

V.20 N.2
2019

Linha Editorial

CAMPOS - Revista de Antropologia, publicação do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal do Paraná, tem o propósito de constituir um espaço permanente de interlocução com antropólogos e pesquisadores de áreas afins, no país e no exterior. O nome CAMPOS traduz o reconhecimento do valor singular da etnografia para a Antropologia, remetendo também à pluralidade de perspectivas teóricas e temáticas que caracteriza a disciplina e que se revela na produção do próprio PPGA-UFPR. A Revista CAMPOS publica artigos inéditos, ensaios bibliográficos, entrevistas, resenhas e outras contribuições - pequenos textos de natureza acadêmica, informativa etc. - que podem ser enviados em português, inglês, francês ou espanhol (para publicação na língua original).

Editora

Edilene Coffaci de Lima

Comissão Editorial (PPGA-UFPR)

Ciméa Barbato Bevilaqua
Edilene Coffaci de Lima
Eva Lenita Scheliga
João Frederico Rickli
Laércio Loiola Brochier
Laura Pérez Gil
Liliana Mendonça Porto
Lorenzo Macagno
Marcos Silva da Silveira
Maria Inês Smiljanic
Miguel Alfredo Carid Naveira
Paulo Renato Guérios
Ricardo Cid Fernandes
Sandra Stoll

Conselho Editorial

América Larraín, Universidad Nacional de Colombia, Colômbia

Aristóteles Barcelos Neto, University of East Anglia, Reino Unido

Birgit Meyer, Utrecht University, Holanda

Christiano Tambascia, UNICAMP, Brasil

Claudia Fonseca, UFRGS, Brasil

Eduardo Viveiros de Castro, MN/URJ, Brasil

Elena Calvo González, UFBA, Brasil

François Laplantine, Université Lumière - Lyon 2, França

José Guilherme Cantor Magnani, USP, Brasil

Lorena Córdoba, CONICET/ Universidad de Buenos Aires, Argentina e Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Bolívia

Manuela Carneiro da Cunha, (University of Chicago, EUA

Márcio Ferreira da Silva, USP, Brasil

Márcio Goldman, MN/UFRJ, Brasil

Martina Ahlert, UFMA, Brasil

Mariza G. S. Peirano, UnB, Brasil

Miriam P. Grossi, UFSC, Brasil

Peter Fry, UFRJ, Brasil

Philippe Erikson, Université de Paris Ouest-Nanterre, França

Rafael José Menezes Bastos, UFSC, Brasil

Roberto DaMatta, UFF/University of Notre Dame, Brasil/EUA

Roque de Barros Laraia, UnB, Brasil

Ruben G. Oliven, UFRGS, Brasil

ISSN 2317-6830

C Δ M

P O S

CAMPOS. Revista de Antropologia.

PPGA/ UFPR.

V.20 N.2 julho/dezembro 2019

*Publicada em maio 2020

Curitiba, PR, Brasil

ISSN 2317-6830

P. 001-222



Qualquer parte desta publicação pode ser reproduzida, desde que citada a fonte.

Disponível também em:
revistas.ufpr.br/campos

Publicação indexada em:

Directory of Open Access Journals
- DOAJ (www.doaj.org)
Clase - Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (<http://132.248.9.1:8991>)
Sumários de Revistas Brasileiras (www.sumarios.org)
Latindex (www.latindex.unam.mx)

Expediente

Secretaria de Redação

Edilene Coffaci de Lima

Revisão

Edilene Coffaci de Lima
Ciméa Barbato Bevilaqua
João Frederico Rickli
Paulo Renato Guérios
Programa de Apoio às Publicações
Científicas Periódicas

Preparação dos originais

Edilene Coffaci de Lima

Projeto gráfico

Martim Fernandes

Diagramação

Laura Pérez Gil

Redação

CAMPOS - Revista de Antropologia
Rua General Carneiro, 460 - 6º andar. CEP 80.060-150 Curitiba - Paraná - Brasil
Telefone: (41) 3360-5272
e-mail: revistacampos@gmail.com

Foto da capa

Planta parcial das glebas VI, VII, VIII, IX, XII e XV da Serra dos Dourados. Disponível em Fernandes, 1962 (Bulletin of the International Committee on Urgent Anthropological and Ethnological Research).

CAMPOS: Revista de Antropologia / Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia ; editores: Ciméa Barbato Bevilaqua [...et al.], n.1 (2001) - Curitiba : UFPR/PPGAS, 2001.

n.20 (2), 2019 Semestral
ISSN: 2317-6830

1. Antropologia Social - Periódicos. I. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. II. Bevilaqua, Ciméa Barbato.

CDD 20.ed. 306
CDU 1976 304

SUMÁRIO

CAMPOS V.20 N.2 jul.dez.2019

Dossiê - Povos Indígenas: Memória, Verdade, Justiça

- 9 **Apresentação: a ditadura continua para os índios**
Edilene Coffaci de Lima e Rafael Pacheco
- 26 **A contribuição da pesquisa sobre povos indígenas**
Manuela Carneiro da Cunha
- 37 **Agonia e extinção do Serviço de Proteção aos Índios no regime militar**
Rubens Valente
- 59 **Possibilidades de reparação e justiça para os Avá-Canoeiro do Araguaia a partir da memória e da verdade sobre o que não se quer lembrar**
Patrícia de Mendonça Rodrigues
- 82 **Os Suruí-Aikewara e a guerrilha do Araguaia: um caso de reparação pendente**
Iara Ferraz
- 91 **“Nossos pais, nossos avós, estavam com medo de contar a história”**
Tiapé Suruí
- 96 **“Meu avô foi o primeiro a encontrar os soldados na floresta”**
Murué Suruí
- 101 **Reflexões de luta e resistências**
Cristine Takuá
- 108 **Perspectivas tikhmũ'ũn_maxakali sobre a história da ditadura e os desafios da justiça de transição no “tempo dos golpes”**
Paula Berbert

- 123 **Justiça de Transição e os Xetá: sem anacronismos**
Edilene Coffaci de Lima e Gian Carlo Teixeira Leite
- 135 **Caso Avá-Guarani e a UHE Itaipu Binacional sob os olhares da Justiça de Transição**
Júlia C. Carvalho Navarra

Artigos

- 155 **Cavaleiros em Tempos de Glória: uma análise etnográfica da história do vaqueiro do Nordeste**
Renan Martins Pereira
- 175 **Fazer laudos: algumas questões teórico-metodológicas de uma práxis institucionalizada**
Flávio Luis Assiz dos Santos

Textos Informativos

- 189 **O IV Encontro Regional de Estudantes Indígenas da Região Sul (EREI SUL): a UFPR como território indígena**
Jaciele Nyg Kuitá Kaingang, Lays Gonçalves da Silva e Paola Andrade Gibram

Resenhas

- 200 **SMITH, Linda Tuhiwai. 2018. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*; tradução. Roberto G Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 239 pp.**
Linda Osiris González Cárdenas
- 203 **SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (orgs.). 2018. *Políticas etnográficas no campo da ciência e das tecnologias da vida*. Porto Alegre: ABA Publicações. 188 pp.**
Fernando José Ciello
- 210 **ZHOURI, Andréa (Org.). 2018. *Mineração, violências e resistências: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil*. Marabá, PA: Editorial iGuana; ABA. 711kb; e-PUB.**
Israel de Jesus Rocha

MOTA, Lúcio Tadeu; FAUSTINO, Rosângela Célia.
2018. *O SPI e os Xetá na Serra dos Dourados*
- PR: acervo documental 1948 a 1967. Maringá:
EDUEM. 425 pp.

Ana Clara Ferruda Zilli

INDEX

CAMPOS V.20 N.2 jul.dez.2019

Dossier - Indigenous peoples: Memory, Truth, Justice

- 9 **Presentation: The Dictatorship Continues for the Indians**
Edilene Coffaci de Lima e Rafael Pacheco
- 26 **The Contribution of the Research on Indigenous Peoples**
Manuela Carneiro da Cunha
- 37 **Agony and Extinction of the Indian Protection Service in the Military Dictatorship**
Rubens Valente
- 59 **Possibilities of Recovery and Justice for the Araguaia Ava Canoeiro People: Truth and Memory of What Should Remain Forgotten**
Patrícia de Mendonça Rodrigues
- 82 **The Surui-Aikewara and the Araguaia Guerrilla: a Case of Incomplete Reparation**
Iara Ferraz
- 91 **"Our Parents, Our Grandparents, Were Afraid to Tell the Story"**
Tiapé Suruí
- 96 **"My Grandfather Was the First to Find Soldiers in the Forest"**
Murué Suruí
- 101 **Reflections of Struggle and Resistance**
Cristine Takuá
- 108 **Perspectives Maxakali on the History of the Dictatorship and the Challenges of the Transition Justice in the "Time Of The Coups"**
Paula Berbert

- 123 **Transitional Justice and the Xetá: No Anacronisms**
Edilene Coffaci de Lima e Gian Carlo Teixeira Leite
- 135 **Avá-Guarani Case and Itaipu Binacional Under the Eyes of the Transitional Justice**
Júlia C. Carvalho Navarra
- Articles*
- 155 **Horsemen in Times of Glory: An Ethnographic Analysis of the History of the Brazilian Northeast Cowboy**
Renan Martins Pereira
- 175 **Making Reports: Some Theoretical and Methodological Issues of a Specialized Praxis**
Flávio Luis Assiz dos Santos
- Informative note*
- 189 **The IV Regional Meeting of Indigenous Students from the South Region (EREI SUL): UFPR as Indigenous Territory**
Jaciele Nyg Kuitá Kaingang, Lays Gonçalves da Silva e Paola Andrade Gibram
- Reviews*
- 200 **SMITH, Linda Tuhiwai. 2018. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*; tradução. Roberto G Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 239 pp.**
Linda Osiris González Cárdenas
- 205 **SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (orgs.). 2018. *Políticas etnográficas no campo da ciência e das tecnologias da vida*. Porto Alegre: ABA Publicações. 188 pp.**
Fernando José Ciello
- 210 **ZHOURI, Andréa (Org.). 2018. *Mineração, violências e resistências: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil*. Marabá, PA: Editorial iGuana; ABA. 711kb; e-PUB.**
Israel de Jesus Rocha

MOTA, Lúcio Tadeu; FAUSTINO, Rosângela Célia.
2018. *O SPI e os Xetá na Serra dos Dourados*
- PR: acervo documental 1948 a 1967. Maringá:
EDUEM. 425 pp.

Ana Clara Ferruda Zilli

DOSSIÊ

Apresentação: a ditadura continua para os índios

EDILENE COFFACI DE LIMA

RAFAEL PACHECO

O dossiê decorre do seminário *Povos Indígenas: Memória, Verdade, Justiça*, ocorrido no Centro de Pesquisa e Formação do Sesc-SP, como parte da chamada “ação em rede” Abril Indígena 2019.¹ Por dois dias, especialistas indígenas e não-indígenas detiveram-se nos dilemas da proposição de (uma) justiça de transição para os povos indígenas, dada numa conjuntura política que só mostra a sua impossibilidade: a ascensão de um governo declaradamente anti-indígena e apologista da ditadura, capaz de homenagear torturadores e de defender sem pudores o uso da violência como política pública.

Compreendido no contexto de construção da memória pública do genocídio indígena no Brasil republicano, este volume se soma como contribuição interdisciplinar (e massivamente antropológica) às diversas iniciativas em proliferação desde a experiência das comissões da verdade, remarcando a recomendação da Comissão Nacional da Verdade (CNV) de continuidade e aprofundamento das pesquisas.² A reunião de reflexões oriundas de pesquisa e atuação técnica, enquanto um dos prolongamentos do encontro, é acompanhada da disposição a alianças para o enfrentamento à ditadura passada e às ofensivas atuais.³

Não são inéditas denúncias de que se promove “genocídio” no Brasil.⁴ Povos indígenas, populações negras e de favela, especialmente, mobilizam este conceito para caracterizar como relativamente

1 *Povos Indígenas: Memória, Verdade, Justiça*. Curso de Formação (Perspectivas). CPF Sesc-SP. <https://centrodepesquisaeformacao.sescsp.org.br/atividade/povos-indigenas-memoria-verdade-e-justica>.

2 A CNV foi criada pelo decreto presidencial nº 12.528 em 2012, vinculada à Casa Civil da Presidência da República e de existência restrita ao período de seu funcionamento (até 2014), com a missão apurar graves violações de direitos humanos ocorridas no período 1946-1988 (marco fixado pelo artigo 8º do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988).

3 Nesse mesmo propósito de dar continuidade às pesquisas, Edilene Coffaci de Lima e Jorge Eremites de Oliveira organizaram em 2017 o dossiê *Remoções forçadas de grupos indígenas no Brasil Republicano*, publicado na revista *Mediações*, da Universidade Estadual de Londrina. Vejam-se também Beltrão (2019) sobre a questão específica da saúde indígena na ditadura e Beltrão et alii (2018), abrangendo experiências na América Latina.

4 No último período, organizações indígenas, indigenistas e de direitos humanos vêm formalizando denúncias contra os governos brasileiros em órgãos internacionais (Sistema Interamericano de Direitos Humanos, Organização das Nações Unidas, em Genebra, e Tribunal Penal Internacional, em Haia) por violações de direitos humanos na implementação de projetos de grandes empreendimentos de desenvolvimento. Consultem-se “Apib denuncia à ONU a violação de direitos e o genocídio dos indígenas brasileiros” (Apib 2014), “Governo brasileiro é denunciado na ONU por violações de direitos indígenas” (ISA 2014) e “O que há contra Bolsonaro no Tribunal Penal Internacional” (Fabio 2019).

a eles age o Estado, personificado, por sua vez, em seus governos e governantes. Povos indígenas até recentemente considerados “extintos”, como os Xetá de Serra dos Dourados (Lima; Leite, *infra*), os *Awã* do Araguaia (Rodrigues, *infra*) e os Guató do Pantanal (Oliveira, 1995; 1996), engajados em suas *lutas* por reconhecimento e justiça, vêm fornecendo agora formas e estratégias de reconstrução da vida e do mundo, continuando a *luta* de reconhecidos *líderes* passados, e delegando às atuais e futuras gerações o seu lugar na história.

No tocante à ditadura, análises indígenas da questão, bem como da relação do Estado com essas populações, como as de Claudemir da Silva Xetá, Douglas Krenak, Sônia Guajajara e Sueli Maxakali, por exemplo, nos alertam que a *ditadura* ou a *guerra* ainda *não acabou*, reiterando a pertinência da questão e a premência de ações efetivas, de caráter transicional (Agência Senado 2017, Berbert 2017, Fiorott 2017, Marinho 2018).

Inquietações com o fenômeno do esquecimento são recorrentes. A paradoxal invisibilidade de histórias ante à vastidão e diversidade de registros, lembranças pessoais e coletivas, narrativas orais e *histórias*, documentos ou livros escritos em papel, materiais audiovisuais, com a oportunidade de serem convertidos em probatórios – os casos dos Xetá e dos *Avá*-Guarani nas regiões oeste e noroeste do Paraná são, neste sentido, exemplares (Lima; Leite, *infra*; Navarra, *infra*). O problema do esquecimento, assim, e a consequente vulnerabilidade das populações sobreviventes, emerge no debate sobre formas de ocultação executadas para viabilizar a reocupação de terras indígenas por não indígenas, questão norteadora das controvérsias jurídicas e políticas atuais.

Armas

Noções de justiça e verdade, conforme Mauro Almeida (2015), são armas dos cientistas sociais, manejadas em situações de atuação colaborativa entre comunidades tradicionais e profissionais que envolvem a enunciação da verdade - bem como, acrescentamos, a sua defesa - e a emissão de juízos sobre justiça e injustiça na vida social, como são definidos os processos envolvendo os direitos dessas populações, regularização fundiária especialmente. Para nós, aqui, tais noções têm centralidade, na medida em que constituem objetos e objetivos do campo que os envolve, a justiça de transição, compreendendo políticas de memória, verdade e justiça.⁵

Identifica-se atualmente uma “nova” época da violência política, marcada por uma “renúncia” por parte da política do sentido político da violência, assumindo-se “falta de motivação”, tornando-a incidente do acaso e impossível de interpretação. Ao que uma tarefa da hermenêutica – e que a torna “inimigo” dos poderes – seja a caracterização dessas motivações (Malabou 2007, Žižek 2012). Neste nosso “tempo das catástrofes” – como a filósofa da ciência Isabelle Stengers (2015) define a corrente experiência de crise ambiental planetária e de iminente “extinção” da humanidade (cf. Danowski e Viveiros de Castro 2014, Krenak 2019, Žižek *op. cit.*) –, não cumpre, contudo, simplesmente estabelecer

5 “Justiça de transição”, na acepção holística a que nos filiamos, compreende um conjunto de ações de vários tipos para enfrentar legados da violência de regimes autoritários ou conflitos/guerras civis, a fim do estabelecimento de novos marcos relacionais “democráticos” orientados pelo princípio de não repetição, o “Nunca mais” (Bickford 2004, UN Security Council 2004, ICTJ 2009).

responsáveis, mas, e sobretudo, recolocar as questões já postas aos problemas, evitando-se (nos) a captura por “grandes narrativas” a partir de práticas e lutas locais minoritárias e marginalizadas, de povos e comunidades, que fornecem alternativas vívidas apesar de destruídas de sobrevivência, de modo a confrontar a racionalidade de Estado.

De fato, Theodor Adorno (1995) defendera caber à educação e à crítica após Auschwitz a criação de uma consciência (política) que evite a atualização de mecanismos infracivilizatórios que possibilitam a barbárie, instituindo à sociologia o imperativo de “não repetição” – o “Nunca mais” – no escopo de sua pretensa tarefa de autoconsciência crítica da sociedade, e ainda sob o efeito das atrocidades da Segunda Guerra Mundial.⁶ Noções de verdade e princípios de justiça arrancados às filosofias e lutas “populares”, como defende Mauro Almeida (op. cit.), conformam uma “razão revolucionária”, não canônica, despretensiosa de universalismo e, por natureza, contra-estatal.

História indígena no Brasil republicano: “esquema espoliativo”, tecnologia de contato e remoções

O século XIX marca ao menos duas alterações significativas na compreensão dos brasileiros da chamada “questão indígena”: uma sendo sua transmutação de uma questão de mão-de-obra, como o era no período colonial, para uma “questão de terras”, em que a política indigenista é subordinada às políticas fundiárias; a outra, o “estreitamento” dos espaços em que questões relativas aos indígenas são debatidas, restringindo-se a atribuição ao Estado, mesmo quando executada por instituições religiosas missionárias (Carneiro da Cunha 1992, Moreira Neto 1967). Os problemas pioraram no momento atual, remarca o intelectual indígena Ailton Krenak, quando a violência não é mais como era antes, dirigida ao território - “como uma disputa por recursos” -, mas compreende um discurso racista “a ponto de justificar violência dirigida contra a pessoa, de uma maneira descarada” (Farias 2020).

Recentemente, movimentos no campo da história indígena na antropologia brasileira têm se centrado no período republicano. O impulso que a temática tomou no país há mais ou menos três décadas é notável. Contudo, os esforços – motivados em parte pelo subsídio a reivindicações territoriais indígenas no período constituinte (1987-8) – centraram-se no período imperial (cf. Carneiro da Cunha 1992), mantidas certas lacunas quanto a outros períodos.

Da ditadura civil-militar iniciada em 1964 dispúnhamos de sínteses acerca da região amazônica, propriamente os impactos do Plano de Integração Nacional (PIN) implementado após o AI-5, do qual a obra de Shelton Davis *Vítimas do Milagre* (1978) e registros em denúncias apresentadas ao Tribunal Russell (1974-76, 1980) são documentos notórios. Ainda, é preciso remarcar, os estudos foca(va)m desde a perspectiva da “política indigenista dos governos militares” ou da “relação do Estado com os povos indígenas”, o exame das implicações da doutrina de segurança nacional – o “binômio” segurança e desenvolvimento – no indigenismo (Alexandre 2017, Dias Filho 2015, Fernandes 2013, Heck 1996, Prado 2018). Um apanhado detido às especificidades do Brasil meridional, compreendendo os povos

6 A ideia de não repetição, sintetizada na fórmula “Nunca mais” é encampada por povos indígenas, como no mote da campanha internacional “Sangue indígena, nenhuma gota a mais”, capitaneada pela Articulação dos Povos Indígenas no Brasil (Apib).

Xetá (PR), Charrua (RS), Guarani, Mbya, Nandeva, Kaiowá (ES, MS, PR, RJ, RS, SC, SP), Kaingang (PR, RS, SC, SP), Ofaié (MS) e Xokleng (PR, SC), ainda está por ser feito.

Com o advento das comissões da verdade novos temas e questões de trabalho foram possibilitadas, e antropólogos, historiadores, jornalistas e juristas passaram, então, a realizar estudos centrados nas memórias de eventos compreendidos no período 1946-1988 a partir das perspectivas indígenas, enquadrando-as nos temas, problemas e objetivos políticos inscritos no processo transicional brasileiro.

Iniciativas indígenas conformadas nessa circunstância operam inflexões conceituais e metodológicas no tratamento da ditadura que desde já, embora timidamente enunciadas, não permitem retrocessos à instanciação de um arcabouço conceitual, legal e político-institucional que reconheça a especificidade das *histórias indígenas*. Consequentemente, no processo de caracterização de “graves violações de direitos humanos” dos povos indígenas, diversas noções conexas, ilusoriamente tidas estáveis pela teoria social, são reabertas: violência, genocídio e etnocídio, ditadura, resistência, reparação... (Calheiros 2015, Lima e Pacheco 2017, Rosely Pacheco 2018, Pierri 2014, Pierri e Zelic 2014, Ramos 2018, Viveiros de Castro 2016).

Como argumentamos alhures (Lima e Pacheco 2017), o conjunto documental organizado pelas pesquisas dessas comissões (documentos oficiais, fotografias, filmes e depoimentos, entre outros) nos oportuniza revisitar a história indígena no período republicano do ângulo de documentos que nos dão testemunhos da violência, e delineiam uma “radiografia” do sistema repressivo do regime integracionista (vigente até a CF 1988), buscando uma sistematização de seu aparato legal, métodos e técnicas. Constituem, com efeito, acervos para a história indígena e documentos para as *lutas* indígenas. E o desafio colocado a partir de então consiste em qualificar formulações indígenas de acontecimentos históricos reputados ao Estado, dimensionando seus impactos e efeitos, bem como possíveis formas reparatórias.

As remoções forçadas de grupos indígenas constituíram até certo ponto instrumento de liberação de terras para reocupação por frentes de expansão, sendo emblemáticos para a CNV (2014, v. II: 209-10) os processos de exploração minerária e hidrelétrica na Amazônia e na Bacia Platina no escopo do Plano de Integração Nacional (PIN) nas décadas no pós AI-5. A CNV reportou a emissão de “certidões negativas” da presença de índios como um dos expedientes exemplares de extinção oficial fraudulenta de povos indígenas em áreas realmente habitadas solicitadas por empresas agroindustriais. Foi assim, por exemplo, que o chefe da Funai, General Ismarth Bandeira de Melo concluiu pela remoção dos Nambikwara em Mato Grosso em favor da solicitante Vila Bela Agropastoril S/A: “Logo que atraídos e pacificados e transferidos para a reserva definitiva, esta presidência poderá atender ao pedido de V.Sa” (CNV 2014, v. II: 209).

