou caboclo: notas sobre a identidade étnica dos índios no Nordeste*. Universitas, Salvador, n. 32, p. 121-137, jan./abr. 1983.

- REIS, Paulo Pereira dos. *O indígena do vale do Paraíba*. São Paulo: Governo do Estado, 1979.
- ROCHA, Levy. *Viagem de D. Pedro II ao Espírito Santo*. Rio de Janeiro: Revista Continente. Brasília: INL, 1980.
- ROSALBA, Lélia M. F. G. *O posto indígena de Mirandela*. Boletim do Museu do Índio: Documentação. Rio de Janeiro, n. 1, 1976.
- RUSCHI, Augusto. *Grupos antropológicos indígenas do Estado do Espírito Santo*. Boletim do Museu de Biologia - Prof. Mello Leitão: Proteção à Natureza, Santa Teresa (ES), n. 18, 16 jan. 1954.
- SAINT-ADOLPHE, J. C. R. Milliet de. *Diccionario geographico, historico e descriptivo do Imperio do Brazil*. Paris: J. P. Aillard, 1845.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Segunda viagem ao interior do Brasil: Espírito Santo*. São Paulo: Cia. Ed. Nacional, 1936.
- . *Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce*. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974.
- SANTOS, Ana Flávia Moreira. *Xakriabá: identidade e história*. Relatório de pesquisa. Brasília: Departamento de Antropologia/UnB, 1994.
- SOUSA, Gabriel Soares de. *Tratado descriptivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Cia. Editora Nacional, 1938.
- SOUZA, Pero Lopes de. *Diário de Pero Lopes 1530-1532*. Revista Trimensal do Instituto Histórico Geographico e Etnographico do Brasil. Rio de Janeiro, v. 24, 1861.





COMPOSTO E IMPRESSO NO SERVIÇO GRÁFICO
DIVISÃO DE EDITORAÇÃO
DEPARTAMENTO DE DOCUMENTAÇÃO
DIRETORIA DE ADMINISTRAÇÃO