Considerando as experiências de “contato” dos Xetá (Silva 1998), dos Kajkwakratxi/Tapayuna (Lima, D. 2012) e dos Ofaié (Borgonha 2006, Dutra 2004) com o SPI e a Funai, caracteriza-se uma “tecnologia do contato e das remoções” em que “sobressaem não as famosas miçangas, machados e espelhos de outrora, mas sim suas ações determinadas de extermínio e redução, com o envenenamento dos recém-contatados [...] e o deslocamento forçado de seus territórios”, tratando-se de “estratégias” governamentais que resultaram no “estabelecimento de grupos indígenas fora de seu território origi-

nal”, variando-se neles apenas o meio de transporte, “caminhões para os Xetá e Ofaié e avião para os Tapayuna” (Lima, E. 2016:28-9).⁷

Tais questões têm sua importância renovada em função do advento na jurisprudência brasileira da chamada tese do “marco temporal”, pelo que apenas seria reconhecido direito à posse de terras a povos indígenas nelas efetivamente localizados na data de promulgação da Constituição de 1988. Em termos de atuação antropológica técnica ou aplicada, a fundamentação (documental) das reivindicações territoriais indígenas tem de ser feita em dois movimentos, não apenas pela constatação da antiguidade da ocupação (elemento fático), como também por uma justificação dos motivos de nelas não estarem em 1988 e atualmente, em que se impõe o tema das remoções forçadas como um motivo da história dos povos indígenas.⁸

Justamente, na década de 1930 o então Serviço de Proteção aos Índios (SPI) é subordinado administrativamente ao Ministério da Agricultura, ali permanecendo até a reforma ministerial implementada pelo general Arthur da Costa e Silva em 1967. Hélio Jorge Bucker, chefe da 5ª Inspeção Regional do SPI, em depoimento à Comissão de Inquérito do Ministério do Interior – a chamada “Comissão Figueiredo” –, relatou a existência de um “esquema espoliativo” liderado pelo Ministério da Agricultura através de seu órgão de terras (DTC) e envolvendo servidores do SPI, governos, personalidades políticas e atores econômicos locais (Relatório Figueiredo, 1967, p. 3.952-3.953; CNV, 2014, v. II, p. 208) – o que, posteriormente, será reafirmado na chamada “CPI do Índio”, instalada no Congresso Nacional em fins dos anos 1970, quando se expõe a vinculação da Funai, no âmbito do Ministério do Interior, às políticas de desenvolvimento econômico-financeiro aplicadas localmente, dando continuidade, de certo modo, às práticas do já extinto SPI (CPI Funai 1977: 44-5, CNV 2014, v. II: 208).

O quadro “devastador” em que se encontrava o SPI, submetido aos interesses da produção agrícola nacional, é detalhado pelo jornalista Rubens Valente (infra), em artigo original, manuscrito não publicado em seu *Os fuzis e as flechas - histórias de sangue e resistência indígena na ditadura* (2017). A escassez de recursos financeiros a que o SPI era historicamente submetido redundava em vulnerabilidade extrema das comunidades e aldeias: “Sem recursos, o SPI passou a arrendar terras para fazendeiros vizinhos, a vender madeira, a autorizar o funcionamento de serrarias e a permitir criação de gado alheio em terras indígenas”, medidas que, longe de serem desconhecidas do órgão tutelar, eram ao contrário incentivadas, compondo uma de suas fontes principais de recursos, a chamada Renda Indígena. Os in-

7 Atribuem-se à Companhia Brasileira de Imigração e Colonização (Cobrimco), empresa colonizadora paulista, do grupo Bradesco, que recebeu a concessão das terras indígenas pelo governo do Paraná em 1951-2 e procedeu ao seu loteamento. Em ofício ao Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), o antropólogo e professor da UFPR José Loureiro Fernandes relatou terem caminhões reputados à Cobrimco sido vistos mais de uma vez “conduzindo os índios para fora da Serra dos Dourados para destinos que ninguém ao que parece até agora tentou averiguar”, remarcando que na região “[p]essoas temem fazer denúncias” (CEV-PR 2017, L. Fernandes 1958, Silva 1998).

8 A “tese do marco temporal” de ocupação emerge em meados dos anos 2000 para dar solução final aos impasses na demarcação da TI Raposa Serra do Sol (RR) no Supremo Tribunal Federal (Pet. 3388), no qual a corte acompanhou formulação do ministro Teori Zavascki que estabelecia a data de promulgação da Constituição (05 out. 1988) como parâmetro - condicionante - para reconhecer a posse indígena. Exceção prevista pelo jurista é a ocorrência de “renitente esbulho”, *i.e.*, conflito possessório materializado por “circunstâncias de fato” (*i.e.*, conflito violento) ou “controvérsia possessória judicializada” continuados até a data do marco temporal, e que de todo modo, não se confunde com “desocupação forçada, ocorrida no passado” (STF, ARE. 803/462 – AgrR/MS). A tese do marco temporal é extensamente debatida na coletânea recentemente publicada por Carneiro da Cunha e Barbosa (2018), que traz, entre outras contribuições, o parecer do jurista José Afonso Silva, e na dissertação de mestrado de Raquel Osowski (2017).

dígenas permaneciam “alheios aos números”, enquanto o seu patrimônio era pulverizado por servidores do órgão em gastos administrativos por definição de responsabilidade da União.

A disputa pela sucessão presidencial entre militares, conforme Valente identifica, figura como um dos elementos definitivos no processo que culminaria na extinção do SPI: o combate à corrupção, um dos argumentos mobilizados pelos militares para justificar o golpe de 1964, é retomado pelo general Albuquerque Lima, Ministro do Interior, e agora, uma vez que corrupção era comparada a “atos de guerra revolucionária” pelo Ato Institucional nº 1 (AI-1, 1964), eram dadas as “razões políticas” para determinar-se um inquérito interno – cujo resultado é o conhecido Relatório Figueiredo – e consequentemente a extinção do órgão.⁹ Assim, tem-se uma faceta complementar à história e à sociologia das agências indigenistas, realçando o seu aspecto de espoliadora oficial dos povos indígenas e a longa história de militarização da política indigenista.¹⁰

Contribuições antropológicas críticas à complexidade do alcance simultaneamente das violações e das medidas reparatórias, tematizado seu caráter coletivo, são oferecidas pelas trajetórias da longa e aguerrida resistência *Áwa* do Araguaia à “extinção”, pelo que Patrícia de Mendonça Rodrigues (infra) explora a compreensão do alcance da proporção de “reparações históricas” da sociedade brasileira.

Os valentes Avá-Canoeiro dos Araguaia, reconhecidos como o povo mais resistente do Brasil Central - “que preferiam a morte a entregarem-se ao inimigo” -, sofreram na década de 1970 uma brutal *captura* pela Frente de Atração da Funai, que os removeu de seu território, no qual se instalaria uma unidade rural da Fundação Bradesco, e os confinou na Fazenda Canoanã, motivando-se, assim, o contato com os indígenas – na perspectiva de sua remoção. No *cativeiro*, por cerca de três anos os *Áwa* sofreram diversos abusos, físicos, sexuais e emocionais traumáticos; amarrados numa espécie de “jaula a céu aberto”, eram expostos como animais “domados” à população local de forma espetacularizada. Transferidos novamente em 1976 para a aldeia Canoanã, dos Javaé, seus inimigos históricos, foram, finalmente, subjugados, incorporados ali como *wetxu* (“cativos de guerra”) e subalternizados. Os fatos violentos eram sempre amenizados e mesmo ocultados nos relatos dos documentos da Funai e na imprensa, chegando ao limite de serem os *Áwa* considerados “extintos” ou “em vias de extinção”. Rodrigues enfatiza que a derrota imposta pelo Estado à resistência *Áwa* resultou na perda de sua autonomia e terras, compreendido todo o processo no âmbito do “racismo colonial” (cf. Quijano 2005).

Note-se que o grupo Bradesco se envolve no esbulho de terras indígenas de forma consecutiva: no período 1940-60, com os Xetá, no Paraná; e, na sequência, na década de 1970, com os *Áwa*, no atual estado do Tocantins. Notável, inclusive, é a similaridade das histórias desses dois povos tupi-guarani. A um só golpe também, a construção da UHE Itaipu Binacional atinge tanto os Avá-Guarani quanto os Xetá (Lima; Leite, infra; Navarra, infra). De certa forma, os nós da rede de violência e esbulho

9 O chamado Relatório Figueiredo vem sendo objeto de múltiplas leituras. Guimarães (2015) enfrenta-o desde seu teor documental propriamente; Azola (2017) explorou seu conteúdo relativo à região e aos povos indígenas no sul do Brasil, enfatizando a ideologia do “ruralismo”; Beltrão e Cardeal (2018) analisam as práticas de exploração madeireira e arrendamentos de terras indígenas entre 1964 e 1985.

10 As relações entre militares e povos indígenas, denominada por “militarização da(s) política(s) indigenista(s)” são tratadas por Gagliardi (1986), Heck (1996) e Prado (2018).

territorial que alcançava os povos indígenas em diferentes quadrantes aparecem atados pelos mesmos personagens, públicos e privados, eventualmente atuando em estreita colaboração.

Verdades reveladas: profundo desconhecimento

O que Paula Berbert (infra) afirma sobre a CNV é pertinente: forneceu “parâmetros” para estimarmos a dimensão do “apagamento histórico” produzido no Brasil sobre, de um lado, a história indígena, e a história da ditadura de 64, de outro. Se, como ela argumenta, a estimativa de pelo menos 8.530 indígenas mortos em decorrência de políticas estatais entre 1946-1988 abalou a frágil certeza de cerca de 434 oficialmente reconhecidos “mortos e desaparecidos políticos”, ao aspecto contábil precede o estabelecimento da tese do caráter “sistêmico” das violações dos direitos indígenas, isto é, a compreensão, primeiro, do englobamento das políticas indigenistas no projeto global do Estado, e, depois, o estabelecimento das correlações entre as violações perpetradas e os objetivos das políticas estruturais de Estado, relativamente aos direitos e interesses indígenas.¹¹

No Brasil os debates públicos e uma agenda (mínima) de ação hoje se centram nas Recomendações do Relatório da CNV (2014) e nas Resoluções da I Conferência Nacional de Política Indigenista, no Eixo 6 – Direito à memória e à verdade (I CNPI 2015), encerrando um rol de medidas sob responsabilidade do “Estado (Brasileiro)” que garantam e promovam a continuidade física e cultural dos povos indígenas. Algumas das proposições da I CNPI, em seu diálogo com os códigos das políticas de memória, verdade e justiça, além de adensarem um possível teor “reparatório” a direitos indígenas já constitucionalmente estabelecidos e demais políticas públicas, extrapolam a datação oficial da ditadura civil-militar de 64, compreendendo o problema nos marcos do colonialismo, quer dizer, as balizas realmente relevantes são aquelas dadas pela *história indígena*. Nesses outros termos, a ditadura potencializa teorização mais ampla, com consequências (políticas) ainda não mensuráveis.

Em julgamentos inéditos da Comissão de Anistia (órgão que, a seu modo, oficializa o reconhecimento de que o Estado perseguiu politicamente a/o requerente), inaugurais da participação de coletivos indígenas nos mecanismos transicionais, estes dois elementos são decisivos para efeitos ulteriores, um sendo o reconhecimento oficial do fato do genocídio, e o outro a superação da perspectiva individualizada - essencial à teoria dos direitos humanos - como única possível para definir danos, penas e medidas reparatórias.

O primeiro caso, de *Tiuré* Potiguara, perseguido por apoiar a *resistência* de povos indígenas frente às ações dos governos militares (pelo que teve de exilar-se no Canadá, considerando-se ser o seu reconhecimento como “refugiado político” por aquele país a primeira condenação internacional do estado brasileiro por *crime político contra indígena*), obrigou a advogada Sueli Bellato, relatora do caso na Comissão de Anistia, a reconhecer:

11 A oficialização de “mortos e desaparecidos políticos” se dá por reconhecimento da Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos (CEMDP). Sobre povos indígenas, a CNV trabalhou com 10 casos emblemáticos documentados, remarcando que o número de vítimas a ser computado, considerando a existência no Brasil de 305 povos indígenas, deverá ser “exponencialmente maior” ao apresentado. Na formulação da CNV, “[n]ão são esporádicas nem acidentais essas violações: elas são sistêmicas, na medida em que resultam diretamente de políticas estruturais de Estado, que respondem por elas, tanto por suas ações diretas quanto pelas suas omissões” (CNV 2014, v. II, p. 204).

“Eu precisei abstrair e me afastar dos conceitos de perseguido político tradicional, porque ele não era o estudante expulso da universidade porque participou de um protesto e nem o operário demitido da fábrica porque fez greve: era alguém que lutava quase que pelo direito de sobreviver” (Passos 2013: s./p.).¹²

O segundo caso, dos *Aikewara* (Suruí), vitimados pelos *marehai* (“soldados”) do Exército Brasileiro durante as operações de extermínio da Guerrilha do Araguaia. Ao anunciar o resultado do julgamento (que acolheu 13 de 16 requerimentos), o então presidente da Comissão de Anistia, Paulo Abrão, firmou entendimento de que “o conjunto de uma comunidade indígena” havia sido vítima da ditadura.

Os efeitos continuados das intervenções pelos *marehai* no território *aikewara* são abordados pelas *falas* de dois *aikewara*, moradores e professores da TI Sororó. *Murué* Suruí (infra) aborda o problema do corte feito na terra indígena pela BR-153, implementada pelo Exército, que exclui parcela considerável do território tradicionalmente ocupado, priva os *Aikewara* do acesso à argila com que produziam cerâmicas e possibilita a ocorrência de queimadas, acidentais ou deliberadas (criminosas), pela intensificação do tráfego de carros. *Tiapé* Suruí (infra) pontua a impossibilidade de reparação da *cicatriz* deixada no meio do povo, traumas de violência direta, percepção de perda da *língua*, do *costume*, do *modo social* e da *organização*, caracterizando o impacto de ordem, diga-se, cultural, e a consequentemente necessidade de reparação coletiva, “até mesmo porque”, consigna ele, “a comunidade toda sofreu”. Como Iara Ferraz (infra) aponta, a compreensão da dimensão coletiva da violência, porém, não encontrou correspondência na medida reparatória aplicada, individualizada e pecuniária, restando insuficiente para “reparar” na medida reivindicada pelos *Aikewara*: a devolução, mediante demarcação, das suas terras tomadas pelo Estado (cf. Calheiros 2015).

Em outra oportunidade, Carlos Marés de Souza Filho, reconhecido jurista, professor e socioambientalista, reconhece que o amplo movimento de apoio e alianças com os povos indígenas conformado no período da “redemocratização”, a partir das décadas de 1970 e 1980, deu-se pelo convencimento dos setores urbanos - estudantes, trabalhadores, militantes etc. - de que a violência perpetrada pelos militares da ditadura contra eles era análoga àquela que povos indígenas, negros, camponeses, vinham sofrendo sem recesso ao longo dos séculos.¹³ Constatação irrefutável, mas que, imersa no caldo da ainda restrita compreensão da sociedade brasileira acerca da “abrangência da ação de um Estado repressor na vida dos cidadãos” (CNV 2014, v. II: 206), permeada que é de incertezas perigosas, pode resolver inapropriadamente a questão da *ditadura* no colonialismo - “o extermínio indígena existe desde 1500” -, desfazendo-se, assim, a especificidade histórica dos recentes “anos de chumbo”.

O impasse está, até o momento, no debate acerca da natureza específica (étnica) e da abrangência (coletiva) da violência anti-indígena, elementos que dão contornos à categoria genocídio: o propósito de “integrar” (= assimilar) é eufemismo para a imposição de um modo de vida sobre outro, tendo-se

12 Aprovado por unanimidade o parecer de Bellato, *Tiuré* foi reconhecido “anistiado político”, recebendo a título de reparação indenização em dinheiro, que alegou pretender aplicar numa proposta de criação de uma espécie de *comissão nacional da verdade indígena*: “Eu quero começar a pesquisa pelos locais onde passei e vi muita coisa, mas pretendo também estimular outras aldeias e outros povos a aderirem a esta *luta*” (Passos 2013).

13 Seminário “Dizer o indizível nos museus: Violência contra indígenas”, MAE-UFPR/IBRAM, Curitiba/PR, mai. 2017.

por alvo, a despeito de eventual incidência sobre indivíduos, povos inteiros e *enquanto tais* (cf. Calheiros 2015, Lima e Pacheco op. cit.).

A discussão é fundamental, remetendo à qualificação limitada de “graves violações de direitos humanos” operada pela CNV, com consequente redução das suas investigações, prioritariamente, a casos de prisão arbitrária, tortura, execução sumária e desaparecimento forçado (CNV, 2014, v. I, Cap. 7, p. 277-99). Face às especificidades da “questão indígena”, as limitações desse modelo embasado em normativa e jurisprudência internacionais se explicitam na ausência do crime de genocídio no rol de graves violações de direitos humanos fixadas no Relatório da CNV, reiterando-se, de certo modo, a incerteza incômoda quanto a serem as violências contra indígenas então documentadas politicamente motivadas.

O que resta da ditadura nesse caso, portanto, é um problema de ordem conceitual, concernente ao elemento da intencionalidade no conceito (moderno) de violência, e, por extensão, do crime de genocídio. Impõe-se aí delimitar a ideologia dominante no pensamento e norteadora da legislação indigenista ao longo de todo o século XX: o paradigma integracionista, equivocadamente definido como assimilação cultural, a fim da eliminação progressiva dos povos indígenas mediante a transformação metódica (e forçada) de seus modos de vida.

Por definição, no problema da violência “[a] ênfase na intenção é importante”, consigna Arblaster (2019: 803-4), “uma vez que a cirurgia e a odontologia podem causar dor e há a probabilidade de envolverem a perda de partes do corpo - mas o único propósito dessas inflições é o bem-estar do paciente”; a tortura, ao contrário, é violência: causar dano, dor e sofrimento deliberadamente na vítima em benefício de outrem. O núcleo da intencionalidade, apesar de não determinante em termos de definição, afasta a acepção vigente e vulgar da violência como agressão física, e que não compreende formas da violência que não têm por imagem conceptual conflitos diretos, “de fato” ou “corpo a corpo”.

Numa definição contundente, trata-se do que a filósofa e educadora Cristine *Takuá* (infra) em sua *fala* designa como “estupro da essência da epistemologia do ser de cada povo”, a desestruturação de línguas, crenças, territórios, compreendendo também as persistentes ausências das *histórias* indígenas em livros de história e a negação ao reconhecimento pelas universidades de seus conhecimentos e modos de pensar. O ponto central, destaca Cristine, é a contínua “negação da existência” dos povos indígenas - na colonização, na ditadura, em 2019; injustiça que não recai apenas sobre os humanos, como também é expressa na recusa à escuta dos outros seres vivos: “Quem está escutando a paca, cotia, lontras, abelhas, as formigas, as sumaúmas e todos os seres sagrados visíveis e invisíveis que estão vivendo dentro da floresta? Ninguém! Então a nossa luta pelos territórios é para que os cemitérios sejam respeitados, e para que esses seres que permitem que a gente possa viver nosso equilíbrio, também continuem vivendo”.

Povos indígenas e ditadura

Pode-se afirmar com convicção serem povos indígenas vítimas de atos de exceção durante a ditadura militar? E, ampliando o escopo da questão, pode-se levar às últimas consequências a afirmação de que *a ditadura continua*?

A partir da afirmação de Sueli Maxakali de que “a *ditadura* não acabou”, Paula Berbert (*infra*) encara três perguntas: o que caracteriza(ria) este regime de exceção? Como ele se instalou entre os *tikmũ’un_maxakali*? E, finalmente, como pode continuar operando até agora, apesar da reconstitucionalização do país?

A *ditadura* é expressa no modo mesmo de relação que o Estado e seu *povo* mantêm com os *Tikmũ’un*, designada “assimilação”, definida pelo esbulho de terras tradicionalmente ocupadas (e originárias), constantes e impunes assassinatos de *parentes* e, de modo geral, arbítrio direto sobre suas formas de viver. Em tais formulações, emergidas na circunstância de reelaboração das experiências com a Guarda Rural Indígena (Grin) e do Reformatório Krenak, é reconhecido ser a chegada de tais “forças de morte” aos *Tikmũ’un_maxakali* coeva à dos *āyuhuk* (brancos), remontando à “guerra justa” desencadeada pelo imperador Dom João VI contra os chamados índios “botocudos” em Carta Régia de 1808.

No fim das contas, de uma perspectiva indígena, o que embasa a percepção da persistência da ditadura é o paradigma *assimilacionista* de relacionamento, que, numa longa duração, repete agora, nas palavras do mandatário da República Jair Bolsonaro, que em seu governo não será demarcado “um centímetro” sequer de terras indígenas (Resende 2018). Não custa lembrar que as finalidades da guerra justa deflagrada no Império eram: assenhoreamento de suas habitações, convencimento da superioridade real das armas do Estado, sujeição ao jugo das leis e sua transformação em vassalos úteis. A assimilação, assim, configurada como uma política de Estado, é uma ação incidente simultaneamente sobre terras e corpos. É desse modo que no atual *tempo dos direitos* a demarcação das terras indígenas serve de indicador para medir a democracia, e pode ser considerada também medida transicional e reparatória: na medida em que os *Tikmũ’un_maxakali* puderem retornar às terras onde há os *cantos dos yāmīyxop*, povos-espíritos da floresta, é que se poderá pensar efetivamente em democracia.

O fato mais evidente é que talvez estejamos, nós e os indígenas, usando o mesmo conceito – no caso, *ditadura* – para falarmos de coisas diferentes, servindo-nos dele de distintas formas, o que tem alto potencial para acentuar um daqueles mal-entendidos linguísticos conhecido como “falsos amigos”. Enquanto, de um lado, tendemos a nos prender à compreensão a partir das balizas cronológicas que delimitam períodos democráticos com a realização de eleições livres, índice que imaginamos ser um marcador incontestável da participação popular; os indígenas estão a nos oferecer uma outra compreensão – no caso, a partir da denúncia da incessante violência que lhes é dirigida, com ou sem a realização do escrutínio eleitoral.

A analogia entre a prática dos militares (pré e pós 64) e o governo Bolsonaro (sem partido), que já em sua primeira medida governamental intentou alocar o órgão indigenista, novamente, no Ministério da Agricultura (MAPA), é compreendida por Manuela Carneiro da Cunha (*infra*) para caracterizar

a situação “inédita” em a questão indígena é tratada, notadamente atacada, em primeiro ato de governo. O oxímoro se repetiria: o órgão responsável por defender os direitos indígenas, especialmente as terras indígenas, seria subordinado ao ministério com atribuição de executar a política de desenvolvimento agrícola, atendendo-se às solicitações do setor ruralista com a flexibilização dos dispositivos legais de proteção e consequente liberação desses territórios para implementação de projetos econômicos agroindustriais.

O ponto na reflexão de Carneiro da Cunha é o papel da pesquisa, naquele contexto, para o enfrentamento da ditadura, que se fez mediante a análise de conflitos de terra e identificação de lacunas de conhecimento, com protagonismo das organizações não governamentais, em vista do cerceamento da pesquisa nas universidades. A proliferação da pesquisa histórica nessa circunstância, possibilitadora de acúmulo de debates e documentação, foi fundamental para a subsequente formulação dos direitos indígenas na Constituinte, pelo que também se entrevê o papel da sociedade civil e uma faceta da ampla aliança articulada entre os povos indígenas e os mais distintos parceiros para assegurar o reconhecimento de seus direitos no novo texto constitucional.

Atualmente, de um lado, pesquisas colaborativas entre povos tradicionais e cientistas compreendendo a importância e as contribuições dos conhecimentos de povos indígenas e comunidades tradicionais locais para a biodiversidade, no escopo das agendas climática e socioambiental planetárias, e, de outro, a crítica à interpretação jurídica dos direitos territoriais indígenas sob a tese do “marco temporal” de ocupação, pelo que o STF pretende “tirar o direito de retorno de populações deportadas”, constituem iniciativas que recolocam o papel da pesquisa, em sintonia com problemas correntes.

Numa composição entre o direito e a antropologia, Júlia Navarra (*infra*) explora o caso “amplamente reconhecido e fartamente documentado” da espoliação das terras Avá-Guarani na Bacia Platina, e especificamente na porção oeste do Paraná, em que o discurso do “vazio demográfico” foi instrumento de transformação oficial de terras efetivamente ocupadas em “devolutas”, aptas à alienação por empresas colonizadoras e particulares.¹⁴

Há quase um século pelo menos, historiciza Navarra, os Avá-Guarani vêm sofrendo renitente esbulho, decorrente de empreendimentos governamentais mais amplos de “integração” territorial das áreas de fronteira e de aproveitamento dos recursos hídricos da Bacia Platina: entre 1930-1960 o Estado do Paraná acelera as titulações de áreas indígenas a ocupantes não-indígenas; na década de 1970, no bojo do Projeto Integrado de Colonização (PIC) na região de Ocoí, o governo cria o Parque Nacional do Iguaçu, consolidando a expulsão de diversas aldeias e pequenos proprietários (parte da comunidade avá retoma áreas esbulhadas, sendo posteriormente expulsa novamente); nos anos 1970 do “Milagre Econômico”, por força da construção da UHE Itaipu Binacional - maior empreendimento do tipo à época -, ao menos 32 aldeamentos avá-guarani foram completamente submersos, “alguns deles nos quais as pessoas só descobriram que teriam que sair quando viram a água subindo repentinamente”, seguindo-se sucessivas fraudes por servidores do Incra, órgão então responsável pelo reassentamento

14 Sobre o discurso, ou retórica, do “vazio demográfico” e sua instrumentalização pelo Estado para o acobertamento de práticas criminosas que produzem vazios “reais”, vejam-se Mota (1994) e Tomazi (1997) sobre a colonização do Paraná e Ramos (1993) sobre o caso dos Yanomami em Roraima.

dos deslocados, como a negação do reconhecimento dos indígenas ocupantes (designados deliberadamente “mestiços” ou “camponeses”), e mesmo a sua expulsão, mediante espancamentos, incêndio de casas, despejos, ameaças de tiros, remoções forçadas em caminhões etc.

Além do esbulho da terra, contra o qual os *Avá-Guarani* continuam oferecendo persistente enfrentamento, a instalação de empreendimentos público-privados de colonização e infraestrutura no território indígena causou o *sarambi* (“esparramo”), dispersão de parentes e grupos familiares *avá-guarani* para fora das áreas tradicionalmente ocupadas.¹⁵ Outra vez encontramos os Xetá, que designam como *extravio* o processo similar – resguardadas as peculiaridades respectivas – de dispersão forçada de seus parentes retirados da Serra dos Dourados, no noroeste paranaense.

O aludido impasse na caracterização da “motivação política” do terrorismo estatal anti-indígena, que pode obstar a participação de indígenas no processo transicional brasileiro, é revelador do conflito de ontologias e epistemologias. Conquanto cabe a nós (um “nós” inclusivo, porém indeterminado, aberto a adesões) a atualização do balanço da “história indígena” no período republicano informada por *histórias indígenas na/da ditadura* dadas nesses processos de documentação da violência. A dinâmica complexa entre a longa história do colonialismo e a delimitada pela história da ditadura é constante, e mesmo uma marca, das reflexões aqui coligidas.

Finalmente, com isso, esperamos confluir esforços ao incipiente debate acerca das especificidades da justiça de transição para os povos indígenas, extraídas da própria *história indígena*, única instância capaz de conferir sentido *real* a danos, dores e sofrimentos, e fundamentar adequadamente medidas reparatórias. Este reconhecimento será o primeiro movimento efetivo para começarmos a pensar numa justiça de transição para os povos indígenas em sentido forte.

À frente, a perspectiva é a de seguir, como diz Ailton Krenak, “enterrando” os profetas do fim dos povos indígenas.

Edilene Coffaci de Lima é Professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia da Universidade Federal do Paraná (UFPR); e Membro do Comitê Estadual de Memória, Verdade e Justiça do Estado do Paraná (DEDIHC/Seju). Colaborou com a Comissão Estadual da Verdade do Paraná “Teresa Urban” (CEV-PR) nas pesquisas sobre povos indígenas, e especificamente no caso Xetá.

Rafael Pacheco é antropólogo, mestre em Antropologia pelo PPGAA/UFPR e doutorando no Programa de Pós-graduação em Antropologia Social da Universidade de São Paulo (USP); e Membro do Fórum sobre Violações de Direitos dos Povos Indígenas (FVDPI/Andhep). Colaborou com as comissões da verdade Nacional (CNV), Estadual de São Paulo “Rubens Paiva” (CEV-SP) e Estadual do Paraná “Teresa Urban” nas pesquisas sobre povos indígenas, e especificamente no caso Xetá.

15 Note-se aqui que também os Guarani do Mato Grosso do Sul chamam de *Ñemosarambipa* (“esparramo”) a dispersão de aldeias e famílias extensas após a implementação de fazendas de gado em suas terras (Colman 2017).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGÊNCIA SENADO. 2017. “A ditadura continua para os índios, afirmam participantes de audiência pública”, 20 abr. 2017. Disponível em: <<https://www12.senado.leg.br/noticias/materias/2017/04/20/a-ditadura-continua-para-os-indios-afirmam-participantes-de-audiencia-publica>>. Consulta em 18/02/2020.
- ADORNO, Theodor W. 1995. “Educação após Auschwitz”. In: Adorno, T. W. *Educação e Emancipação*. Tradução de Wolfgang Leo Maar. São Paulo (SP): Paz e Terra. Disponível em <<https://rizomas.net/arquivos/Adorno-Educacao-apos-Auschwitz.pdf>>, acesso em 17 abr. 2020.
- ALEXANDRE, André Demétrio. 2017. *A (In)Justiça de Transição para os povos indígenas no Brasil*. Dissertação de Mestrado em Direito Econômico e Socioambiental. Curitiba: Programa de Pós-graduação em Direito, Escola de Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná.
- ALMEIDA, Mauro W. B. “As ciências sociais e seu compromisso com a verdade e a justiça”. *Mediações* 20(1):260-284. Disponível em: <http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/23265/pdf_12>. Consulta em 18 fev. 2020.
- APIB. “Apib denuncia à ONU a violação de direitos e o genocídio dos indígenas brasileiros”, *Articulação dos Povos Indígenas no Brasil*, 24 nov. 2014. Disponível em <<http://blogapib.blogspot.com/2012/11/apib-denuncia-onu-violacao-de-direitos.html?m=1>>, acesso em 17 abr. 2020.
- ARBLASTER, Anthony. 2008. “Violência”. In: William Outhwaite & Tom Bottomore (ed.). *Dicionário do pensamento social do século XX*. 2ª ed. Rio de Janeiro (RJ): Zahar.
- AZOLA, Fabiano A. 2017. *O Relatório Figueiredo e os índios no sul do Brasil*. Monografia em Ciências Sociais. Curitiba: Departamento de Antropologia,, UFPR. Disponível em <<https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/564>>, acesso em 17 abr. 2020.
- BELTRÃO, Jane Felipe. 2019. “Povos indígenas, saúde e ditadura”, *Tellus* 19(39):61-69. Disponível em <<https://www.tellus.ucdb.br/tellus/article/view/564>>, acesso em 17 abr. 2020.
- BELTRÃO, Jane F.; CARDEAL, Paulo Victor Neri. 2018. “Povos indígenas, esbulho territorial e anos de chumbo: leituras do Relatório Figueiredo, In: Beltrão *et al.* (Org.). 2018. “Dossiê Povos indígenas e Ditaduras na América Latina”, *Espaço Ameríndio* 12(2):290-312. Disponível em <<https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/article/view/83499/53068>>, acesso em 17 abr. 2020.
- BELTRÃO, Jane F.; SILVA, Sergio B.; SAMPAIO, Patricia M.; FERNANDES, Rosani de F. (Org.). 2018. “Dossiê Povos indígenas e Ditaduras na América Latina”, *Espaço Ameríndio* 12(2):4-260. Disponível em <<https://seer.ufrgs.br/EspacoAmerindio/issue/view/3633/showToc>>, acesso em 17 abr. 2020.
- BERBERT, Paula. 2017. “Para nós nunca acabou a ditadura”: instantâneos etnográficos sobre a guerra do Estado brasileiro contra os Tikmũ’ũn_Maxakali. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFMG. Disponível em <https://www.academia.edu/38815644/_Para_n%C3%B3s_nunca_acabou_a_ditadura_instant%C3%A2neos_etnogr%C3%A1ficos_sobre_a_guerra_do_Estado_brasileiro_contra_os_Tikm%C5%A9_%C5%A9n_Maxakali>, acesso em 17 abr. 2020.
- BORGONHA, Mirtes. 2006. *História e etnografia Ofayé: estudo sobre um grupo indígena do centro-oeste brasileiro*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: PPGAS/UFSC. Disponível em <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Aborgonha-2006/borgonha_2006.pdf>, acesso em 17 abr. 2020.

- CALHEIROS, Orlando. 2015. 'No tempo da guerra': algumas notas sobre as violações de direitos dos povos indígenas e os limites da justiça de transição no Brasil", *Verdade, Justiça, Memória RE-VISTA*, Rio de Janeiro (RJ): ISER v. 10. Disponível em < https://www.academia.edu/17162202/_No_Tempo_da_Guerra_Algunas_notas_sobre_as_viola%C3%A7%C3%B5es_dos_direitos_dos_povos_ind%C3%ADgenas_e_os_limites_da_justi%C3%A7a_de_transi%C3%A7%C3%A3o_no_Brasil>, acesso em 17 abr. 2020.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). 1992. *História dos índios no Brasil*. São Paulo (SP): Companhia das Letras.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela; BARBOSA, Samuel (orgs.). 2018. *Direitos Indígenas em Disputa*. São Paulo: Editora Unesp.
- COLMAN, Rosa. 2017. "Ñemborambipa: deslocamentos forçados entre os Guarani em Mato Grosso do Sul", *Mediações* 22(2): 51-71. Disponível em < https://www.nepo.unicamp.br/publicacoes/anais/arquivos/21_RC.pdf>, acesso em 17 abr. 2020.
- DAVIS, Shelton. 1978. *Vítimas do milagre. O desenvolvimento e os índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
- DANOWSKI, Deborah; VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaios sobre os medos e os fins*. Florianópolis, Desterro (SC): Cultura e Barbárie: Instituto Socioambiental.
- DIAS FILHO, Antonio Jonas. 2015. *Sobre os viventes do Rio Doce e da Fazenda Guarany: Dois presídios federais para índios durante a Ditadura Militar*. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, São Paulo. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Disponível em < <https://tede2.pucsp.br/handle/handle/3611>>, acesso em 17 abr. 2020.
- DUTRA, Carlos Alberto. 2004. *O território ojaí pelos caminhos da história. Reencontro e trajetória de um povo*. Dissertação de Mestrado em História. Dourados: Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Mato Grosso do Sul. Disponível em <http://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/tese%3Adutra-2004/dutra_2004.pdf>, acesso em 17 abr. 2020.
- FABIO, André Cabette. 2019. "O que há contra Bolsonaro no Tribunal Penal Internacional", *Nexo, Expresso*, 29 nov. 2019. Disponível em <<https://www.nexojornal.com.br/expresso/2019/11/29/O-que-h%C3%A1-contra-Bolsonaro-no-Tribunal-Penal-Internacional>>, acesso em 17 abr. 2020.
- FERNANDES, José L. 1958. Ofício n. 56/58 à Prof. Heloisa Alberto Torres, presidente do Conselho Nacional de Proteção aos Índios. Acervo do Círculo de Estudos Bandeirantes. Curitiba (PR).
- FERNANDES, Pádua. 2013. "Segurança nacional e os povos indígenas, ontem e hoje: os documentos sigilosos da ditadura militar no Brasil e a jurisprudência atual do STF". Comunicação apresentada no III Encontro Nacional de Antropologia do Direito (ENADIR), no GT 5/9 (Antropologia, direitos coletivos, sociais e culturais: questões indígenas, quilombolas e de comunidades tradicionais), Universidade de São Paulo, São Paulo (SP), 29 ago.
- FIOROTT, Thiago H. 2017. *A morte do Uatu: impactos do desastre da Samarco/Vale/BHP sobre a sustentabilidade do povo Krenak*. Dissertação de Mestrado em Desenvolvimento Sustentável; Sustentabilidade junto a Povos e Terras Tradicionais. Brasília: Programa de Pós-graduação Profissional em Desenvolvimento Sustentável, UnB. Disponível em < <https://repositorio.unb.br/handle/10482/31199>>, acesso em 17 abr. 2020.

FARIAS, Elaise; KRENAK, Ailton. “Não é a primeira vez que profetizam nosso fim; enterramos todos os profetas” (Entrevista concedida à Elaise Farias). *Amazônia Real*. Disponível em <<https://amazoniareal.com.br/nao-e-a-primeira-vez-que-profetizam-nosso-fim-enterramos-todos-os-profetas-diz-ailton-krenak/>>. Consulta em 18/02/2020.

GAGLIARDI, José Mauro. 1989. *O indígena e a República*. São Paulo (SP): Hucitec.

“GOVERNO brasileiro é denunciado na ONU por violações de direitos indígenas”, *Instituto Socioambiental, Povos Indígenas*, 11 mar. 2014. Disponível em <<https://www.socioambiental.org/pt-br/noticias-socioambientais/governo-brasileiro-e-denunciado-na-onu-por-violacao-de-direitos-indigenas>>, acesso em 17 abr. 2020.

GUIMARÃES, Elena. 2015. *Relatório Figueiredo: entre tempos, narrativas e memórias*. Dissertação de Mestrado em Memória Social. Rio de Janeiro: Programa de Pós-Graduação em Memória Social/Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em <<http://www.memoriasocial.pro.br/documentos/Disserta%C3%A7%C3%B5es/Diss373.pdf>>, acesso em 17 abr. 2020.

HECK, Egon. 1996. *Os índios e a caserna: políticas indigenistas dos governos militares (1964-1985)*. Dissertação de Mestrado em Ciência Política. Campinas: Programa de Pós-Graduação em Ciência Política, Universidade Estadual de Campinas. Disponível em <<http://repositorio.unicamp.br/handle/REPOSIP/279393?mode=full>>, acesso em 17 abr. 2020.

LEITE, Eudes Fernando; Oliveira, Jorge Eremites. 2012. “Faço parte da história desse jeito!': componentes da memória e da identidade de uma indígena guató”, *Tellus* 12(23):127-146, jul./dez. Disponível em <<file:///C:/Users/Larissa/Downloads/261-Texto%20do%20artigo-747-1-10-20141124.pdf>>, acesso em 17 abr. 2020.

LIMA, Daniela B. 2012. *‘Vamos amansar uns brancos para pegar as coisas.’ Elementos da etnohistória Kajkwakratxi-jê (Tapayuna)*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Brasília: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. UnB. Disponível em <<https://repositorio.unb.br/handle/10482/22272>>, acesso em 17 abr. 2020.

LIMA, Edilene C. 2017. “Exílios índios: sobre deslocamentos compulsórios no período militar (1964-1988)”, *ACENO*, Cuiabá (MT): PPGAS-UFMT, 3(6):18-35. Disponível em <<http://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/viewFile/4344/pdf>>, acesso em 17 abr. 2020.

LIMA, Edilene C.; OLIVEIRA, Jorge Eremites (orgs.). 2017. Dossiê “Remoções forçadas de povos indígenas no Brasil Republicano”, *Mediações* 22(2). Disponível em <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/view/32254>>, acesso em 17 abr. 2020.

LIMA, Edilene C.; PACHECO, Rafael. 2017. “Povos Indígenas e Justiça de Transição: reflexões a partir do caso Xetá”, *Aracê – Direitos Humanos em Revista*, São Paulo (SP): Andhep, 4(5):219-241. Disponível em <<https://arace.emnuvens.com.br/arace/article/view/143>>, acesso em 17 abr. 2020.

MALABOU, Catherine. 2007. *Les nouveaux blessés*. Paris, Bayard.

MARINHO, Rafael Pacheco. 2018. *Os Xetá e suas histórias: memória, estética, política desde o exílio*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Curitiba: Programa de Pós-graduação em Antropologia, UFPR. Disponível em <<https://acervodigital.ufpr.br/handle/1884/62014>>, acesso em 17 abr. 2020.

MOREIRA NETO, Carlos Araújo. 1967. "Constante histórica do indigenato no Brasil". Lent, Herman (ed.). *Atas do Simpósio sobre a Biota Amazônica* Vol. II (Antropologia), p. 175-185, Rio de Janeiro (RJ), Conselho Nacional de Pesquisas. Disponível em < <http://www.etnolinguistica.org/biota:vol2p175-185>>, acesso em 17 abr. 2020.

MOTA, Lúcio T. 1994. *As guerras dos índios Kaingang: a história épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924)*. Maringá: Eduem. Disponível em < https://www.academia.edu/25438069/As_guerras_dos_%C3%ADndios_Kaingang>, acesso em 17 abr. 2020.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. 1995. *Os argonautas Guató: aportes para o conhecimento dos assentamentos e da subsistência dos grupos que se estabeleceram nas áreas inundáveis do Pantanal Matogrossense*. Dissertação de Mestrado em História, Concentração em Arqueologia. Porto Alegre: Programa de Pós-Graduação em História, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Disponível em <<http://www.anchietano.unisinos.br/publicacoes/textos/oliveira1995/oliveira%201995.pdf>>, acesso em 17 abr. 2020.

OLIVEIRA, Jorge Eremites de. 1996. *Guató: Argonautas do Pantanal*. (Coleção Arqueologia, 2). Porto Alegre: EDIPUCRS. Disponível em <https://books.google.com.br/books?id=ht3s42hVwzEC&pg=PA41&lpg=PA41&dq=guat%C3%B3+etnologia&source=bl&ots=mfl3F7bDHD&sig=ACfU3U1vxqnhy4NrP-LBYIUK1V4JTAW9IQ&hl=pt-BR&sa=X&ved=2ahUKewjF35a3wu_oAhWZF7kGHXwlDokQ6AEwCXoECAwQKw#v=onepage&q=guat%C3%B3%20etnologia&f=false>, acesso em 17 abr. 2020.

OSOWSKY, Raquel. 2017. "O marco temporal para demarcação de terras indígenas, memória e esquecimento", *Mediações* 22(2): 320-346. Disponível em <<http://www.uel.br/revistas/uel/index.php/mediacoes/article/viewFile/32261/pdf>>, acesso em 17 abr. 2020.

PACHECO, Rosely A. S. "A violência contra os povos indígenas: uma estrutura invisível que impõe a fronteira entre a vida e a morte", *PROEX/UFMG*. Disponível em <<https://www2.ufmg.br/proex/Noticias/Noticias/um-seculo-de-luta-Krenak>>.

PRADO, Felipe S. 2018. *O processo de militarização das políticas indigenistas na ditadura civil-militar brasileira*. Dissertação de Mestrado em Estudos Latino-Americanos. Foz de Iguaçu: Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Estudos Latino-Americanos, Universidade Federal da Integração Latino-Americana. Disponível em <<https://dspace.unila.edu.br/bitstream/handle/123456789/4980/O%20PROCESSO%20DE%20MILITARIZA%C3%87%C3%83O%20DAS%20POL%C3%8DTICAS%20INDIGENISTAS%20NA%20DITADURA%20CIVIL-MILITAR%20BRASILEIRA.pdf?sequence=1&isAllowed=y>>, acesso em 17 abr. 2020.

PIERRI, Daniel. 2014. "A reparação e o desagravo que falta aos povos indígenas", *Folha de S. Paulo*, Opinião, 23 set. 2014. Disponível em <https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2014/09/1520391-daniel-pierri-a-reparacao-e-o-desagravo-que-falta-aos-povos-indigenas.shtml>, acesso em 17 abr. 2020.

PIERRI, Daniel; ZELIC, Marcelo. 2014. "Povos indígenas na mira da ditadura e do Congresso", *Folha de S. Paulo*, Tendências e Debates, 17. dez. 2014. Disponível em < <https://www1.folha.uol.com.br/opiniao/2014/12/1563338-daniel-calazans-pierri-e-marcelo-zelic-povos-indigenas-na-mirado-congresso.shtml?cmpid=menutopo>>, acesso em 17 abr. 2020.

RAMOS, Alcida R. 1993. "O papel político das epidemias: o caso yanomami", *Série Antropologia* 153, Brasília (DF): Departamento de Antropologia, UnB. Disponível em < <http://sis.funasa.gov.br/portal/publicacoes/pub365.pdf>>, acesso em 17 abr. 2020.

RESENDE, Sarah Mota. 2018. “No que depender de mim, não tem mais demarcação de terra indígena, diz Bolsonaro na TV”, *Folha de S. Paulo*, Poder, 05 nov. 2018. Disponível em < <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2018/11/no-que-depender-de-mim-nao-tem-mais-demarcacao-de-terra-indigena-diz-bolsonaro-a-tv.shtml> >, acesso em 17 abr. 2020.

SILVA, Carmen L. 1998. *Sobreviventes do extermínio – uma etnografia das narrativas e lembranças da sociedade Xetá*. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social. Florianópolis: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Disponível em < <https://repositorio.ufsc.br/handle/123456789/77661> >, acesso em 17 abr. 2020.

STENGERS, Isabelle. 2015. *No Tempo das Catástrofes*. São Paulo: Cosac Naify. (Coleção EXIT).

TOMAZI, Nelson D. 1997. “Norte do Paraná”: *História e Fantasmagorias*. Tese de Doutorado em História. Curitiba: Universidade Federal do Paraná. Curitiba (PR). Disponível em < <https://acervodigital.ufpr.br/bitstream/handle/1884/31883/T%20-%20NELSON%20DACCIO%20TOMAZI.pdf?sequence=1> >, acesso em 17 abr. 2020.

VALENTE, Rubens. 2017. *Os fuzis e as flechas – histórias de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo (SP): Companhia das Letras.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 2016. “Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro”. Disponível em < https://www.academia.edu/25782893/Sobre_a_no%C3%A7%C3%A3o_de_etnoc%C3%ADdio_com_especial_aten%C3%A7%C3%A3o_ao_caso_brasileiro >, acesso em 17 abr. 2020.

ŽIŽEK, Slavoj. 2012. *Vivendo no Fim dos Tempos*. São Paulo (SP): Boitempo Editorial.

RECEBIDO: 16/02/2020

APROVADO: 19/02/2020

A contribuição da pesquisa sobre povos indígenas

MANUELA CARNEIRO DA CUNHA

Vejo que no público há muitas pessoas experientes que conheço e outras que não conheço ainda, então não sei muito bem a quem estou me dirigindo. Meu tema seria tratar da importância da pesquisa, e vejo aqui vários pesquisadores que contribuíram muito para o conhecimento, tanto da história, quanto da etnografia, quanto dos conflitos enfrentados pelos povos indígenas. Sendo assim, me perdoem se for redundante para muitos, e se supuser conhecimento prévio demais. Vou tentar equilibrar isto. Queria contar um pouco da história mais recente da pesquisa sobre os conflitos e os problemas territoriais sobretudo dos povos indígenas. É um período para mim ainda presente, e para vocês muito longínquo. Será preciso recuar um pouco no tempo.

Explico: o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) foi dissolvido na esteira do escândalo provocado pelo Relatório do Procurador Jader Figueiredo, em 1967 – aquele que ficou conhecido como Relatório Figueiredo, reencontrado há pouco. Para substituí-lo, foi criada a Funai que estava sob o comando do Ministério do Interior (MINTER)¹. Era uma contradição total, um oxímoro administrativo, uma vez que o mesmo Ministério comandava a ocupação da Amazônia nos anos 1970 que, como é sabido, foi um desastre para os povos indígenas da região. De forma análoga ao que aconteceu naquela época, o governo Bolsonaro, em sua primeira medida, determinou deslocar a Funai do Ministério da Justiça (MJ) para o Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA).

Em 1978, um ministro do Interior cujo nome não vale a pena recordar aqui, planejou editar um “decreto de emancipação” dos índios. Essa iniciativa suscitou um enorme protesto da sociedade civil: o alcance desse protesto foi uma grande surpresa para todos. Interpretamo-la como um desabafo geral

1 (N. E.) O Ministério do Interior (MINTER) foi criado também em 1967, oriundo do desmembramento do então Ministério da Justiça e Negócios Interiores, pelo Decreto-Lei 200/67, que previu como “assuntos” da sua área de competência “I - Desenvolvimento regional; II - Radicação de populações, ocupação do território. Migrações internas; III - Territórios federais; IV - Saneamento básico; V - Beneficiamento de áreas e obras de proteção contra secas e inundações. Irrigação; VI - Assistência às populações atingidas pelas calamidades públicas; VII - Assistência ao índio; VIII - Assistência aos Municípios; IX - Programa nacional de habitação”.

nesses anos em que não se podia manifestar-se sobre nada: de repente, a questão indígena surge como uma espécie de desaguadouro de protestos contra a ditadura.

Lembro esse episódio porque é bem possível que isso se repita agora, dado o ultraje que está provocando o ataque do governo aos direitos indígenas. Nós estamos numa nova situação, completamente inédita, e é muito possível que essa espécie de grande movimento de solidariedade se repita em torno de uma questão que é uma questão entre várias, mas que, curiosamente, este presidente tratou no primeiro dia de governo. Quer dizer, no dia 1º de janeiro – a gente diz que é no dia 2, e não é – a Medida Provisória (MP) 870 foi redigida, publicada no dia seguinte, mas é uma MP diretamente de atentado aos direitos dos povos indígenas. A primeira MP! Não só, aliás, povos indígenas, mas também quilombolas, e todas as outras populações tradicionais foram afetadas por essa MP, que, espero, talvez não sobreviva na justiça e no Congresso. O que me parece sintomático é que a questão indígena tenha se tornado questão de primeiro dia de governo, uma coisa bastante inédita, e talvez suscite, então, o mesmo tipo de grande reação do final dos anos 1970.

Voltando ao final da década de 1970, foi na esteira desse grande movimento de opinião que fundamos a Comissão Pró-Índio de São Paulo (CPI). Surgiram também outras Comissões Pro-Índio em vários Estados e Associações como a ANAÍ-Bahia, a Associação Nacional de Apoio ao Índio.

Do final dos anos 1970 foram também as primeiras tentativas de fazer uma união das “nações” indígenas – para ser exata, isto é tudo se passa praticamente na década de 1980. A UNIND, que era uma associação de estudantes indígenas em Brasília, liderada pelo Marcos Terena – não sei se alguns se lembram disso aqui – e a União das Nações Indígenas (UNI), que foi liderada pelo Ailton Krenak. Ailton só se declarou indígena depois de trabalhar na Comissão Pró-Índio de São Paulo durante alguns anos incógnito, imagino que para verificar o que se estava fazendo ali.

Chego finalmente ao tema que me pediram que abordasse: o da pesquisa.

Houve uma decisão na CPI (a Comissão Pró-Índio), depois de muito debate, de que não iríamos empreender nenhum trabalho diretamente com os povos indígenas, contrariamente à opção que uma outra organização não-governamental, o Centro de Trabalho Indigenista (CTI) fez. Mas na CPI decidiu-se fazer acompanhamento das questões que surgissem e pesquisa. O Centro Ecumênico de Documentação e Informação, o CEDI, já fazia o trabalho essencial de documentação – que se tornou mais tarde o ISA, o Instituto Socioambiental, e que continua sendo fundamental.

Na Comissão Pró-Índio, em reuniões intermináveis, analisávamos os conflitos, e sobretudo os conflitos jurídicos, e através disso percebíamos onde estavam as lacunas de pesquisa. Éramos um grupo de antropólogos, como Lux Vidal, Aracy Lopes da Silva, Beto Ricardo, eu mesma e vários outros. Dalmo Dallari, que era professor de Direito na USP, funcionava como uma espécie de conselheiro geral para os vários advogados que participavam. Havia também um médico Rubem Brandão, que foi extremamente importante, e que morreu num acidente horrível quando estava indo de helicóptero para os Yanomami, onde ele trabalhava fazia tempo.

Nessa época ficou claro que havia lacunas de pesquisa e de conhecimento, que nós, como acadêmicos, poderíamos preencher, começar a olhar. Por um lado, os advogados acompanhavam a forma como era aplicada a legislação indigenista, o que nos levou a perceber onde residiam os gargalos. Por

outro lado, a própria história da legislação indigenista precisava ser esclarecida, e eu particularmente me interessei por esse tema. Passei horas e horas e horas na Biblioteca da Faculdade de Direito, mas também em outros arquivos, para ter uma ideia de como tinha surgido a legislação atual, e remontei até o século XVI.

Com a assessoria de Dalmo Dallari, que foi muito importante, essas pesquisas permitiram que chegássemos, em 1986-7, ou seja, no começo do processo Constituinte, com uma ideia muito mais clara de quais eram os problemas da legislação, e do que poderia ser proposto. E aí entra o papel deste médico de que falei, o Rubem Brandão, que era um assíduo frequentador de sebos, onde desencavou um opúsculo de conferências do grande jurista João Mendes Júnior. Todos os paulistanos conhecem a Praça João Mendes, a praça do Fórum, o que atesta a importância do homem. Ora, em 1912, João Mendes Júnior fez uma série de conferências em que colocava os direitos indígenas à terra como direitos originários.

Nós sequer sabíamos o que eram direitos originários: Dalmo foi quem nos explicou que direitos originários são direitos anteriores ao próprio Estado. O exemplo que nos deu foram os cantões suíços, que já tinham direitos antes do estado suíço. “Direitos originários” são, portanto, esses direitos que preexistem ao Estado, e que o Estado não outorga, mas apenas reconhece. É isso que acabou escrito na Constituição de 1988.

Como já disse, não bastava conhecer a história da legislação, tínhamos de ver onde estavam os obstáculos dos processos legais dos índios, por que razão os índios não conseguiam fazer valer seus direitos.

Vários juízes, apoiados no argumento de que os índios eram tutelados, não aceitavam que eles entrassem em juízo sozinhos, e diziam que a Funai era quem tinha de entrar em juízo pelos índios. Mas a Funai era o principal fator de conflito com os indígenas! Seja por abuso de poder, seja por não defender adequadamente os direitos dos indígenas, seja por corrupção, a FUNAI era o grande alvo dos conflitos! Como iria entrar em juízo contra si mesma? O resultado prático era que os índios não tinham acesso direto à justiça. Foi ficando claro, ao acompanhar os diferentes conflitos, que essa era uma situação absurda.

No Código Civil de 1916, por uma espécie de gambiarra *ad hoc*, os índios foram colocados como “relativamente capazes”, como as pessoas maiores de 16 e menores de 21 anos, como também as mulheres casadas, que, vocês sabem, na época também eram “relativamente capazes”. A ideia, evidentemente, era proteger negocialmente pessoas consideradas passíveis de serem enganadas facilmente, donde as mulheres casadas: curiosamente, as solteiras não eram relativamente capazes, mas as casadas eram! Essa não é uma tutela absoluta, porque uma pessoa “relativamente capaz” pode expressar sua vontade, negocial inclusive, e cabe ao tutor só retrospectivamente verificar se ele foi prejudicado ou não. Seja como for, muitos juízes antes da Constituição Federal de 1988, não admitiam que indígenas entrassem diretamente na justiça.

Entre 1978 e 1986 trabalhamos muito em torno dessas questões, analisando, e vendo onde estavam esses gargalos. E foi isso que deu origem ao Artigo 232 da Constituição, que teve a maior importância – ninguém percebeu, porque ninguém prestou atenção no impacto que ele tinha. O Art. 232

da Constituição é aquele que diz que começa assim, “os índios, suas comunidades e organizações...” etc; ao dizer “os índios e suas organizações”, os torna sujeitos de direitos, confere-lhes capacidade de entrar em juízo. Isto é um milagre do discurso constitucional, que, ao citá-los, os torna imediatamente sujeitos jurídicos. Mas, além disso, se acrescentou no artigo 232 algo que também foi uma sugestão de Dalmo Dallari, muito bem-vinda: o Ministério Público Federal ficou com a incumbência de defender os índios – e as populações tradicionais, por extensão. Isso mudou completamente a situação. E isso foi resultado de muita pesquisa, conversa, discussão de casos, enfim, uma série de trabalhos que mostram a importância do estudo, da pesquisa.

Outra coisa que percebemos naquela época, a partir de um caso ocorrido nos anos 1970, foi o seguinte: os índios Xocó, em Sergipe, tentavam reaver parte de suas terras, além da Ilha de São Pedro, e havia uma enorme disputa em torno disso. E o *Estado*, de forma muito interessante, realmente embarcou na defesa dos índios. Mas não havia documentos históricos para provar esta reivindicação dos índios. Por acaso, novamente, uma professora da UFSE, que à época era mestranda na Unicamp, Beatriz Góis Dantas, havia pesquisado por contra própria (não tinha nada a ver com a obtenção de titulação; ela era uma pesquisadora incansável, aliás), e tinha reunido documentos que mostravam desde o século XVIII a ocupação dos índios Xocó nas terras que eles reivindicavam. Publicamos essa pesquisa dela, com uma introdução do Dalmo Dallari, e isso teve um impacto muito grande, não somente para fora, como também para nós, que percebemos que documentos históricos e a pesquisa histórica eram sumamente importantes. Publicamos também, em fac-símile, as conferências de João Mendes Júnior, e também essa *Terra dos índios Xocó*, e isto nos deu consciência da importância deste tipo de trabalho de pesquisa.

Vocês têm que entender também que durante a ditadura, a pesquisa, certo tipo de pesquisa, foi para as ONGs (organizações não-governamentais), porque não podia ser feita nas universidades. O CEBRAP (Centro Brasileiro de Análise e Planejamento), por exemplo, e várias outras ONGs se criaram nessa época. Quando houve, em 1985, uma abertura, muitas dessas pesquisas voltaram para a universidade, e foi quando a gente criou o Núcleo de História Indígena e do Indigenismo (NHII) na USP, com a colaboração também na Unicamp. Eu já havia saído da Unicamp, estava na USP, desde 1984, e o John Monteiro estava recentemente na Unicamp, e, juntos, tivemos uma série de iniciativas. Fomos o primeiro projeto de pesquisa temática da FAPESP (Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo).

Então, em 1985 criamos este Núcleo, nas Colmeias da USP, que hoje se chama Centro de Estudos Ameríndios (CEstA). Lá fizemos, a partir dos anos 90, algumas coisas, uma delas tem a ver com direito – com indigenismo, portanto – outra com história indígena, que não era visível como é hoje – e publicamos *História dos Índios no Brasil*, aproveitando o ano de 1992 que foi o Centenário de Colombo, do “encontro” da América etc. Ao mesmo tempo, começamos um grande esforço de Guias de Fontes sobre história indígena e do indigenismo. Isso foi liderado pelo historiador John Monteiro numa época em que a *internet* ainda não era tão utilizada da maneira que é hoje, e foi publicado em papel. A Universidade Federal de Pernambuco se prontificou a passar isso para *online*, porque são guias de fontes que foram feitos justamente em lugares pequenos, quer dizer, não só apenas nos grandes ar-

quívos, como o Arquivo Ultramarino de Portugal, evidentemente, mas também nas fontes paroquiais, nos livros de batismo, nos registros de imóveis, enfim, uma imensa quantidade de fontes disseminadas no país inteiro, e isso foi feito por vários pesquisadores, por exemplo, pela Beatriz Gois Dantas de quem já falei aqui. E acho que isto também teve uma importância muito grande, porque houve uma proliferação de pesquisa histórica depois dessas datas.

Quando chegou, por fim, o momento de preparar uma nova Constituição, o governo instituiu uma Constituinte de notáveis, a Comissão Afonso Arinos, que fez uma pré-proposta de Constituição. Nesta Comissão Afonso Arinos de notáveis, estava um outro jurista muito importante, um grande constitucionalista, autor de muitos livros, José Afonso da Silva. José Afonso da Silva, que não foi eleito deputado constituinte, foi o principal conselheiro constituinte; ele era muito ligado ao Mário Covas, era do PSDB, mas foi o grande conselheiro para todo mundo que durante o processo constituinte procurava assessoria jurídica. E, como parte dessa constituinte de notáveis, que se reunia em Petrópolis, José Afonso, que já havíamos consultado durante esses anos de preparação, teve a iniciativa importantíssima de nos mandar esse pré-projeto e perguntar o que achávamos. Fizemos grandes reuniões, já com Carlos Frederico Marés, por exemplo, que é professor da PUC-PR, e foi presidente da Funai e que é um especialista em direito socioambiental. Então, todos nós dessa, digamos, ampla rede de pró-índios de que falei, incluindo CEDI, UNI, e muitas organizações, analisamos e fizemos sugestões. A Comissão Afonso Arinos aceitou várias das modificações que estávamos propondo. Foi um passo muito importante, porque isto também nos preparou para a Constituinte. Possibilitou um grande debate em torno desse projeto. Nisso se fortaleceu, então, a ideia de um pré-projeto nosso para o capítulo “Dos Índios” na Constituição de 1988.

Na época da Constituinte, eu era presidente da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), ia muito a Brasília, e o tempo todo publicando artigos na *Folha de S. Paulo*, na Página 3, sempre que havia algo, me aliando com a Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência (SBPC) – a SBPC foi a grande defensora não só da academia, mas dos direitos humanos durante a época da ditadura, através de seus presidentes como Maurício Rocha e Silva. Na época da Constituinte, a presidente da SBPC era Carolina Bori e o vice era o José Albertino Rodrigues (ambos já faleceram, infelizmente), e eles embarcaram a fundo na defesa dos direitos indígenas. Então, a ABA e a SBPC, e às vezes a UNI, que era incipiente.

Era assim: o Ailton ia para reuniões da Assembleia Nacional Constituinte, como “o” indígena, mas, ao mesmo tempo, havia em todos os corredores e constantemente um monte de Kayapós, e Xavantes, que eram trazidos basicamente pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Então tinha aquela frente de índios nos corredores, e o Ailton, que teve um papel importantíssimo, porque ele é extremamente carismático, e teve uma ideia brilhante, que até hoje é lembrada, e que dizia respeito a um dos temas mais problemáticos da Constituição de 1988, que era mineração. Aí, entra uma aliança, que foi muito importante, e também muito inesperada para nós, que foi a aliança que nós – quando eu digo “nós”, são todos os que estavam nesta luta, as ANAIs, CPIs, etc. – com os geólogos brasileiros, o que foi uma surpresa para todo mundo. Havia na época a Coordenação Nacional dos Geólogos (Conage), que se opunha à constelação de mineradoras, sobretudo, multinacionais, que queriam a abertura

da mineração nas áreas indígenas. Então, de um lado havia Roberto Campos², que defendia isso, com todas as mineradoras; e de outro lado havia os geólogos profissionais brasileiros, que diziam “não há segunda safra em minérios, só há uma safra; nós temos de ter reservas minerais”. Isto, numa época que se seguia ao Projeto RadamBrasil – não sei se já ouviram falar, foi uma época em que se fez uma exploração por radar da Amazônia, em que se identificou promessas, jazidas minerais na região, e que provocou uma corrida de pedidos de pesquisa e lavra, aliás, vários deles se sobrepondo. E quando chegou a Constituinte a Amazônia inteira estava solicitada, digamos, para pesquisa e para lavra. Havia um enorme *lobby* em cima disso.

Essa aliança com a Conage, a atuação performática do Ailton e o CEDI foram decisivos. E aqui entra decisivamente a questão da pesquisa: o CEDI, que hoje é o ISA, havia feito um mapa das pretensões minerárias na Amazônia, e esse mapa foi aberto em Plenário, mostrando o quanto a Amazônia estava invadida por pedidos de pesquisa e lavra, a Conage falando que não havia segunda safra e o Ailton que fez aquela performance extraordinária de se pintar na frente de todo mundo – se pintando devagar, de preto; não era jenipapo, mas fazia as vezes de jenipapo – e se pintou, e aquilo foi para todas as primeiras páginas de jornal etc, e teve um impacto enorme.

Agora, não se iludam, pois houve uma reação extremamente articulada e poderosa, em que o *Estado* teve um papel ignóbil, junto com um jornal importante de cada uma das cinco cidades importantes. Então, foi, se bem me lembro, o *Correio Braziliense* em Brasília, *O Globo* no Rio de Janeiro, *Diário de Pernambuco* em Recife e *A Crítica* de Manaus, que durante uma semana estamparam na primeira e na última página uma matéria que falava de uma conspiração internacional que seria o que na realidade estaria por trás da demanda de direitos indígenas. Isto foi de uma violência extraordinária.

Muito mais tarde, o Sindicato dos Jornalistas de São Paulo fez um desagravo a Dom Tomás Balduino, à época presidente do Cimi, e também aos outros envolvidos – que éramos todos nós – dizendo que qualquer jornalista que vê uma semana de primeira e última página em apenas um jornal em cada capital sabe que isso é *fake news*, armação.

E a tal da conspiração internacional seria, segundo essas matérias, que estaríamos defendendo a proibição da mineração em terras indígenas para sustentar o preço da cassiterita no mercado externo, porque na área Yanomami haveria cassiterita. Esse era o discurso, uma fabricação total, apoiada em coisas ridículas, como a seguinte: O bispo Dom Erwin Kräutler – um austríaco, que depois veio a ser presidente do CIMI, e que vive até hoje em Altamira com escolta permanente – voltou da Áustria com um infeliz abaixo-assinado dos jovens austríacos pelos direitos indígenas. Esse inocente abaixo-assinado foi alardeado como uma das “provas” da interferência internacional... Mas é a tal história: como dizia Goebbels, uma mentira repetida, repetida, repetida, vira verdade. E isso foi feito bem na hora da sistematização da Constituinte. Porque, até então, nas etapas anteriores, nossas propostas estavam sendo todas adotadas, era impressionante! Quando se chegou à fase da sistematização veio essa campanha difamatória que conseguiu destruir boa parte do que havíamos conseguido até aquele momento.

2 (N. E.): Roberto Campos, economista notabilizado pela retirada do monopólio estatal da mineração, entre outros, quando Ministro do Planejamento durante o mandato de Castelo Branco. Entre 1972 e 1982 foi embaixador do Brasil na Inglaterra, e, retornado, inicia carreira política, elegendo-se senador pelo PDS-MT. Na ANC participou da subcomissão VI-A, da Comissão de Ordem Econômica, e defendia o fim do monopólio estatal em diversos setores da atividade econômica.

Não vou contar todo o resto da história da Constituinte, porque não é o meu tema hoje, mas acho que vale a pena saber dessas coisas. E também saber que nós conseguimos esse capítulo pela primeira vez na Constituição através de muito trabalho de pesquisa, muito trabalho de articulação. Basta lembrar da pesquisa que o CEDI fez com a CONAGE e resultou no mapa das pretensões minerárias em cima das terras indígenas. Abrir aquele mapa na Assembleia Constituinte foi fundamental.

Outra pesquisa que foi fundamental, mais recentemente, foi a da Comissão Nacional da Verdade (CNV), da qual vários “redatores-fantasma” estão aqui. A pesquisa da atualidade é sempre essencial e os jornalistas desempenham papel importantíssimo. Quero saudar aqui Rubens Valente, por quem tenho enorme admiração. É um privilégio saber, sobretudo nesse universo de *fake news* que nos rodeia, que há fontes confiáveis, e que essas fontes estão investigando o que está acontecendo. A pesquisa recentemente publicada pela Folha, feita por Rubens Valente, sobre a passagem do linhão Manaus-Boa Vista entre os Waimiri-Atroari, foi muito importante e nós temos de estar atentos a esta pesquisa contemporânea, que deve continuar sendo feita³.

Perto de encerrar, queria falar também da pesquisa colaborativa que temos feito atualmente.

Acho que vocês todos conhecem o Painel Intergovernamental sobre Mudanças Climáticas (IPCC, em inglês), um conjunto de cientistas que explicam para os tomadores de decisão o que está acontecendo com o clima e indicam quais seriam as boas decisões a serem tomadas. E fazem isso não com novas pesquisas, mas com uma, digamos, espécie de síntese do que hoje se sabe. O IPCC é relativamente antigo, e a cada quatro anos publica um relatório. No penúltimo relatório, eles começaram a tomar consciência da importância do conhecimento tradicional.

Em 2012 foi criada uma outra plataforma intergovernamental, inspirada no IPCC, mas sobre biodiversidade e serviços ecossistêmicos, o Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos (IPBES, em inglês). E a grande inovação da IPBES relativamente ao IPCC foi chamar a atenção para a importância da contribuição dos conhecimentos tradicionais de povos indígenas e “comunidades locais”, como eles chamam, e que chamaríamos aqui populações tradicionais; quilombolas, quebradeiras de côco babaçu, caiçaras, uma infinidade... Isso resultou em vários diagnósticos: começou com um diagnóstico sobre a crise dos polinizadores, a pedido de vários países assustados com a queda da população de abelhas e outros polinizadores.

Eu faço parte de uma força-tarefa sobre conhecimentos tradicionais dentro da IPBES, e o que nos haviam pedido era uma série de relatórios e recomendações para a própria IPBES. Na semana que vem, será submetido o relatório global da Biodiversidade *Global Assessment Report on Biodiversity and Ecosystem Services*⁴, que ficou ótimo, e que pela primeira vez mostrou a importância dos povos indígenas e locais para a biodiversidade. Ficou excelente. Talvez não a primeira; já houve um ou dois muito bons relatórios. E, para esse relatório, eu fui nomeada revisora global [overall review editor], junto com Georgina Mace e Harold Mooney. A minha tarefa era também assegurar que constasse no relatório final o papel das populações tradicionais e povos indígenas.

3 (N.E.) Valente, Rubens. “Governo Bolsonaro, renova temor de conflito em tribo da Amazônia”, *Folha de S. Paulo* [online], Ilustríssima, 17 mar. 2019. Disponível em <<https://www1.folha.uol.com.br/ilustrissima/2019/03/governo-bolsonaro-renova-temor-de-conflito-em-tribo-da-amazonia.shtml>>.

4 (N.E.) Disponível em <<https://www.ipbes.net/global-assessment-report-biodiversity-ecosystem-services>>.

Os relatórios da IPBES para se tornarem oficiais, têm de passar pela aprovação de todos os 180 estados que participam da empreitada. Isso pode significar barreiras. Uma ideia de Carlos Joly, biólogo da UNICAMP, foi fazermos no Brasil um relatório da sociedade civil em vez de um relatório que teria de ter o aval do governo. Assim nasceu o BPBES (Brazilian Platform for Biodiversity and Ecosystem Services). Contribuímos para o BPBES, mas o espaço dado aos povos indígenas e tradicionais foi bastante exíguo. À vista disso, resolvemos fazer mais um: criamos, então, um relatório brasileiro das contribuições dos povos indígenas e sociedades tradicionais para a Biodiversidade no Brasil. Estamos chamando esse projeto de P/Bio.

Esses relatórios não tratam só das contribuições, mas também das políticas públicas que as favorecem ou prejudicam essas contribuições. Não será submetido ao governo, mas sim à SBPC. Vai ser a vários povos indígenas e povos tradicionais. Vamos publicar esse relatório com a esperança de que mude alguma coisa, que influencie as políticas públicas. É para isso que ele é feito. Todas as contribuições informadas de vocês são bem-vindas, temos um *site*⁵.

Vocês vejam que tudo isso é pesquisa. Neste caso [IPBES], não é pesquisa primária, é uma espécie de síntese de fontes, de casos. Estes são muito importantes, porque acabam como *boxes* que mostram exemplos paradigmáticos. É nisso que estou envolvida agora. Mas isso faz parte também de um reclamo muito maior, de que o Ministério de Ciência e Tecnologia e Inovação e Comunicação, o MC-TIC – entenda que tem que fortalecer também os sistemas de conhecimentos tradicionais, e que são parte do conhecimento que existe; e que o conhecimento não se resume ao conhecimento acadêmico; o conhecimento existe em várias esferas, e é muito importante conservá-lo, estimulá-lo etc, e também que se deve estimular pesquisas colaborativas entre acadêmicos e conhecedores tradicionais.

Estou falando de todas essas formas de pesquisa em que estive, de diferentes maneiras, envolvida. E trouxe ainda isto, o livro *Direitos Indígenas em Disputa*, recém-publicado, que organizei com Samuel Barbosa, professor da Faculdade de Direito (Carneiro da Cunha e Barbosa 2018) e tem a ver com um problema atual. Não tenho tempo de detalhar devidamente, mas este livro traz apreciações sobre o Marco Temporal. Resumidamente, é todo dedicado à história da tese do marco temporal, que a Segunda Turma do Supremo Tribunal Federal, através sobretudo do ministro Gilmar Mendes, tentou fazer emplacar, e que será novamente discutida amanhã no caso da Terra Indígena Guayraroká em Mato Grosso do Sul⁶. O que se pretende com esse marco temporal é tirar o direito de retorno de populações deportadas, um assunto que tem uma relevância internacional muito grande - aliás, em Israel em particular. O prof. José Afonso da Silva, grande jurista, titular da Faculdade de Direito da USP que já está aposentado, fez *pro bono* um longo Parecer que foi apresentado no Salão Nobre lotado da Faculdade de Direito da USP, há três anos e meio. Esse parecer e os artigos já circularam muito entre juristas. O livro foi publicado apenas no início do ano passado, em 2018, com vários estudos que argumentam a inconstitucionalidade da tese do marco temporal e do renitente esbulho. Foi mais uma pesquisa, e foi útil, com implicações claras.

5 Plataforma Brasileira de Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos (BPBES, em inglês) <<https://www.bpb.es.net.br/>>.

6 Processo no STF.

Rafael Pacheco: Recuperando algumas ideias: o maior aprendizado desta mesa foi sobre as interconexões, ou relações que houve no Brasil entre a repressão à pesquisa na universidade, as mobilizações da sociedade civil, e o próprio papel e protagonismo dela nessas pesquisas, o que acaba recobrando -a também de outro valor. Ou seja, nesse caso, com um imperativo que tem a ver com a verdade, além, e não só, com as intenções da ciência. Isto é, os aspectos políticos das pesquisas, revelando também a importância dos acervos, não apenas os oficiais. A pesquisa deste período tem mostrado que os acervos das sociedades civil são dos mais importantes para fundamentar algumas reivindicações.

Considerando isto, pensando não só sobre uma concepção do que caracterizaria a política indigenista brasileira, a partir do século XX, que tem a ver com políticas de desenvolvimento, a questão da terra, e que foi fundamental para a construção da tese do relatório da CNV, a questão da terra como matriz e eixo estruturante de graves violações de direitos humanos, gostaria que nos ajudasse a pensar que tipo de inflexão no pensamento indigenista, digamos, a tese do marco temporal – como uma espécie de superação do instituto do indigenato – implica. A tese do marco temporal não considera os direitos originários dos índios, e trabalha com um certo materialismo histórico mesmo, privilegiando a ocupação fática da terra no período [da promulgação da Constituição de 1988].

Que tipo de inflexão é essa da tese do marco temporal, e especialmente quanto ao “renitente esbulho”, que acaba tendo maior incidência fora da Amazônia, que é justamente o passivo de demarcação de terras indígenas e o “gargalo” de conflitos territoriais, considerando estes conflitos também como possibilidade para a pesquisa.

Manuela Carneiro da Cunha: A tese do marco temporal veio associada a uma outra situação que é o renitente esbulho, que é exigir daqueles que sofreram a violência que provem que resistiram, e não uma resistência qualquer, mas uma resistência de certo tipo, ou pelas vias de fato, ou em juízo – lembrando o que disse há pouco, até 1988, justamente, não se reconhecia a capacidade jurídica dos índios. Portanto, entrar em juízo já estava fora de questão; e a resistência, de certa forma, estava chamando a quê? Pegarem em armas, no momento em que estavam sendo despejados? É absolutamente inconcebível essa história de provar este renitente esbulho, e além do mais, transfere o ônus da prova para as vítimas. É uma exigência absurda, absurda de várias maneiras.

Manuela Carneiro da Cunha é antropóloga, professora titular da Universidade de São Paulo e professora emérita da Universidade de Chicago, membro da Academia Brasileira de Ciências.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). 1992. *História dos Índios no Brasil*. São Paulo (SP): Cia. das Letras.

_____, Manuela; BARBOSA, Samuel (Orgs.). 2018. *Direitos dos Povos Indígenas em disputa*. São Paulo (SP): Editora Unesp.

A CONTRIBUIÇÃO DA PESQUISA SOBRE POVOS INDÍGENAS

Resumo: A partir da apresentação da trajetória pessoal da autora, é discutida a contribuição da pesquisa sobre conflitos e problemas territoriais, principalmente, de povos indígenas. Combinando interesses acadêmicos e ativismo político, a autora apresenta a contribuição dos estudos antropológicos na formulação do capítulo “Dos Índios” na Constituição Brasileira de 1988, nos estudos que embasaram o relatório da Comissão Nacional da Verdade e, mais recentemente, seu envolvimento nas discussões sobre a tese do Marco Temporal, além de sua participação na Plataforma Intergovernamental sobre Biodiversidade e Serviços Ecossistêmicos (IPBES, em inglês).

Palavras-chave: Povos indígenas; Pesquisa; Conflitos territoriais.

THE CONTRIBUTION OF THE RESEARCH ON INDIGENOUS PEOPLES

Abstract: From the presentation of the author’s personal trajectory, the contribution of research on conflicts and territorial problems, mainly of indigenous peoples, is discussed. Combining academic interests and political activism, the author presents the contribution of anthropological studies in the formulation of the Brazilian Constitution of 1988, in the studies that supported the report of the National Truth Commission and, more recently, her involvement in discussions on the Marco Temporal thesis, in addition to her participation in the Intergovernmental Platform on Biodiversity and Ecosystem Services.

Keywords: Indigenous peoples; Research; Territorial conflicts.

RECEBIDO: 12/12/2019

APROVADO: 15/12/2019

DOSSIÊ

Agonia e extinção do Serviço de Proteção aos Índios no regime militar

RUBENS VALENTE

Introdução

A longa história de 57 anos do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) foi encerrada em 1967, no terceiro ano da ditadura militar (1964-1985). No seu lugar veio a Funai (Fundação Nacional do Índio), desde então responsável pela execução da política indigenista do governo federal. A extinção do SPI tem sido mais associada por historiadores, pesquisadores e jornalistas, com razão, aos desmandos, maus tratos e crimes cometidos por funcionários do órgão contra indígenas. Mas parece relevante observar quais forças políticas agiram para enterrar o SPI e em que medida os militares da ditadura colaboraram para a derrocada do Serviço. Afinal de contas, durante mais de três anos, do golpe de 1964 até o fim do SPI, em 1967, o órgão esteve sob o controle da ditadura.

Um dos aspectos mais determinantes para o fim do órgão tem relação com uma guerra surda que ocorreu dentro do governo militar em torno da sucessão presidencial. Naquele momento sobressaiu como candidato “linha-dura” o general Afonso Augusto Albuquerque Lima (1909-1981). Ele tomou posse no cargo de ministro do Interior em março de 1967, logo depois que o general Castello Branco (1900-1967) perdeu a disputa interna pelo poder e passou a faixa presidencial para outro “linha-dura”, o general Arthur da Costa e Silva (1899-1969). O novo presidente logo realizou uma reforma ministerial, na qual o SPI passou para o guarda-chuva do Ministério do Interior, depois de quase 30 anos sob as asas do Ministério da Agricultura. Albuquerque Lima, um ativo participante do golpe militar de 1964, foi nomeado por Costa da Silva. No final daquela década, contudo, se tornaria um dos maiores críticos do seu ex-aliado, de olho na Presidência – Lima acabaria derrotado, na briga interna, por Garrastazu Médici (1905-1985).

Em março de 1967, ao assumir o Ministério do Interior, Albuquerque Lima imediatamente voltou suas atenções para o SPI. Cinco meses após a posse, determinou, em julho de 1967, a constituição de uma comissão de apuração interna sobre o Serviço. O resultado dos trabalhos ficaria conhecido

como Relatório Figueiredo, em referência ao presidente da comissão, o ex-procurador do DNOCS Jader Figueiredo.

O relatório deu a Albuquerque Lima justificativas para extinguir o SPI, medida anunciada com grande impacto por toda a imprensa. O general usou a chamada na época bandalheira no SPI para retomar um dos principais argumentos utilizados pelos militares para dar o golpe de 1964: o combate à corrupção. Os militares diziam na época do golpe que os civis eram incapazes de gerir a máquina pública. O artigo 8º do Ato Institucional nº 1, de 9 de abril de 64, baixado pelos comandantes das três Forças (o general Arthur da Costa e Silva, o tenente-brigadeiro Francisco de Assis Correia de Mello e o vice-almirante Augusto Rademaker Grunewald), comparava o crime contra o Estado ou contra o seu patrimônio, ou seja, a corrupção, à deflagração de “atos de guerra revolucionária”. Albuquerque Lima, portanto, tinha razões políticas imediatas para decretar o fim do SPI.

Aqui surge uma pergunta: o que foi que os militares fizeram para corrigir os rumos do SPI nos primeiros três anos e meio de ditadura? Os documentos e testemunhos da época indicam que quase nada, e no mais das vezes só fizeram piorar a situação.

Em junho de 1964, dois meses após o golpe de Estado contra Goulart, o SPI também caiu nas mãos dos militares. O conceituado médico Noel Nutels (1913-1973), ucraniano de nascimento e formado em Medicina no Recife (PE), com mais de 20 anos prestados ao SPI e à Fundação Brasil Central, ex-integrante da Expedição Roncador-Xingu nos anos 40, foi retirado do cargo pelos militares sem maiores explicações. Ele havia assumido a direção do SPI nove meses antes, em outubro de 1963, nomeado por João Goulart (1918-1976), e portanto teve pouco tempo para mudar a situação no órgão. Ela era nada menos que catastrófica, uma expressão usada não por adversários do SPI, mas pelos próprios dirigentes em documentos oficiais que circularam em altos gabinetes de Brasília e do Rio de Janeiro.

Na época do golpe, em 1964, o SPI tinha duas missões básicas sob a responsabilidade de seus cerca de 800 funcionários distribuídos em 105 ou 126 Postos Indígenas – os números divergem: prestar atendimento aos índios chamados “aldeados”, que seriam de 70 mil a 100 mil indivíduos, e realizar, quando necessário, os contatos com os índios “hostis” ou “arredios”, como se dizia então de forma pejorativa sobre os índios que são conhecidos hoje em dia tão somente como “isolados” ou “não contatados” – índios que simplesmente não queriam interagir com os não indígenas.

No papel as funções eram essas. A dura realidade era que o SPI não conseguia fazer satisfatoriamente nem uma coisa nem outra. O desastre no órgão foi um crescendo, um acúmulo de mortes, abandono, discriminação, miséria e roubo que começou antes de março de 1964 e, em boa parte do tempo, também sob comando militar. O órgão, criado por parte da oficialidade ligada ao Positivismo, foi dirigido em vários momentos por militares, a começar pelo seu primeiro diretor e um dos idealizadores, o marechal Cândido Rondon (1865-1958), mato-grossense de Mimoso, e formado pelo Exército no Rio de Janeiro. Ele estava cercado de diversos colaboradores que haviam integrado a Comissão Rondon, que construiu as linhas telegráficas que ligariam o Mato Grosso do Amazonas. Antes do golpe de 64, o Serviço foi chefiado, dentre outros, por um capitão do Exército (o engenheiro Antonio Martins Vianna Estigarribia, em 1936), por um major (Durival Britto e Silva, de 1936 a 1937), por um

tenente-coronel (Vicente de Paulo Teixeira da Fonseca Vasconcellos, de 1937 a 1944), um general-de-divisão da reserva (José Luiz Guedes, de 1957 a 1961), outro tenente-coronel (Tasso Villar de Aquino, em 1961) e outro tenente-coronel (Moacyr Ribeiro Coelho, de 1961 a 1963).

Rondon resumiu numa frase aquilo que os funcionários do SPI deviam seguir à risca no contato com os índios: “Morrer se preciso for, matar nunca”, que traduz talvez a grande contribuição do SPI para o país: a introdução de uma visão humanista, de respeito dos índios, moldando uma consciência que estimulou gerações de heroicos homens e mulheres que trocaram o conforto das cidades pela vida ao lado dos índios, muitas vezes em regiões insalubres e perigosas. Muitos morreram pelas mãos dos próprios índios que defendiam.

Em seus primeiros cinco anos de atividades, de 1910 a 1915, o SPI tinha êxitos a propalar no campo das “pacificações” em São Paulo, Bahia, Espírito Santo, Amazonas e Santa Catarina. Em todos esses casos, os índios corriam sérios riscos de sobrevivência antes que o Estado fizesse uma intervenção por meio do SPI.

“Os kaingangues, sabeis que viviam em contínuas lutas de morte com os trabalhadores da Estrada de Ferro Noroeste, os pataxós nunca tinham tido contato, senão guerreiros, com os ‘civilizados’, os krenaks eram dizimados pelos colonos do Espírito Santos, em cujas propriedades cometiam depredações; os jauaperis, finalmente, [...] tão perseguidos e amontados eram, que houve em 1905 um governador que mandou às suas tabas uma expedição militar de extermínio. [...] os botocudos, de Santa Catarina, índios que viviam em guerra terrível contra os colonos alemães daquele Estado. [...] habituados [os colonos], por outro lado, a organizar periodicamente ‘batidas’ para caçar os silvícolas, receberam com agressões e insultos os agentes do SPI”, argumentou Rondon aos parlamentares brasileiros em 1915.¹

O SPI vivia um paradoxo desde o nascimento. Foi criado, como resultado de um movimento que envolveu civis e militares, com o objetivo de proteger os índios, mas também queria prepará-los para se tornarem parte da “comunhão nacional”, ou seja, virarem trabalhadores rurais. No final das contas poderia operar contra a cultura, a história e a organização desses grupos. O primeiro nome do SPI, aliás, era SPILTN, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais. Para não haver dúvidas sobre o espaço que cabia ao índio nesse plano governamental, o órgão começou vinculado ao Ministério da Agricultura – exatamente o que tentou fazer, em 2019, o presidente Jair Bolsonaro (PSL-RJ) com o tema da demarcação das terras indígenas, no que foi impedido pelo Congresso Nacional, pelo menos até o fechamento deste artigo, em setembro de 2019. Vinte anos depois de criado, o SPI passou ao Ministério do Trabalho, Indústria e Comércio; quatro anos depois, ao Ministério da Guerra. Retornou em 1939 ao Ministério da Agricultura, ali permanecendo até 1967. Embora hoje antropológicamente sem sentido, a visão de que o índio poderia se tornar um agricultor “produtivo” por uma simples decisão dos chamados “civilizados”, na época de criação do SPI ela representava de fato um avanço em relação ao passado próximo. Não custa lembrar que, apenas cem anos antes, o então príncipe dom João VI havia emitido cartas-régias que declaravam guerra total e escravização dos índios boto-

1 “Pelos Nossos Aborígenes”, 1915, “Apelo ao Congresso Nacional pelo sr. Coronel Cândido Mariano da Silva Rondon”. Arquivo Público do Estado de Mato Grosso.

cudos de Minas Gerais e dos “bugres” de São Paulo e de Goiás. Essas palavras são a prova documental de uma política de extermínio que, um século depois, se tornaria inconcebível para os padrões do SPI.

“[...] Deveis considerar como principiada contra estes índios antropófagos uma guerra ofensiva que continuareis sempre em todos os anos nas estações secas e que não terá fim. [...]. Que sejam considerados como prisioneiros de guerra todos os índios Botocudos que se tomarem com as armas na mão em qualquer ataque; e que sejam entregues para o serviço do respectivo Comandante por dez anos, e todo o mais tempo em que durar sua ferocidade, podendo ele empregá-los em seu serviço particular durante esse tempo e conservá-los com a devida segurança, mesmo em ferros, enquanto não derem provas do abandono de sua atrocidade e antropofagia”.²

No começo do século XX, o SPI não declarava guerras contra os índios. Eles agora eram atraídos em operações de paz, na forma de expedições e frentes de atração, que incluíam a distribuição de presentes como machados, foices, facas, facões e espelhos. Mas depois que conseguia amansar os índios de forma que interrompessem as guerras contra a “civilização”, o SPI mudava drasticamente o modo de vida dos indígenas, os quais tomavam contato com doenças que poderiam matá-los rapidamente, definhavam pela mudança dos hábitos alimentares e sofriam baques tremendos na organização interna.

Assim, uma pergunta se impunha: nas mãos do SPI, os índios estavam mais ou menos protegidos? A única resposta possível era oferecer aos índios, e de forma rápida, esquemas efetivos de sobrevivência, quase sempre a partir de projetos de agricultura e pecuária que gerassem lucro, uma noção inteiramente desconhecida para os índios recém-contatados. Os índios não acostumados com essas práticas – muitos viviam da caça então abundante, da coleta de frutas, dos peixes e dos produtos de suas roças – precisavam de um apoio forte, vigilante e insistente do SPI. Era uma travessia perigosa entre dois modos de vida completamente distintos. Acrescente-se que os índios, uma vez declarados “pacificados” imediatamente saíam das manchetes dos jornais e do interesse da opinião pública, caindo no perigoso anonimato que encobria mortes, desídia e abandono, como aconteceu com os Tapayuna, do Mato Grosso.

A dupla função do SPI também fez surgir basicamente dois grupos distintos de trabalhadores no órgão. Os primeiros eram os chamados sertanistas, encarregados das frentes de atração e da “pacificação” dos índios aguerridos. Esses servidores geravam manchetes de jornais, eram assediados por jornalistas ávidos por suas histórias de coragem e abnegação e eram bajulados por políticos que queriam se livrar da incômoda presença de índios junto ao seu eleitorado na zona rural. Em segundo plano vinha a imensa maioria dos servidores do SPI, os chefes dos postos indígenas, os mecânicos, motoristas, educadores, enfermeiros, que faziam seu trabalho anônimo, diário, delicado, quase sempre sem os recursos necessários, e eventualmente com as mesmas tribos que, poucos anos antes, eram tratadas como um problema de segurança nacional.

Essa divisão de classes no quadro de pessoal se estendeu por décadas a fio e continuou firme na Funai, a sucedânea do SPI. Assim, o país batia palmas aos feitos heroicos de figuras como Rondon, Francisco Meireles (1908-1973) e os irmãos Villas Bôas, que eram contratados da Fundação Brasil

2 Carta-Régia datada de 13 de maio de 1808 de João VI ao Governador da Capitania de Minas Gerais, Pedro Maria Xavier de Ataíde e Melo, ordenando encetar guerra ofensiva contra os índios Botocudos, acessível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/revista/Rev_18/CartaRegia_1305.htm.

Central, mas depois foram incorporados ao SPI, dentre outros nomes que marcaram época, mas desconheciam a atividade anônima e igualmente singular dos servidores do SPI que viviam na ponta do sistema, nas aldeias, às voltas com seus problemas de fome, de saúde e de terra. Nos postos indígenas, longe dos holofotes da imprensa e da atenção da opinião pública, fatos graves passaram a ocorrer. Os recursos financeiros e humanos do SPI foram escasseando ao longo do tempo.

Não adianta dizer que isso se deu exclusivamente pela incompetência de gestores civis. Os militares que comandaram o SPI, mesmo sob um governo central civil igualmente pouco conseguiram fazer. Ex-chefe do Estado Maior do IV Exército, no Recife (PE), o general de Exército José Luiz Guedes declarou que quando deixou a direção do SPI, em janeiro de 1961, o órgão não conseguia prestar assistência aos índios por absoluta falta de recursos do Tesouro Nacional. O orçamento total do último ano de sua gestão na área de assistência representava, em média, 270 “e tantos” cruzeiros por índio. Um machado custava, na época, segundo ele, 500 cruzeiros. Um facão, entre 140 a 180 cruzeiros. Ou seja, se o SPI distribuísse duas facas a cada índio, nada mais faria durante todo o ano.

“Era difícil fazer alguma coisa, e o SPI tinha que ater-se à pequena verba de que dispunha e da que poderia conseguir explorando a sua riqueza. [...] Vi logo que o Serviço era difícil de administrar, porque é espalhado por todo o Brasil e não tem um quadro dirigente. [...] Não há elementos para a fiscalização. De forma que as Inspetorias andam por conta dos chefes das Inspetorias. Por outro lado, os postos, dispersados por todo o Brasil, estão muitos deles a grande distância da Inspetoria, lutando com dificuldades de transporte e de verbas”.³

O general Vasco Khoff de Carvalho, que comandou o Território Federal de Rondônia de julho de 1961 a fevereiro de 1962, teve dos servidores do SPI que atuavam na região amazônica a seguinte impressão: “A maioria deles era constituída de ébrios contumazes, analfabetos. O SPI não existe na Amazônia. O SPI só prejudica o índio e explora o índio”.⁴

Em 2 de maio de 1963, uma sindicância do SPI concluiu, a respeito do posto indígena Capitão Iakri, dos índios kaingangues:

“A área do PI está totalmente devastada, de sua antiga floresta nada mais resta, só a serraria ali está parada, não levou o progresso e o conforto ao índio, levou a destruição de suas matas e consequentemente da caça, fonte de alimentação daquela gente. [...] O PI Capitão Iakri está divorciado do contato com o índio, somente em casos de doença aqueles procuram a sede do Posto, alguns há mais de um ano ali não comparecem. Não existe programa algum para manter o intercâmbio daquela unidade do SPI com seus tutelados”.⁵

Quando o conhecido sertanista do SPI Chico Meireles foi visitar um posto indígena no Território Federal de Rondônia, em junho de 1962, reconheceu em relatório:

“O pessoal do Posto (compreendendo a pessoa do Encarregado e dos trabalhadores) além de não possuir capacidade para se estabelecer na região, vive entregue, exclusivamente, aos seus negócios

3 Depoimento de Guedes prestado em 10 de junho de 1963 à CPI do Índio, em 1963, instalada na Câmara dos Deputados.

4 Depoimento prestado em 1963 à CPI do Índio, instalada na Câmara dos Deputados.

5 Relatório assinado por Nilo Oliveira Vellozo, chefe da seção de Estudos do SPI, e Nilson de Assis Castro. Autos do chamado Relatório Figueiredo, fls. 6224.

particulares, andando completamente alheio e indiferente à situação dos índios Pacaás-Novos, que ali estão aldeados desde sua pacificação. [...] No que tange aos nossos trabalhos [do SPI], ali, podemos dizer que nada há. Existem muitas lavouras feitas pelos índios, sob a iniciativa absoluta dos missionários americanos, que nem sequer recebem colaboração do pessoal do Posto”.

Ao assumir a direção do Serviço em 21 de dezembro de 1961, o general de divisão da reserva Moacyr Ribeiro Coelho constatou “rapidamente que, tal como estava estruturado, o SPI não poderia cumprir as suas tarefas específicas”. Nas palavras do seu próprio dirigente, o Serviço estava falido.

“O baixo nível dos servidores surgiu ao deficiente [Coelho] como a causa central da falência do Serviço. Por isso que eram esses funcionários presas fáceis dos grupos interessados na exploração do índio, particularmente daqueles que viam nas terras do Patrimônio Indígena um meio de enriquecer. Além do baixo nível econômico dos funcionários, circunstância que propiciava a corrupção dos mesmos por parte daqueles grupos, o seu nível técnico era ineficaz, o que ainda mais gravava a situação. Pois, daí resultava que o índio além de espoliado era desassistido”.⁶

O quadro descrito por Coelho nos postos indígenas era devastador. Em 4 de março de 1963, portanto em pleno governo de João Goulart, ele dirigiu um ofício ao ministro da Agricultura, José Ermírio de Moraes, ao qual o SPI estava subordinado, requisitando medidas urgentes para salvar os postos. Estes eram fiscalizados pelas chamadas Inspetorias, em número de nove no país, mas elas estavam igualmente desgraçadas.

“Salvo algumas poucas e honrosas exceções – fruto da dedicação e do interesse dos funcionários – os postos encontram-se em lamentável estado: desassistidos, carecentes de tudo, sem fiscalização, ficam os índios entregues a si mesmos e a terra indígena à mercê da cupidez de estranhos e, não raro, da exploração clandestina por parte dos próprios encarregados e demais funcionários. Campeiam o ócio, a irresponsabilidade e os atentados à coisa pública. [Sobre as inspetorias], dado à total falta de recursos com que lutam _sobretudo meios rápidos de transporte_ e sem sofrerem fiscalização ou estímulo, constituem apenas repartições burocráticas e sedentárias, e manipulam os recursos que recebem _muitas vezes de maneira turbilhonaria e pouco convincente”.

Coelho também falou sobre ingerências políticas. Contou ao ministro que pretendia destituir o chefe da 1ª Inspetoria Regional, mas desistiu da ideia porque o servidor apelou a diversos políticos, que enviaram “pelo menos uma dúzia” de telegramas pedindo que ele fosse mantido no cargo. Coelho cedeu: “Premido pelos pedidos, fui tolerando a inoperante chefia”.

O próprio Coelho havia sido indicado não por serviços anteriores prestados ao índio, mas por uma eficiente indicação política de uma deputada federal bem posicionada no governo Jango. Ela mesmo confirmou a uma CPI no Congresso em 20 de maio de 1963:

“Conheci o coronel Moacyr Ribeiro Coelho numa das campanhas presidenciais em São Paulo. Este senhor, tendo amizade em casa, disse-me por diversas vezes que não se sentia bem nas Forças Armadas, porque [seria] perseguido, e gostaria de arranjar um lugar, um emprego civil. [...] Como sempre fui getulista, e petebista, e continuo sendo janguista, pedi a S. Exa. o sr. Presidente, [ilegível] nunca havia visto a cor do seu dinheiro em sua campanha, a [...] no SPI do tenente-coronel

6 Relatório assinado por Nilo Oliveira Vellozo, chefe da seção de Estudos do SPI, e Nilson de Assis Castro. Autos do chamado Relatório Figueiredo, fls. 6224.

Moacir Ribeiro Coelho. Levava seu pedido por escrito. S. Exa. despachou meu pedido, atendendo, e o entregou nas mãos do então chefe da Casa Militar, que é hoje o ministro da Guerra, Amaury [Amaury] Kruehl, e disse-me ‘Deputada, agora tenha entendimento com o General, porque a minha já está resolvida.’ Então passei a ter entendimento com o general Kruehl, chefe da Casa Militar, para a nomeação do coronel Moacir para a diretoria do SPI”.

Oito meses depois da posse no cargo, Moacyr Coelho dirigiu um ofício reservado ao então ministro da Agricultura, em 23 de agosto de 1962. São algumas das frases mais impressionantes escritas não por um adversário do governo, mas justamente pelo seu mais graduado funcionário na tarefa da proteção ao índio. A descrição que Coelho faz da situação do índio no país deixa poucas dúvidas sobre a realidade desesperadora que o índio aldeado enfrentava em todo canto no país.

“Através de diversas viagens de inspeção aos Postos Indígenas e Inspetorias Regionais tenho constatado, salvo poucas, mas confortadoras exceções, que o índio ‘assistido pelo SPI’ vegeta em condições miseráveis sendo, na grande maioria dos casos, vítima inocente da espoliação desenfreada praticada por terceiros, com a conivência de funcionários desonestos. [...] O problema seria de somenos e de fácil solução para o diretor, se se tratasse de casos isolados facilmente extirpáveis. Infelizmente, porém, o mal é tão generalizado que chega a constituir verdadeira situação de calamidade e incide de maneira nociva não só sobre o patrimônio público, como também sobre a moral dos funcionários e o bom nome do Serviço, além de constituir, pela vergonhosa espoliação a que submete o índio, uma afronta aos sentimentos da Humanidade”.

Quatro meses depois, Coelho convocou a Brasília todos os chefes de inspetorias e de seções do SPI para sua primeira reunião plenária. Compareceram, com exceção de dois, todos os principais dirigentes do Serviço. Havia no Brasil nove inspetorias em atividade, assim distribuídas: 1ª, Amazonas e Acre, 2ª, Pará e Amapá, 3ª, Maranhão, 4ª, Paraíba, Pernambuco, Alagoas, Bahia e Minas Gerais, 5ª, sul de Mato Grosso e São Paulo; 6ª, Norte de Mato Grosso, 7ª, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul; 8ª, Goiás, e 9ª, Território Federal de Rondônia.

Na reunião, Coelho reconheceu: “O Serviço não dispõe de muita verba e os problemas apresentados são inúmeros. Devemos estudar, portanto, o modo mais objetivo do emprego dos recursos”.

Coelho dividiu os índios em três categorias; os arredios, os de contato recente e os de contato antigo. Sobre os últimos, os aldeados, disse Coelho:

“Impõe-se promover a dignificação dos índios e das populações, para lutar contra males que vem os dizimando, apresentando-se acabrunhados, doentes, desnutridos, vivendo em choças e dormindo sobre o solo. [...] Se há um SPI e o resultado de suas atividades, até agora, é tão melancólico, algo não está funcionando”.⁷

Nesse momento, Coelho fez um intervalo e mostrou diversas fotografias de índios que “habitam em palhoças, doentios, ventres volumosos e subnutridos”.

Todas as nove Inspetorias estavam com débitos nas suas praças, num total de 22,5 milhões de cruzeiros. Eram compras e serviços adquiridos pelas inspetorias na forma do fiado. Sem dinheiro, o SPI dava o calote. A título de comparação, o SPI tinha como promessa no orçamento, para o ano seguinte,

7 Ata das reuniões plenárias realizadas nos dias 7, 8 e 9 de novembro de 1962, publicadas no Boletim Interno nº 57 do SPI.

um total de 35 milhões de cruzeiros para serem aplicados em todo o país na área de assistência ao índio. O orçamento total era de 424 milhões de cruzeiros mas, desse total, 244 milhões estavam comprometidos com salários e outras remunerações dos servidores.

O chefe da 5ª Inspetoria disse que seus postos não tinham “roças, estações de rádio e casas para os índios”. Os problemas eram “inúmeros, inadiáveis”, pois os postos estavam “desprovidos de implementos agrícolas e de tudo mais que possibilite uma assistência real e efetiva ao índio”. A 6ª Inspetoria tinha sob seu comando 11 postos com mais de 1.500 índios, “todos carecentes de ferramentas e implementos agrícolas”. No posto indígena General Carneiro, os índios bororos estavam “doentes, rotos e famintos”.

No debate que se seguiu, os inspetores deixaram claro que algumas etnias queriam trabalhar a terra, mas simplesmente não tinham recursos, adubos, máquinas. O chefe da 8ª Inspetoria declarou que “os índios canelas não são preguiçoso como apregoam. Já incorporou esses índios em seus postos, quando chefe da 2ª Inspetoria, e os mesmos apresentaram grandes esforços de trabalho”.

Se o SPI não tinha dinheiro nem para movimentar uma roça, o que dizer de programas de demarcação de terras, que envolviam contratação de topógrafos e gastos com gasolina, passagens e diárias de hotel? Na reunião, revelou-se que haveria dinheiro, no orçamento seguinte, para ações de demarcação em apenas quatro, das nove inspetorias. Uma das situações mais difíceis era a vivida pela 5ª Inspetoria, que lutava para garantir direitos de índios do sul de Mato Grosso, hoje Mato Grosso do Sul, onde lavradores entravam com força na região de Dourados, pressionando índios guaranis kaiowas, ñandevas e terenas. “A 5ª Inspetoria ficou excluída”, consignou a ata da reunião.

Coelho encerrou a reunião dizendo que iria se empenhar para conseguir os recursos necessários. O problema estava longe de ser pontual, na verdade era epidêmico, e atingia o órgão em todo o país.

Um inspetor da 9ª região chegou a afirmar, em comissão de inquérito, que ao longo de todo o ano de 1962 não recebeu um centavo sequer da sede do SPI, então no Rio de Janeiro, tendo que se virar por conta própria.

“Os índios estavam mal alimentados, pois eram supridos dentro de nossas possibilidades. Ocorre que quase nada tínhamos. Tínhamos apenas o que produzíamos, e o que produzíamos era bem pouco, para assistir a mais de 1.000 índios aldeados”.⁸

A falta de recursos abria espaço a humilhações, como dar calote no comércio da praça ou mendigar favores. O servidor Jurandy Marcos da Fonseca, que anos depois viria a ser presidente da Funai, reconheceu, em documento assinado em 1968, que, em 1962, quando vereador da Câmara Municipal de Campo Grande, hoje capital de Mato Grosso do Sul, possuía uma “discreta cota de passagens” pela estrada de ferro Noroeste do Brasil e passou a distribuí-las ao pessoal do SPI, onde “a desmoralização” era “total”.

“Fui por diversas vezes procurado por funcionários do SPI, que alegavam que a Inspetoria estava acéfala e não tinham condições de viajar. Propus-me então a arranjar as passagens”.

8 Termo de depoimento do servidor do SPI Alberico Soares Pereira, lotado na 8ª Inspetoria Regional, datado de 26 de abril de 1968. Autos da Comissão de Inquérito (Relatório Figueiredo).

Mas isso não era nada perto do que ocorreu com o patrimônio de áreas indígenas inteiras, em especial no Paraná, no Rio Grande do Sul e no então Mato Grosso. Sem recursos, o SPI passou a arrendar terras para fazendeiros vizinhos, a vender madeira, a autorizar o funcionamento de serrarias e a permitir criação de gado alheio em terras indígenas. Esse conjunto de medidas não era de modo algum desconhecido pelo SPI, pelo contrário, era incentivado, tratado como uma solução viável para o problema crônico da falta de dinheiro. O resultado da exploração ganhou o nome de Renda Indígena. Ao lado do orçamento natural, era a segunda fonte de recursos do SPI, e das mais importantes. Os cálculos sobre a saída da matéria-prima ficavam sob o controle dos postos e das inspetorias do SPI. Os índios ficavam completamente alheios sobre os números. A renda não foi uma novidade dos anos 60, havendo depoimentos de que era uma prática comum desde, pelo menos, os anos 40.

Quando esses contratos vieram a público nos anos seguintes, foram recebidos com grande surpresa, mas o fato é que eram todos analisados pelos prepostos do SPI, inclusive com o lançamento de concorrências públicas anunciadas nos jornais locais.

Em ofício enviado ao Congresso Nacional em maio de 1963, o então diretor do SPI Moacyr Ribeiro Coelho reconheceu que o órgão tinha duas fontes de renda, o orçamento e a Renda Indígena, mas o controle sobre a segunda, pelo comando central do SPI, era nada menos que inexistente.

“Sua avaliação antecipada [da renda indígena] é, entretanto, extremamente difícil, seja pela falta de dados informativos fornecidos pelos postos indígenas e inspetores, seja pela variação que sofre a produção. Mesmo o valor dos arrendamentos, cujos levantamentos a Diretoria vem tentando realizar, não é possível estimar, de vez que tais arrendamentos, em sua maior parte, venham sendo efetuados sem conhecimento da Diretoria, que até agora permanece na ignorância da maior parte deles. Cabe considerar que a aplicação dessa renda é feita diretamente pelos postos indígenas e inspetores, que dela prestam contas à Diretoria posteriormente”.

Como o dinheiro entrava e saía pelas mãos dos inspetores e chefes de postos indígenas, também passou a ser usado como um paliativo para a crônica dificuldade financeira dos próprios servidores do SPI.

“É tradição os chefes dos postos utilizarem pequena parte da renda indígena para ajudar na manutenção sua e da família, em virtude dos míseros salários, procedendo o depoente do mesmo modo, já que não reputa criminoso, pois trabalha sem descanso”.⁹

O dinheiro do patrimônio dos índios também acabava pulverizado em inúmeros gastos administrativos que, em tese, deveriam ser bancados pela União, como

“aquisição e manutenção de veículos, máquinas de escrever, aparelhos de radio-transmissão, motores e geradores elétricos etc a compra de combustível, de móveis, utensílios e material de consumo (papel, carbono, fita de máquina, tinta, impressos em geral etc), o pagamento de alugueres de imóveis e, até, de pessoal”.¹⁰

9 Termo de inquirição do datilógrafo do SPI Nilson de Assis Castro, então encarregado do PI Nonoai, em 13 de novembro de 1967. Autos da Comissão de Inquérito (Relatório Figueiredo).

10 Defesa preliminar oferecida pelo major da reserva da Aeronáutica Danton Pinheiro Machado, ex-chefe da 7ª Inspetoria Regional do SPI. Autos de Comissão de Inquérito (Relatório Figueiredo).

O percentual cobrado dos arrendatários variava de caso a caso. No Posto Indígena de Nonoai, por exemplo, a taxa era de 20% sobre a produção, conforme depoimento prestado pelo chefe do posto desde 1962, Jandyr Marques da Silva. Em meados dos anos 60, já havia 91 arrendatários com contratos firmados em Nonoai. Um efeito colateral era a atração de outros *civilizados* que não queriam fechar contrato algum com o SPI, simplesmente invadindo as terras. Em Nonoai, o número de invasores chegou a 400 no ano de 1967, conforme consta do Relatório Figueiredo em seu nono volume (:1820).

Com as terras dos índios ocupadas por *civilizados* com ou sem autorização do SPI, não poderia demorar muito para estourar grandes atritos. Foi o que aconteceu em diversas áreas indígenas. Em 28 de novembro de 1962, índios kadiwéus armados com revólveres, “alguns velhos mosquetões” e machetes mataram o pecuarista Primitivo André Couto em terras arrendadas na área indígena Kadiwéu, no Pantanal do sul de Mato Grosso. Os arrendamentos começaram em 1955, em virtude de uma enchente do rio Paraguai. Sem ter onde colocar o gado, os fazendeiros entraram em acordo com os índios para usar suas terras. Depois que o nível do rio baixou, alguns pecuaristas retornaram aos seus pastos originais, outros permaneceram na terra indígena. Em 1959, uma nova enchente determinou o reinício dos arrendamentos. Três anos depois, já havia entre 50 a 60 mil cabeças de gado na área indígena, tocadas por 61 arrendatários. Os fazendeiros pagavam ao SPI, com ou sem contrato, uma taxa de 3% de cada lotação. Os índios mesmo só criavam 1,5 mil cabeças.¹¹

Primitivo Couto, o pecuarista morto, era sub-arrendatário do pecuarista Manoel Aureliano da Costa, conhecido como Manequinho, por sua vez sogro do deputado federal Edison Garcia de Brito – o deputado confirmou esse parentesco durante uma sessão no Congresso Nacional. O assassinato provocou a mobilização dos fazendeiros de Mato Grosso, que buscaram o apoio de Garcia e do poderoso senador Filinto Müller (1900-1973). Ex-aluno da Escola Militar do Realengo, no Rio, Müller participou de levantes tenentistas dos anos 20 e, em 1933, tornou-se chefe de polícia do Distrito Federal, na época Rio de Janeiro, cargo em que ficou por cerca de dez anos. Müller dirigiu o aparelho repressivo de Getúlio Vargas com mão de ferro, e está associado a diversas denúncias de torturas, como as praticadas contra os comunistas Artur e Elise Ewert, amigos do casal de comunistas Luís Carlos Prestes e Olga Benário. Müller elegeu-se várias vezes senador pelo Estado de Mato Grosso e, durante a ditadura militar, iria presidir a Arena, partido que dava sustentação ao regime militar.¹²

Em 1963, Müller compareceu à reunião dos pecuaristas que clamavam medidas contra o SPI e a manutenção dos contratos de arrendamento. Segundo os pecuaristas, os índios mataram Couto por terem sido instigados por homens do SPI a majorar os preços dos arrendamentos. Müller disse que não tinha conhecimento do assunto, “e agora se mostrava surpreso com a narração dos fatos que ali se passam e estão a merecer atenção dos poderes públicos”. Ele sugeriu aos pecuaristas que levassem os fatos ao conhecimento do general comandante da 9ª Região Militar, e anunciou que trataria do assunto “junto à direção do SPI, no Rio”.

11 Ata de reunião da Associação dos Criadores do Sul de Mato Grosso, datada de 5 de janeiro de 1963. Autos da CPI do Índio, no Congresso Nacional.

12 Dicionário Histórico Biográfico Brasileiro pós 1930. 2ª ed. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001.

Müller e Garcia foram além, conseguiram instalar uma CPI no Congresso Nacional para investigar o SPI. O foco central eram as terras dos índios kadiwéus. Garcia não era membro da comissão, mas participava dos depoimentos. Além disso, ele foi o primeiro depoente da própria comissão, quando confirmou:

“A iniciativa desta CPI foi provocada por uma série de irregularidades notadas por mim em meu Estado, o Mato Grosso, e ganhou corpo no meu espírito diante das publicações feitas nos jornais desta Capital e anexadas por mim ao requerimento, de entrevistas do sr. coronel Moacyr”.

Garcia disse que os “índios, cerca de 50, correm as fazendas vizinhas espalhando o terror, queimando casas, apoderando-se dos vens e do gado dos fazendeiros das redondezas”. Chamou-os de “irresponsáveis”.

A CPI foi presidida pelo deputado Valério Magalhães, que teve um irmão, anos antes, afastado do SPI.¹³ Era integrada também por Rachid Mamede, que fora presidente da Assembleia Legislativa de Mato Grosso quando um grupo de deputados tentou, nos anos 50, aprovar leis que permitiriam, na prática, a perda de 100 mil hectares da mesma área kadiwéu, quase um terço da sua extensão total. A manobra foi abortada pelo governo do Estado e pelo SPI, que conseguiram uma decisão favorável no Supremo Tribunal Federal.

O foco da CPI era a suposta “instigação” à violência dos servidores do SPI e denúncias de fazendeiros da área kadiwéu de que eles cobravam propina para não aumentar o valor dos arrendamentos.

Aos arrendatários, somavam-se mais cerca de 60 invasores. O clima na área era de insegurança. O então chefe da 5ª Inspeção Regional adquiriu onze revólveres numa loja de armas em Campo Grande e os distribuiu entre os índios, pois ouviu rumores de uma represália. Ele afirmou ainda à Câmara que um índio havia sido assassinado antes de Couto.

O SPI procurou a ajuda de Cildo Meireles, um antigo defensor da causa indigenista e irmão do sertanista Francisco Meireles. Nascido em 1904, Cildo entrou no SPI nos anos 20, trabalhou em postos indígenas no Nordeste e chefiou a inspeção em Goiás, onde bateu de frente com o poder político da região ao defender a criação de uma reserva indígena para os índios Krahô, a Craolândia. Deixou o órgão nos 50, após um atrito com o então diretor, José Maria da Gama Malcher. Mesmo fora do SPI, Cildo seguiu fornecendo aos amigos, incluindo seu irmão, subsídios jurídicos sobre a situação fundiária de várias terras indígenas. Ele era considerado o intelectual da família e atuava como uma espécie de consultor do SPI¹⁴ - Cildo é pai do jornalista Sérgio e de Cildo Meireles (1948-), que se tornaria um dos principais artistas plásticos do país.

Cildo foi convidado pelo SPI para ir ao Mato Grosso investigar o caso kadiwéu. Isso bastou para que ele entrasse na mira dos deputados. Questionaram os gastos da viagem e seu vínculo com o SPI. Cildo acabou tendo que depor na CPI, à qual explicou:

“A Inspeção foi obrigada a arrendar terras porque os magnatas, os fazendeiros e pecuaristas, invadiram completamente a área dos kadiwéus, criando, realmente, um fato consumado. O SPI não

13 Defesa escrita do general de divisão R1 Moacyr Ribeiro Coelho, ex-diretor do SPI, protocolada em 1968 nos autos de Comissão de Inquérito (Relatório Figueiredo).

14 Entrevista com Sérgio Meireles, filho de Cildo, em 15 de outubro de 2013, no Rio de Janeiro.

tinha força nem meios para retirar aquela gente que se apoderou completamente da área dos ka-diwéus”.

O SPI era incapaz também de proteger comunidades indígenas do avanço das frentes expansionistas da agricultura e da pecuária. Em setembro de 1963, o inspetor do SPI Eneu Gonçalves de Paula fez uma longa viagem de inspeção na região do rio Javaé, em Goiás. Ao passar pelo posto indígena Damiana da Cunha, encontrou 105 índios, dos quais 23 crianças

“[...] em completo abandono, no meio de uma capoeira, numa ponte de areia formada pelo rio Javaé, sem sequer um pé de mandioca para comer, uma vez que suas roças, nas quais andei, não possuem nada plantado. [...] A pobreza ali é muito grande e não tem aonde comprar remédios a não ser no Formoso, que fica a 20 léguas de distância. [...] Muitas crianças doentes de febre, maleitas, catapora, varíola, eu resolvi ceder alguns remédios em troca de galinhas”.

Mais adiante, perto do lago Savacan, Eneu encontrou mais 46 índios.

“O seu estado de saúde não é bom, muitas crianças com verminose, muito impaludismo, tem pequenas roças, e estão completamente cercados pelos retiros de gados de fazendeiros ali localizados, estão em completo abandono sem uma assistência do SPI”.¹⁵

Anos depois, Eneu, militar do Exército e antigo colaborador do sertanista Meireles, pagou com a própria vida as condições insalubres nas bases indígenas montadas pelo governo. Ele morreu em 5 de junho de 1970, “vítima de hepatite palúdica”¹⁶, na frente de atração dos índios cintas-largas, no então território de Rondônia.

A situação caótica nos postos indígenas por certo está na origem de muitas mortes entre os indígenas, como é possível concluir pela consulta de alguns documentos que sobreviveram ao tempo. Em fevereiro de 1964, por exemplo, o responsável pela 6ª Inspetoria do SPI, em Cuiabá, descreveu ao médico Noel Nutels que nada menos que 75 índios xavantes e bakairis haviam perecido por doenças no ano anterior.

“Por ocasião da inesperada epidemia surgida entre os xavantes e bakairis desdobrei-me movimentando inclusive meus familiares e amigos (cópias anexas de telegramas ao senhor dr. Noel Nutels). Com a finalidade de evitar, como felizmente foi possível, a morte dos doentes, que no ano anterior morreram 75 *creaturas*”.¹⁷

Mas se era essa a situação geral dos índios aldeados – fome e miséria, doenças, crônica falta de recursos, desvios da renda indígena, exploração e invasão das terras indígenas –, como estaria o SPI se saindo no tocante à sua outra atribuição, o contato e a proteção das tribos consideradas hostis ou arredias? O quadro não era nada bom, a julgar pela tragédia dos pacaás-novos.

15 Relatórios assinados por Eneu Gonçalves de Paula e dirigidos ao chefe da 8ª Inspetoria Regional do SPI, Írio Dutra, datados de 23 de setembro de 1963.

16 Mensagem ao Congresso Nacional nº 232, de julho de 1971, sobre projeto de lei para concessão de pensão especial a familiares de Eneu, no valor de apenas dois salários mínimos mensais. Embora ele trabalhasse há cerca de dez anos nas ações de pacificação de várias tribos, o Ministério da Agricultura havia perdido, em incêndio, os documentos que o ligavam ao Estado brasileiro, daí a necessidade da pensão especial. Em ofício à Câmara, o então ministro do Interior, José Costa Cavalcanti, disse que Eneu “sacrificou a própria vida à causa indigenista”.

17 Carta assinada pelo chefe da 6ª Inspetoria Regional, José Baptista Ferreira Filho, endereçada ao diretor do SPI e datada de 3 de fevereiro de 1964.

No início da década de 60, um grupo de índios dessa etnia, hoje conhecidos como Wari, viviam intensas escaramuças com *civilizados*, morrendo, mas também atacando e matando nas proximidades da cidade de Guajará-Mirim, no então Território Federal de Rondônia. Notícias ainda mais preocupantes começaram a chegar ao bispo Francisco Xavier Rey, francês de nascimento, da prelazia da região. Ele pedia providências ao governo do Território para evitar um massacre de índios. Seu braço direito, o padre Luiz Roberto Gomes de Arruda, que depois se tornou bispo da região, até morrer em 2003, descreveu em sessão no Congresso Nacional:

“Havia seringalistas que organizavam expedições para o massacre de aldeamentos inteiros. Conheci vários que tomaram parte nessas expedições e dizem eles que iam forçados pelos seringueiros, pelos patrões, para arrasar as aldeias dos índios e tudo que ali estivesse. Havia em média 50 a 100 índios por aldeia e a ordem era exterminar até o último, não devendo ficar sequer uma criança. Assim sendo, os índios por sua vez revidavam e vinham até as proximidades da cidade fazer a sua represália, o que faria qualquer um, embora civilizado. Talvez teríamos até feito pior”.¹⁸

Por fim organizou-se uma expedição com o objetivo de contatar os pacaás-novos e trazê-los para junto de outro grupo da mesma etnia que já havia sido contatado nos anos 50 – grupo esse, aliás, que já estava “todos morrendo de tuberculose, além da gripe, enfraquecidos, desesperados de fome” (*idem*). A expedição foi montada com recursos mobilizados pelo governador do Território, Abelardo Alvarenga Mafra, pela prefeitura local e pela Prelazia. Em abril, o jornal “A Província do Pará” anunciou que “o próprio presidente Jânio Quadros determinou ao diretor geral do SPI, Tasso Villar de Aquino, a pacificação dos pacaás-novos”, pois haviam se tornado “o terror daquela região”.¹⁹ O jornal “Correio da Manhã” noticiou, com base numa entrevista concedida por Geraldo de Rezende Martins, presidente-substituto da Comissão de Assuntos Territoriais do Ministério da Justiça, que os índios estavam sendo “dizimados a metralhadora pelos exploradores de borracha e castanha”, tendo, em represália, assassinado o rapaz Elias Francisco de Moraes, de 16 anos.

O chefe da “Expedição Mafra”, referência ao sobrenome do governador, seria José Fernando da Cruz, um agente do SPI. Quando ele foi comprar produtos a crédito no comércio local, ninguém quis vender ao SPI, notório devedor na praça, segundo testemunhou o padre Arruda. A expedição, formada também por índios pacaás-novos, por fim partiu de Guajará-Mirim em 20 de maio de 1961. Um mês depois, os índios desfecharam um ataque contra o acampamento central da expedição, com um trabalhador ferido a flecha no ombro. Dias depois, dez guerreiros apareceram e decidiram passar a noite no acampamento dos *civilizados*, na beira do rio Ocaia.

Preocupado com esse contato, o padre disse que propôs um regresso a Guajará-Mirim, a fim de adquirir medicamentos: “Porque todos sabemos, imediatamente feito o contato é preciso se precaver contra a gripe que geralmente ataca os índios”.

O agente do SPI deixou o local, dizendo que tinha um compromisso rio acima, e a chefia da operação foi repassada a missionários do grupo evangélico Novas Tribos do Brasil, que haviam se apro-

18 Depoimento prestado pelo frei Roberto Gomes de Arruda em 21 de agosto de 1963 à CPI do Congresso Nacional.

19 “A Província do Pará”, de 19 de abril de 1961, “Expedição do SPI vai afinal pacificar os ferozes Pacaas Novas”. Biblioteca da Funai, Brasília.

ximado quando que a notícia do novo contato se espalhou pelos moradores das margens do rio. Assim que chegou à cidade, o padre soube por bilhetes de socorro, trazidos por viajantes daquelas regiões, que “a gripe começou a atacar os índios”. Em um índio recém-contatado, cujo organismo é despreparado para certos tipos de doenças que incidem em *civilizados*, uma doença pode matar rapidamente, se não for contida a tempo com antibióticos. Há relatos de sertanistas que presenciaram uma simples gripe evoluir para uma pneumonia fatal em apenas 24 horas. Os índios também morrem de inanição pois, sem forças para o trabalho, não conseguem caçar, pescar ou trabalhar a terra.

O padre fez uma busca por remédios na cidade, mas não tinha os recursos necessários e as farmácias não eram devidamente equipadas. Ele recorreu ao governador do Território, em Porto Velho, mas “quase nada” conseguiu, “apenas embrulhos de remédios muito escassos”.

O padre disse que pretendia regressar imediatamente ao rio Ocaia, mas recebeu um recado do servidor do SPI de que queria subir o rio com ele, bastando que esperasse alguns dias porque haveria um evento sobre “a independência da Bolívia” e ele precisava lá comparecer.

“Os doentes morrendo, mas eles precisavam de festa”, desabafou o padre dois anos depois, à CPI do Índio.

Quando enfim conseguiu regressar ao rio Ocaia, já se havia passado mais de um mês. Ele encontrou um cenário macabro e desesperador. Os antigos membros da expedição haviam deixado o local, pois não recebiam pagamento. As malocas estavam vazias, “e os doentes esparramados pelo mato”. Em uma aldeia, o padre reuniu 39 doentes, “doentes esqueléticos, completamente prostrados”. Em outra aldeia grande, o padre contou 49 índios doentes, alguns já com pneumonia. Com a ajuda dos índios, carregou os doentes para uma aldeia, onde contou cerca de 90 doentes. E anotou: “alguns já convalescendo, outros completamente prostrados, tendo morrido dois nessa época”.

Nesse momento crítico, disse o padre, o servidor do SPI se ausentou novamente, para se encontrar com um seringalista que havia lhe prometido “uma recepção triunfal com muita cachaça e cerveja”. Antes de ir, deu ao padre uma carta “nomeando-lhe chefe supremo do setor todo de Pacaás-Novos”. O padre e os índios lutaram por 20 dias contra a epidemia, até que o servidor do SPI regressou, ordenando-lhe que regressasse para Guajará-Mirim. O padre queria manter um civilizado entre os índios, para continuar aplicando injeções, mas o homem do SPI “discordou da minha solicitação, e quando ele voltou já a epidemia grassava novamente entre os índios, tendo morrido vários”.

O frei franciscano calculou entre 2,5 mil e 3 mil o número original de pacaás-novos desse grupo na época do contato.

Depois de todo esse dramático e detalhado relato, o presidente da CPI, Valério Magalhães, simplesmente indagou qual a opinião do padre sobre um determinado inspetor, sem aprofundar qualquer aspecto da morte impressionante dos índios, levados a encontrar com *civilizados* sem preparo, sem medicamentos e sem alimentação suficientes. Na prática, os índios foram atraídos ao próprio extermínio. O depoimento se encerrou sem qualquer outra pergunta sobre os pacaás-novos mortos nesse episódio, não ficando claro o número real de mortos, restando apenas dois pedaços de informação: primeiro “dois” e depois “vários” morreram. O padre se tornou bispo de Guajará-Mirim, ali exercendo suas ati-

vidades até morrer, em 2003. Afora seu longo e detalhado depoimento à CPI, não tornou público nenhum outro relato sobre a expedição.

A palavra do padre foi confrontada com a do então diretor do SPI, Moacyr Ribeiro Coelho, em acareação feita pela CPI em 22 de agosto de 1963. Em nenhum momento Coelho desmentiu as mortes. Ele disse que esteve na área dos Pacaás-novos no início de 1962, mas para apurar outro assunto, a origem de imagens que, denunciava a revista “O Cruzeiro” de forma sensacionalista, mostrava antropofagia entre os pacaás-novos. A suspeita era que o mesmo servidor da expedição catastrófica, Cruz, havia vendido as imagens para a revista. Seguiu-se o seguinte diálogo entre o padre e o coronel, segundo os registros da Câmara:

Coronel: “O que predominava, a tônica do problema, era o da antropofagia dos pacaás-novos. Até o momento, a situação em que os índios estava era completamente desconhecida. [...] A minha viagem não se prendia especificamente ao fato dos índios pacaás-novos, mesmo porque àquela altura não se sabia que eles estavam morrendo desse jeito”.

Padre: “Tinha pleno conhecimento”

Coronel: “Mas nada falou”.

Padre: “Falei, mas sem resultado”.

Coronel: “Para o SPI o fato era completamente desconhecido, como também o resultado da pacificação”.

O coronel insistiu que a organização da expedição ocorrera antes de sua posse no SPI, o que era verdade, e que nada sabia sobre as mortes. A acareação novamente terminou sem que qualquer parlamentar indagasse ao diretor do SPI o número real de mortos e se a expedição seria investigada pelos seus eventuais erros de terríveis consequências.

Meses depois da acareação, Coelho enviou um ofício ao ministro da Agricultura no qual explicitamente confirma a tragédia que desabou sobre os pacaás-novos por culpa de uma expedição desastrosa. Ele repetiu que foi à região para averiguar as imagens “antropofágicas” e acabou por confirmar a prática, mas também um quadro desolador sobre a saúde dos índios.

“Infelizmente, e sem que de tal ainda a Direção tivesse conhecimento, deparou-se aos olhos dos que penetraram na selva dos pacaás-Novos, um quadro tétrico, repleto de misérias, abandono e doença, consequências funestas da imprevisão e inépcia dos que ordenaram, organizaram e dirigiram a chamada ‘Expedição Mafra’. Esta Direção, ainda em Rondônia, mobilizou os poucos recursos de que dispunha no sentido de fornecer aos índios _já dizimados pelas doenças, subnutridos e famintos_ toda a assistência que pôde promover de imediato: aquisição de alimentos (farinha e carne), medicamentos e a colaboração, prestimosa e desvelada, dos Missionários protestantes”.

O desastre é confirmado e consta do Relatório Figueiredo. Entre setembro e dezembro de 1962, portanto meses depois da expedição, Francisco Meireles foi enviado à região por ordem do diretor, Moacyr Coelho. A descrição de Meireles choca ainda hoje pela crueza. Ele encontrou os índios disputando comida com animais.

“O fato é que o grupo de índios pacaás-novos, o último a ser atraído, estava em péssimas condições assistenciais, enfrentando o problema da fome, pois como estavam empenhados em trabalhos de lavoura, longe de suas aldeias, não tinham mais com que se alimentar. Acabaram com as provisões que trouxeram e liquidaram uma roça do índio Domingos de forma que, quando nossos tropeiros procederam à distribuição de ração aos cavalos, foi com tristeza que presenciamos os índios disputando, com os animais, as rações de milho que os mesmos comiam”.

O Boletim Interno do SPI de número 52, dos meses de janeiro e fevereiro de 1962, fala da crise de saúde de uma forma codificada, ao ressaltar o papel de missionários do grupo Novas Tribos do Brasil.

“Esses missionários vêm prestando ao Serviço de Proteção aos Índios na grave crise que se abateu sobre os Pacaás-novos, serviços preciosos e inestimáveis, acudindo-os na selva com dedicação apostólica”.

Em 20 de dezembro de 1961, o jornal “O Globo” publicou uma reportagem impressionante não pelo que revela, mas pelo que esconde. Baseada numa entrevista concedida por Meireles, a reportagem concentra-se novamente na suposta cena de antropofagia fotografada pelo servidor do SPI José Cruz, descrito por Meireles como “um dos mais valorosos e destemidos funcionários do SPI”. Diz que o corpo comido pelos índios era o de uma criança índia de 10 anos de idade “que morrera atacada de gripe” – sem dizer onde e quando ela contraiu a doença. Um “surto de gripe” e “mortos” são de novo citados por Meireles, mas apenas para explicar o canibalismo:

“Quando Fernando tinha grande número de índios pacificados, alguns deles diziam que, com o surto de gripe, a atividade de caça e pesca estava praticamente paralisada. E reclamavam contra o pessoal da expedição, que enterrava os índios mortos, deixando a tribo com fome. E foi uma luta terrível para convencê-los de que não deveriam comer seus semelhantes e muito menos os que morriam doentes, pois estavam, assim, contribuindo para que o surto aumentasse cada vez mais”.²⁰

Sete dias depois, um outro integrante da expedição, Gilberto Gama, deu uma entrevista a “O Globo” no qual acusou Cruz de ter vendido as fotos da antropofagia para a revista “O Cruzeiro” por Cr\$ 250 mil – a venda foi confirmada depois pelo SPI que, contudo, relativizou o fato, dizendo que o dinheiro havia sido empregado na ajuda aos próprios índios. Gama acusou Cruz de fazer a expedição “como se tudo não passasse de um safári nas selvas”, levando “garrafas de uísque e gêneros dos mais requintados”, para depois “fazer promoção pessoal junto à imprensa de vários Estados”. Ao final, teria “abandonado” os outros trabalhadores da expedição “no meio das selvas, sem dinheiro e sem recursos para sobreviver”.²¹ Gama disse que pediu demissão no meio da missão. Foi a entrevista de Gama que levou o coronel Coelho às selvas de Rondônia.

Anos depois, ouvido em comissão de inquérito do SPI que tratava de vários assuntos ao mesmo tempo, José Fernando da Cruz nunca foi interrogado sobre as circunstâncias do surto de gripe e o real número de mortos.

20 “Cenas Espantosas de Canibalismo entre os Pacaás Novos”, jornal “O Globo” de 20 de dezembro de 1961, edição matutina, pág. 12.

21 “Levou os Índios a Devorar o Cadáver de Uma Criança Para Vender as Fotografias”, jornal “O Globo” de 27 de dezembro de 1961, edição matutina, pág. 7.

Defendendo-se da suspeita de que tenha “descurado dos pacaás-novos”, em 1968 o servidor do SPI Alberico Soares Pereira, lotado na 8ª Inspetoria Regional, disse que não recebia os recursos necessários para atender os cerca de 1 mil índios da região, e que a região dos pacaás-novos “é fechada de mata virgem e pântanos. É plena selva amazônica. O acesso se faz a pé, pois nem em canoa se pode passar”.

A CPI de 1963 fez pouco caso da morte dos pacaás-novos. Os deputados estavam mais interessados em ir atrás de irregularidades administrativas e desvios. Foi tomado o depoimento de um dos principais nomes da história do SPI, José Maria da Gama Malcher, que dirigira o órgão de 1951 a 1955. Malcher, que havia se oferecido para depor, disse que “um grupo, ou não é um grupo, mas uma quadilha” apossara-se dos postos-chave do SPI “de 1955 para cá”, com o apoio de políticos do Rio Grande do Sul. Malcher contou aos deputados que no SPI

“Há a burocracia exagerada, a falta de salários apropriada, a falta de força para fazer valer os seus princípios em meio hostil. Nestes últimos 20 anos nenhuma dessas causas foi eliminada, mas todas foram agravadas, e foram acrescentadas mais duas: a interferência dos bastidores da política partidária e a corrupção que lavra em todas as esferas. Vão por aí as mais deslavadas negociatas com os bens do Serviço e inclusive de suas terras. Como se tudo isso não bastasse, ainda há a impunidade dos faltosos, a administração dos incapazes e o empreguismo, que vem completar o quadro triste. O SPI está cada vez mais distanciado de suas finalidades; é um órgão completamente desmoralizado”.

Malcher disse que mandou abrir “vinte e poucos” inquéritos, mas só um foi adiante. Contou ter recebido uma denúncia contra o chefe da 5ª Inspetoria, Joaquim Fausto Prado. Malcher mandou a Campo Grande um inspetor de sua confiança, Irineu dos Santos Júnior, para verificar o assunto. “O resultado foi trágico, porque o Fausto Prado matou o Irineu na própria sede do Serviço e suicidou-se logo depois.”

Malcher disse que o SPI era roubado das pequenas às grandes coisas. Contou que certa vez, quando atuava pelo órgão no Pará, mandou comprar um motor de centro para uma lancha. Porém, o equipamento enviado do Rio era usado, só fora pintado por fora. Contou que, quando virou diretor do SPI, demitiu logo de cara 25 funcionários. Um deles mais tarde retornou ao órgão e se tornou chefe da Seção de Administração. Disse que manteve um encontro com o filho do presidente Getúlio Vargas, o Maneco, então secretário de Agricultura no Rio Grande do Sul, mas ele

“Representava também madeireiros. [...] Ele queria propor-me o seguinte: além de quatro postos do SPI, existem os chamados toldos, aldeias de índios no Rio Grande do Sul, que não são subordinados ao SPI, mas à Secretaria de Terras do Rio Grande. Então, a proposta que o Maneco me fez foi a de que tirasse os ‘bugres’ _expressão dele_ para um posto de Mato Grosso, porque não se podia perder a quantidade enorme de pinheiros que existiam nas terras indígenas”.

Malcher disse que recusou a ideia.

Membro da CPI, o deputado Celso Amaral se surpreendeu com o tamanho da briga interna no SPI: “Pelo que vemos, o SPI preocupa-se mais com inquéritos e denúncias que com a própria administração. Não existe um funcionário que não tenha uma denúncia ou um inquérito contra si”.

Em outubro de 1963, enfraquecido pela CPI no Congresso, o coronel Coelho foi substituído na direção do SPI pelo médico Noel Nutels, ucraniano radicado no Brasil com mais de 20 anos de serviços prestados ao SPI e à Fundação Brasil Central, tendo participado da Expedição Roncador-Xingu nos anos 40. Nutels teve pouco tempo para mudar qualquer coisa no SPI: sua gestão foi encerrada bruscamente com o golpe militar de março de 1964 – Nutels saiu do órgão em junho do mesmo ano.

Em seguida ao golpe, diversos órgãos públicos passaram por devassas. Os militares estavam atrás tanto de comunistas quanto de qualquer irregularidade administrativa que pudesse ser usada para atingir a imagem do governo João Goulart. Algumas das justificativas para o golpe, afinal de contas, haviam sido o combate à corrupção e a moralização do serviço público. No âmbito do SPI, os militares também criaram um Inquérito Policial Militar, sob comando da Aeronáutica.

O ex-diretor do SPI Gama Malcher voltou à carga. Ele contou ter ficado animado pelo “espírito moralizador” do golpe de 64 e fez aos militares “novamente denúncias comprovadas”, com a ajuda de um servidor público, Gail de Aquino Vaz, e de um técnico em rádio do SPI, João Barreto de Souza.²²

Malcher contou que as informações foram entregues ao marechal Estevão Taurino de Rezende e também aos encarregados de um IPM sobre o SPI. Três anos depois, contudo, Malcher disse que nunca recebeu qualquer informação dos militares sobre o resultado das denúncias.

Numa carta datada de 29 de julho de 1964, Vaz relatou ao marechal já ter entregue ao coronel Darcy Lázaro, um dos encarregados das investigações do IPM

“[...] Confidencialmente e sob reserva, uma relação de servidores tradicionalmente conhecidos no SPI como comunistas, cujas fichas, fomos posteriormente informados, foram solicitadas por nossa sugestão ao [CSN] Conselho de Segurança Nacional e aos DOPS de Brasília, Goiânia, Guanabara e Recife”.²³

Segundo Vaz, o CSN “confirmara, em alguns casos a procedência, sendo que da Fábrica de Projéteis do Exército, no Andaraí (Guanabara) trabalhara um dos elementos suspeitos de que de lá havia sido expulso”.

Vaz também procurou o encarregado do IPM aberto no Ministério da Agricultura, general Olavo Rocha.

A carta de Vaz revela a confusão que se seguiu ao golpe militar. Em maio, o ministro da Agricultura Oscar Thompson Flores designou para responder pelo SPI o coronel da reserva Aristides Procópio de Assis. Vaz afirmou ter ouvido de Thompson que o nome de Assis seria sancionado pelo presidente Castello Branco. Mas o decreto teria “simplesmente” desaparecido, saindo publicado no “Diário Oficial” um outro, nomeando para o cargo o major da Aeronáutica Luís Vinhas Neves, que teria sido indicado pelo general Ernesto Geisel, então chefe da Casa Militar e futuro presidente da República, nos anos 70.

Vaz afirmou ter ouvido de Procópio de Assis que o novo ministro da Agricultura, Hugo Leme, que sucedeu Thompson no ministério, ficou contrariado ao verificar que a nomeação de Vinhas Neves

22 Depoimento prestado por Gama Malcher a Comissão de Inquérito do SPI, datado de 14 de setembro de 1967.

23 Carta de Gail de Aquino Vaz datada de 29 de julho de 1964, no Rio. Autos de Comissão de Inquérito (Relatório Figueiredo).

já veio como “fato consumado”, pronta para sua assinatura, no mesmo dia em que o ministro tomava posse.

O capitão da Aeronáutica começou sua carreira no SPI prometendo ação. Em agosto, reuniu-se em Brasília com os chefes de inspetorias e postos indígenas “para discussão de vários problemas e estabelecimentos de normas de ação”.²⁴ O ministro Hugo Leme apareceu para lhe dar apoio e dizer que concordava com as “diretrizes que vêm sendo seguidas pelo atual diretor do órgão”. Na reunião, Neves homenageou o sertanista Francisco Meireles, chamando-o de “o maior de seus homens”, e também o cacique terena Joaquim Figueira, morto aos 95 anos.²⁵

O que os jornais não divulgaram, porém, foi uma série de Ordens de Serviço Internas emitidas por Vinhas Neves em 24 de agosto, naquela mesma reunião, e entregues a cada um dos nove inspetores do país. Elas tiveram enorme impacto no patrimônio de diversas terras indígenas, como veremos adiante. Vinhas Neves ordenou “proceder a venda do gado excedente e disponível dos Postos Indígenas, subordinados à mesma Inspeção, inclusive assinar os respectivos contratos e demais expedientes necessários”. Também determinou a todos “proceder a venda ou industrialização de madeiras nos Postos Indígenas subordinada à mesma IR”. Uma terceira série de ordens autorizava os servidores a “entrar em entendimentos com os interessados no arrendamento de terras para cultura ou pastagens, estipulando prazos, condições e demais requisitos”.

Os servidores autorizados foram os inspetores Benamour Brandão Fontes, Francisco Meireles, José Fernando da Cruz, o mesmo que havia sido acusado pelo padre, em 1963, de leniência na morte dos pacaás-novos, Orículo Castelo Branco Bandeira, Alan Kardec Martins Pedrosa, José Baptista Ferreira Filho, Alísio de Carvalho, Francisco José Vieira dos Santos e Itamar Zwicker Simões.²⁶

Em outubro, Neves apareceu em Cuiabá (MT) dizendo que faria “uma remodelação das fazendas do SPI, visando um incremento da produção para proporcionar os meios necessários à melhoria das condições de vida dos silvícolas”.²⁷

No campo do patrimônio indígena, o major Vinhas Neves tomou medidas esdrúxulas e suspeitas. Por meio de um “instrumento particular de contrato”, cedeu e transferiu ao empresário de garimpo Plínio Sebastião Xavier Benfica “o direito de preferência para pesquisa, lavra e exploração de minérios de qualquer tipo, numa área de terras indígenas” perto do igarapé Floresta, região habitada pelos índios pacaás-novos. Era uma região rica em cassiterita. Neves também escreveu uma carta com ordens expressas ao então inspetor regional Alberico Soares Pereira para autorizar Benfica “penetrar e pesquisar” a área: “Ele esteve comigo aqui em casa. Parece ser um homem sério e bem-intencionado. Ele pode explorar minério naquela área, dependendo da sua maneira de proceder. Mais tarde assinamos um contrato.”

Na mesma carta, Vinhas cobrou ação do inspetor para fazer funcionar uma serraria dentro da área indígena e levar os índios a trabalhar como agricultores: “Nossa serraria já começou a produzir alguma coisa? Os nossos índios, como vão de saúde? Alberico, temos que fazer muita roça. Só assim

24 “O Estado de S. Paulo”, 22 de agosto de 1964.

25 “O Globo” de 26 de agosto de 1964, Matutina, Geral, página 9.

26 Ordens de Serviço Internas emitidas por Luís Vinhas Neves, autos da Comissão de Inquérito do SPI (Relatório Figueiredo).

27 “O Estado de S. Paulo”, 16 de outubro de 1964, página 8.

eles têm uma reserva alimentar garantida. Não esmoreça nesse assunto. Roça, muita roça. Põe enxada na mão da indiada.”

Como seria de se esperar, a autorização para Benfica deu uma tremenda dor de cabeça para o SPI. Com a ordem de Vinhas na mão, Benfica construiu um campo de aviação, “diversas casas” e começou a retirar o minério. Contudo, outro garimpeiro, Flodoaldo Pontes Pinto, alegou ter sido prejudicado pelo SPI e os “dois lados [foram] se armando”, conforme alertou um relatório do SPI. O governador do Território de Rondônia foi ao Rio de Janeiro pediu providências ao Ministério da Agricultura que, por fim, mandou Benfica sair da região.

Em outubro de 1964, o major Vinhas expediu uma “credencial” pela qual autorizou o ex-servidor do SPI Alberto Pizarro Jacobina a administrar três “fazendas do SPI”, em áreas kadiwéu, bakairi e xavante. No começo de 1965, Jacobina foi ao encontro do inspetor regional do SPI Gilberto Pinto Figueiredo para que ele vendesse mais de 250 bois na área xavante de São Marcos. Figueiredo primeiro resistiu à ordem, mas acabou vendendo o gado em junho de 1965. O dinheiro foi entregue em três parcelas, uma das quais “remetida integralmente ao major Vinhas Neves”, como Figueiredo disse tempos depois. Jacobina promoveu as vendas de gado em várias localidades.

Vinhas pelo menos uma vez admitiu publicamente que o órgão “não estava atingindo os seus objetivos”, e atribuiu as dificuldades à falta de verba. Contou que o orçamento do órgão, no ano de 1965, foi de Cr\$ 250 milhões, enquanto que apenas uma prelazia da Igreja Católica, na região do Rio Negro, no Amazonas, recebera do governo Cr\$ 1 bilhão no mesmo período.²⁸

Em abril de 1966, Vinhas deixou o SPI. Tomou posse no cargo o coronel da Polícia Militar do Paraná Hamilton de Oliveira Castro. Depois ele diria que encontrou o SPI “em situação quase que calamitosa”. A contabilidade existia “de forma precária” e sequer recebeu “prestações de contas e inventários”, porque “não havia meios necessários para adoção dessas medidas”. A exemplo dos anos anteriores ao golpe, a direção continuava sem saber quais os frutos da Renda Indígena. Para levantar recursos nos postos indígenas, Castro também autorizou a venda de madeira dos índios, segundo ele, “em vias de deterioração”. Castro afirmou que procurou moralizar o órgão. Suspendeu os arrendamentos de terras indígenas e vendeu apenas “25 ou 29 reses”, que seria um gado velho. O dinheiro da renda indígena passou a ser depositado na conta do Fundo Agropecuário sob controle da União, e não mais enviado ao próprio diretor do órgão, ao contrário do que ocorria na gestão de Vinhas Neves. Castro mandou abrir inquéritos para apurar irregularidades, mas deixou o órgão, em 1966, sem saber do resultado. Ele ficou 1 ano e 4 meses no cargo. Sua saída, a pedido, estaria novamente relacionada à falta de dinheiro, segundo relatou a imprensa na época. O terceiro diretor do SPI na ditadura era também um militar, o tenente-coronel Heleno Nunes. Ele ficou apenas quatro meses no cargo e seria o último dirigente do órgão.

Em março de 1967, como vimos, o general Castello Branco perdeu a disputa interna pelo poder e passou a faixa presidencial ao general linha-dura Arthur da Costa e Silva, inaugurando um dos períodos mais repressivos da ditadura. Ao tomar posse, o novo presidente anunciou uma reforma ministerial, na qual o SPI passou para o âmbito do Ministério do Interior, depois de ter ficado quase 30

28 “O Estado de S. Paulo”, 24 de dezembro de 1965, página 7.

anos, desde 1939, sob o controle da Agricultura. O governo também trocou o ministro do Interior, colocando no cargo um ativo participante do golpe militar Afonso Augusto de Albuquerque Lima. A partir daí, o fim do SPI estava desenhado.

Rubens Valente, repórter desde 1989, é formado em Comunicação Social pela UFMS (Universidade Federal de Mato Grosso do Sul) e trabalha na sucursal da Folha de S. Paulo em Brasília. Autor de “Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura (Companhia das Letras, 2017)” e “Operação banqueiro” (Geração Editorial, 2014).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- CORREIA, Jäder de Figueiredo. Processo nº 4.483 (Relatório Figueiredo). 1968. Disponível em: <<http://www.docvirt.com/docreader.net/DocReader.aspx?bib=museudoindio&pagfis=>>
- DICIONÁRIO Histórico Biográfico Brasileiro pós 1930. 2001. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2001. Disponível on line: <https://cpdoc.fgv.br/acervo/dhbb>

AGONIA E EXTINÇÃO DO SERVIÇO DE PROTEÇÃO AO ÍNDIO NA DITADURA MILITAR

RESUMO: A partir de pesquisa em documentos do período da ditadura militar (1964-1985) hoje abertos à pesquisa no Arquivo Nacional de Brasília, jornais e outros documentos da época, o jornalista trata da crise do SPI (Serviço de Proteção ao Índio) que levaria à extinção, em 1967, do órgão encarregado da execução da política indigenista. Os registros mostram os impactos, em diversos grupos indígenas, da penúria e dos desmandos administrativos do SPI. O artigo informa sobre os aspectos políticos que cercaram a extinção do órgão indigenista e a criação de um novo organismo, a Funai (Fundação Nacional do Índio), no contexto de uma disputa política travada entre generais do Exército pela Presidência da República.

Palavras-chave: Ditadura militar no Brasil (1964-1985); SPI; Política Indigenista; Indígenas; Funai.

AGONY AND EXTINCTION OF THE INDIAN PROTECTION SERVICE IN THE MILITARY DICTATORSHIP

ABSTRACT: Based on research in documents from the period of the military dictatorship (1964-1985) today open to research in the National Archives of Brasilia, newspapers and other documents of the time, the journalist deals with the crisis of the SPI (Indian Protection Service) that would lead to the extinction, in 1967, of the organ in charge of the execution of the indigenous policy. The records show the impacts, in several indigenous groups, of the poverty and administrative misdemeanors of the SPI. The article also mentions the political aspects that surrounded the extinction of the indigenous organ and the creation of a new organism, Funai (Fundação Nacional do Índio), in the context of a political struggle between army generals to obtain the Presidency of the Republic.

Keywords: Military dictatorship in Brazil (1964-1985); SPI; Indigenous policy; Indigenous people; Funai.

RECEBIDO: 04/11/2019

APROVADO: 05/12/2019

DOSSIÊ

Possibilidades de reparação e justiça para os Avá-Canoeiro do Araguaia a partir da memória e da verdade sobre o que não se quer lembrar

PATRÍCIA DE MENDONÇA RODRIGUES

Introdução

A história e a situação atual dos Avá-Canoeiro do Araguaia, que se autodenominam *Áwa* e falam uma língua tupi-guarani, foram relatadas com destaque pelo relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014) com base no material inédito apresentado no Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena *Taego Áwa* (Rodrigues 2012).¹

A saga trágica desse povo de caçadores constitui um exemplo atual e emblemático da violência dos colonizadores e do próprio Estado brasileiro contra os povos indígenas. O ocultamento oficial duradouro da memória sobre esses fatos e o consequente desconhecimento dos mesmos pela maior parte das pessoas, além de uma visão colonial deturpada sobre os Avá, contribuíram para manter o grupo excluído de uma pauta mínima de direitos humanos por décadas. O projeto colonial e capitalista de ocupação do interior do país a partir da Marcha para o Oeste, iniciada nos anos 40, que culminou com a construção de Brasília nos anos 50 e teve continuidade com o projeto de ocupação da Amazônia nos governos militares, nas décadas de 60 e 70, foi o fator determinante que levou esse povo à beira da extinção física no século 20. Nesse quadro, destacam-se a tentativa aberta de genocídio dos Avá-Canoeiro por parte da população regional e das próprias autoridades entre o século 18 e a década de 1960, a contemporaneidade dos diversos tipos de violência praticados pelo Estado brasileiro a partir da década de 70, e sua relativa proximidade em relação à capital do país.

¹ O presente artigo, que tem como principal finalidade contribuir para a reparação das violências sofridas pelos Avá-Canoeiro do Araguaia, por meio da divulgação da sua desconhecida história, retoma parcialmente o que foi narrado em Rodrigues (2013), enquanto resumo de partes de Rodrigues (2012), e em Rodrigues (2019), manuscrito inédito baseado no relatório, com novos dados.

O relatório feito para a FUNAI tinha dois objetivos primários e estreitamente relacionados: evidenciar a tradicionalidade inquestionável da ocupação da terra indígena pelos Avá-Canoeiro, agora ocupada por estranhos, e contribuir decisivamente para a humanização da imagem dos *Áwa*, sobre os quais pesavam um discurso e uma prática naturalizantes por parte do senso comum, do Estado e, em alguns momentos, da academia, cujas origens remontam aos primórdios da colonização do Brasil Central. A tarefa de humanização se deu por meio de uma tentativa de compreensão da realidade e do processo histórico dando voz aos Avá-Canoeiro pela primeira vez. Em outras palavras, a memória oral detalhada e confiável dos *Áwa* que sobreviveram ao genocídio e seus descendentes foi a matéria prima do relatório, juntamente, em segundo plano, com a historiografia, a memória oral dos vizinhos Javaé, também de grande credibilidade, e dos moradores regionais, as quais deram plena sustentação ao que foi lembrado pelos *Áwa* em um exercício penoso e ao mesmo tempo catártico de acesso a um passado traumático.

Tendo em vista a temática específica que originou este artigo, “possibilidades ou conceitos na justiça de transição para povos indígenas”, dentro do curso promovido pelo SESC sobre “Povos indígenas: memória, verdade e justiça”, o texto a seguir se propõe a fazer uma relação entre esses dois tópicos abordando a possibilidade de contribuição crítica por parte do profissional de Antropologia para os processos de reparação e justiça. De um lado, trazendo resumidamente a memória e a verdade sobre o caso avá-canoeiro a público, tendo em vista a produção de documentos falaciosos e inverossímeis pelo órgão indigenista sobre o episódio central e violento do contato na década de 70, durante os governos militares, paralelamente a uma invisibilização do abandono e marginalização a que foram relegados os Avá do Araguaia após o contato; de outro, fazendo um relato das formas possíveis de justiça que temos buscado, tendo o reconhecimento oficial da terra indígena como objetivo principal, e os resultados alcançados a partir da desconstrução de conceitos coloniais equivocados.

Segundo a literatura histórica, os antigos “Canoeiro” da bacia do Rio Tocantins preferiam a morte a se entregar ao inimigo e assim ficaram famosos como o povo que mais resistiu ao colonizador no Brasil Central, recusando-se terminantemente a estabelecer qualquer contato pacífico. Os Avá-Canoeiro, como ficaram conhecidos no século 20, também chamados de “Cara Preta” na região do Araguaia, pagaram um preço altíssimo por esse espírito de resistência guerreira, que se manteve até 1973, quando os remanescentes de séculos de genocídio, acudados pelas frentes agropecuárias por todos os lados, foram capturados por uma violenta Frente de Atração da FUNAI na região do médio Rio Araguaia, o maior afluente do Rio Tocantins.

Após o contato forçado, os sobreviventes foram transferidos arbitrariamente pelo órgão indigenista em 1976 para uma aldeia dos Javaé, seus antigos inimigos, onde passaram a viver na condição de grupo dominado e grupo dominante, respectivamente. Os Javaé, em número muito maior, incorporaram os Avá-Canoeiro a uma tradicional categoria de cativos de guerra, em uma posição de grande subalternidade, embora tenha sido uma guerra vencida pelo Estado Brasileiro. O trabalho da Frente de Atração em plena ditadura militar e as suas trágicas consequências duradouras foram o clímax perverso de um longo processo histórico de caça aos índios, que terminou beneficiando exclusivamente os colonizadores que tentavam se apropriar do seu território tradicional.

O resultado da “atração” foi que os Avá-Canoeiro perderam definitivamente – para grandes proprietários rurais – as terras que ocupavam, de interesse também dos Javaé, e a sua autonomia. Dos 11 Avá-Canoeiro atacados pela Frente de Atração em 1973, restavam apenas 5 em 1976. Com a grande derrota que se seguiu à captura, a resistência aguerrida transformou-se em resiliência obstinada diante das novas e severas adversidades que se impuseram, em grande parte promovidas pelo próprio Estado. Hoje os *Áwa* somam 27 pessoas e estão à frente de um movimento intenso de afirmação étnica e de retomada de parte de seu território de ocupação tradicional, contando com a solidariedade de outras pessoas e entidades.

O líder histórico do grupo, *Tutawa Áwa*, faleceu em 2015, com mais de 80 anos, como um exemplo extraordinário de resiliência. Esse pajé de temperamento afetuoso e alegre, que também era capaz de se transformar em guerreiro destemido quando necessário, guiou o povo *Áwa* durante as décadas de genocídio anteriores ao contato e nos anos de submissão que se seguiram à captura dos sobreviventes. O fato escandaloso de negarem a ele seu último desejo, o de ser enterrado no Capão de Areia, o último refúgio antes do contato, agora ocupado por um assentamento, foi apenas um entre os incontáveis e desumanos obstáculos que teve que enfrentar juntamente com seu povo durante toda a vida. Do grupo que foi contatado pela FUNAI, apenas *Kaukamã*, a filha de *Tutawa*, mãe de todas as crianças da primeira geração pós-contato, e que ficou conhecida na literatura com o nome pejorativo de “Macaquira”, está viva agora, com cerca de 56 anos. A terra indígena para onde sonham retornar foi nomeada por *Tutawa* com o nome da mãe dela, *Taego*.

Um novo mundo no Araguaia

Os Avá-Canoeiro estavam morando nas margens das cabeceiras do Rio Tocantins, conhecido como Rio Maranhão em seu alto curso, uma região de planalto, quando foram encontrados pelos primeiros colonizadores do Brasil Central na segunda metade do século 18. Na época, o auge do ciclo do ouro no norte da Capitania de Goiás já tinha passado, de modo que “as terras férteis que margeiam o rio Maranhão/Tocantins foram, então, ocupadas pela modesta economia agropastoril” (Pedroso 1994:54) que se instalou aos poucos em pleno território avá-canoeiro. Os Canoeiro foram estimados em cerca de 3 a 4 mil pessoas em meados do século 18 (Couto de Magalhães 1974, Pedroso 2006).

Segundo uma teoria que circula em documentos históricos² e a memória oral do grupo do Araguaia (Rodrigues 2012, 2019), os *Áwa* atuais seriam o produto de “misturas” com a população negra no período colonial. Os próprios Avá-Canoeiro narraram um mito de criação e disseram ao Grupo Técnico da FUNAI, que não fez menção a essa antiga teoria, que o seu povo “começou” a partir da mistura mítico-histórica entre três grupos diferentes: os Avá-Canoeiro (*Áwa*), os “outros índios” ou “estrangeiros” (*bairàpagawai*) e os “negros” (*tapanha*). Os brancos são chamados de *bairà*, o que parece ser uma versão dialetal do termo tupi Maíra (Teófilo da Silva 2010).

No fim do século 18, a navegação pelos rios Araguaia e Tocantins, habitados por diversos povos indígenas, era prioridade para os dirigentes da Província de Goiás e para os comerciantes. O Capitão

2 Artiaga (1959), Toral (1984/1985), Pedroso (1994).

Tomaz de Sousa Villa Real, que realizou uma célebre viagem entre Belém do Pará e a capital de Goiás (Vila Boa, atual Cidade de Goiás) pelo Rio Araguaia, entre 1791 e 1793 (Baena 1848), havia sido encarregado, em 1789, pelo Presidente da Província de Goiás de tentar um caminho mais curto até Belém pelo Rio Tocantins. A expedição “fez grande mortandade”, segundo Silva e Souza (1849:463), conhecido historiador da Província de Goiás, mesmo tendo “resistido-lhe denodadamente” os Canoeiro, que lutaram com as mulheres e “um grande séquito de cães bravos que traziam”. Pedroso (1994, 2006) comenta que o grande massacre ocorreu no local conhecido como Ilha do Tropeço, no Rio Maranhão/Tocantins, perto da atual cidade de Peixe (TO), e é tido pelos autores clássicos da historiografia goiana como o principal fato histórico gerador de “seguidas represálias dos índios ao colonizador” (Pedroso 1994:55) até meados do século 19. A resistência tenaz e inflexível dos Canoeiro tornou-se célebre, sendo recorrente na literatura histórica do século 19. Chaim (1974), Pedroso (1994) e Karasch (1992) resumem a questão dizendo que nunca se conseguiu realizar o contato pacífico com os Avá-Canoeiro, subjuguá-los ou reduzi-los em aldeamentos os quais lutaram para se manter autônomos até o contato forçado em 1973.

Os conflitos entre os diversos povos indígenas da região e colonizadores foram acompanhados de inúmeras bandeiras punitivas no século 19 (Pedroso 1994, Ataídes 2001) e a fundação de presídios e aldeamentos nos rios Maranhão/Tocantins, Araguaia e seus formadores. Os conflitos mais acirrados com os Canoeiro ocorreram nas décadas de 1840 e 1850 e a diminuição da população foi acompanhada de grande dispersão territorial e fragmentação, de modo que, em 1870, “os embates haviam praticamente terminado” (Pedroso 1994:61).

Em razão dos massacres violentos, como já apontaram Curt Nimuendaju (1944 *apud* Baldus 1970), Toral (1984/1985) e Pedroso (1994, 2006), os Avá-Canoeiro iniciaram um processo irreversível de mudança, deixando as matas de galeria das margens dos rios, onde andavam em canoas e estavam mais expostos aos colonizadores. Parte do grupo continuou vivendo na região de cabeceiras do Rio Tocantins, quando teve a população reduzida drasticamente, enquanto outra parte deslocou-se, ao que tudo indica, em grupos separados para a bacia do Rio Araguaia, o principal afluente do Rio Tocantins.

Os primeiros registros da presença dos *Áwa* em afluentes do Rio Araguaia, como as cabeceiras dos rios Crixás-Açú e Rio do Peixe, são da década de 1830 (Rodrigues 2012, 2013, 2019). Nos anos que se seguiram, os registros dão conta de uma movimentação cada vez mais para o norte, incluindo a travessia para o Mato Grosso, a chegada do grupo na Ilha do Bananal e, por fim, no sul do Pará no fim do século 19, onde passou a disputar o mesmo território de ocupação tradicional dos Karajá e Javaé, localizado dentro e fora da grande ilha. Na primeira metade do século 20, os moradores regionais e os Javaé se lembram de centenas de “Cara Preta” morando nas aldeias que foram aniquiladas nas décadas de 40 e 50.

Os Javaé e Karajá, povos de exímios pescadores, falantes de uma língua do tronco linguístico Macro-Jê, com uma tradição cultural muito diversa, habitavam a região do médio Araguaia em aldeias estáveis há séculos, desde antes da colonização, tendo a grande Ilha do Bananal como centro do seu território tradicional (Rodrigues 2008, 2010). Com a chegada desse povo de guerreiros tupi, os Javaé, em especial, desenvolveram uma relação histórica de inimizade com os Avá-Canoeiro, de modo que os

dois grupos mantêm uma memória viva e detalhada sobre esse passado de enfrentamentos ocasionais e mortes recíprocas (Rodrigues 2012, 2013, 2019).

No Araguaia, os *Áwa* tiveram que se adaptar a um ambiente de características muito distintas do que conheciam originalmente no alto Tocantins, uma região de planalto e cabeceiras de rios, onde predominam as serras, o cerrado e as matas de galeria. O médio Araguaia, onde se situa a Ilha do Bananal, a maior ilha fluvial do mundo, com dois milhões de hectares, é constituído de vastas planícies inundáveis e se localiza em uma peculiar zona de transição entre os biomas do cerrado e da Amazônia. O vale do Rio Javaés, território tradicional do povo Javaé, é conhecido como a maior área contínua de várzeas do mundo. A região do Rio Javaés e afluentes, que ainda não havia sido alcançada pelas frentes de colonização até a década de 30, passou a ser compartilhada pelos Avá-Canoeiro também. Essa nova biosociodiversidade histórica impôs restrições e desafios ao uso da terra e seus recursos e aos padrões antigos de habitação e movimentação no espaço.

Apesar de terem compartilhado um mesmo território desde o século 19, os Avá-Canoeiro e os Javaé priorizavam ambientes e recursos naturais diferenciados em certa medida, o que permitiu a convivência histórica dos dois grupos na região. Enquanto os Javaé e os Karajá estavam primariamente interessados nos recursos aquáticos e habitavam as margens de rios e lagos, embora também realizassem expedições de caça, os Avá-Canoeiro, mais por contingência histórica do que por opção cultural, abandonaram as canoas e a agricultura e privilegiaram as atividades de caça e coleta, que tiveram que ser adaptadas ao regime de inundações do médio Araguaia. Eles restringiram a sua ocupação territorial às matas interioranas e capões de mato mais inóspitos dos interflúvios, distantes das margens dos grandes cursos d'água, onde podiam se refugiar tanto dos povos indígenas ribeirinhos que dominavam a região historicamente quanto dos brancos que passaram a frequentar e ocupar o vale do Javaés.

O desafio para os *Áwa* do Araguaia era encontrar os poucos lugares secos onde poderiam viver durante a estação cheia mantendo suas atividades produtivas. Nesse novo território que passou a ser conhecido intimamente também por eles, o ciclo anual de chuvas e alagamentos é um fator determinante para as atividades de subsistência. As aldeias dos Avá-Canoeiro estavam localizadas em lugares de difícil acesso, podendo-se dizer que o principal critério de moradia era a segurança dos moradores. Em outras palavras, em um tempo de abundância de recursos naturais, a preocupação em viver em um local onde não fossem caçados pelos brancos era maior do que a preocupação em encontrar um local para caçar os animais.

Os Javaé passaram a denominar os Avá-Canoeiro como *Kyrýsa*, palavra que tem um forte sentido pejorativo, assim como o termo genérico para “estrangeiro” (*ixýju*), pois ambos têm a conotação de uma humanidade inferior ou subalterna, e construíram uma memória desse passado baseada em narrativas mítico-históricas³ sobre o aparecimento dos Avá na região, rituais e uma toponímia detalhada. Segundo um famoso mito javaé, os *Kyrýsa* são descendentes de um antigo povo que habitou a Ilha do Bananal, conhecido como *Anirahu*. As mulheres do povo *Anirahu* teriam sido transformadas miticamente nos *Kyrýsa* depois de terem cometido atos imorais, dentro de uma lógica nativa de associação entre feminilidade/transgressão e alteridade (Rodrigues 2008). A memória toponímica se estende a

3 Que aqui têm o sentido de consciência histórica legítima (Rodrigues 2008).

vários outros lugares do território, apontando com precisão locais de moradia e de passagem dos Avá-Canoeiro, ou de enfrentamento com os Javaé, como o lugar conhecido como Barreira do Tingui ou *Wyhy Ijarana*, “O lugar onde jogaram as flechas”.

Há, por fim, um outro tipo de registro de uma presença relativamente antiga e contínua dos Avá-Canoeiro no território javaé, não menos importante, que são os rituais mantidos até hoje com os “espíritos dos estrangeiros” (*ix̃j̃jukuni*) mortos em batalha (Rodrigues 2008). Os “espíritos dos Avá-Canoeiro” (*Kyrysa kuni*) estão entre os mascarados que comparecem aos rituais javaé até hoje, ao lado de outros “espíritos” de povos estrangeiros, para serem alimentados por seus donos rituais, a partir de um princípio cultural em que a morte no sangue transforma um agressor/inimigo em um “espírito” benfeitor da comunidade.

Enquanto a memória dos brancos, oficial ou não, sobre os Avá-Canoeiro do Araguaia priorizou o silenciamento sobre o genocídio e o ocultamento das violências cometidas, os Javaé cultivaram sua extraordinária memória oral, de grande credibilidade, que alcança períodos pré-coloniais (Rodrigues, 2008), tornando-se uma fonte confiável e rica sobre o passado e o período histórico mais contemporâneo, relativo à segunda metade do século 20, que abrange: a relação dos fazendeiros com os *Áwa*; os massacres de aldeias; e a captura protagonizada pela Frente de Atração da FUNAI, dos quais os Javaé foram testemunhas privilegiadas.

A memória do genocídio

Nas primeiras décadas do século 20, intensificou-se a penetração das frentes agropecuárias no médio Araguaia, o que foi agravado a partir da década de 40, com os efeitos da Marcha para o Oeste⁴, que culminou com a construção de Brasília, inaugurando um novo fluxo migratório no Brasil Central. Ao contrário dos guerreiros *Áwa*, que recusaram qualquer tentativa de aproximação e foram caçados como animais selvagens pelos colonizadores, sendo obrigados a uma movimentação constante em uma vasta região, os Karajá e Javaé moravam em aldeias estáveis e muito antigas e aceitaram as primeiras tentativas de intercâmbio pacífico dos brancos que navegavam pelo Rio Araguaia, ainda no século 18, apesar das violências sofridas, garantindo a sua permanência no território de ocupação imemorial e tradicional. Foi assim que os primeiros criadores de gado e mineradores de cristal de rocha instalaram-se na Ilha do Bananal e arredores a partir da década de 30, quando os Javaé e Karajá sofreram grande diminuição da população em função das epidemias desconhecidas que se alastraram nas aldeias.

A literatura, a memória regional e a dos Javaé atribuem a famosos caçadores de “Cara Preta”, como Martim Cabeça Seca e Vicente Mariquinha, entre vários outros, o assassinato de centenas de índios e o massacre de aldeias inteiras nas décadas de 40, 50 e 60, como as que existiam na Serra das Cobras e no Lago da Onça, no interflúvio entre o Rio Javaés e o Rio Formoso do Araguaia, principal território de habitação dos Avá-Canoeiro nessa época. Enquanto Martim Cabeça Seca, pescador e caçador profissional, morava em Pium, povoado fundado por mineradores de cristal de rocha, Vicente Mariquinha era criador de gado e foi o primeiro vizinho branco da aldeia *Kanoanõ*, dos Javaé, ainda na

4 Villas Bôas & Villas Bôas (1994), Lima Filho (2001).

década de 40. Os sobreviventes javaé, fragilizados pelas epidemias e pelo processo decorrente de acusações de feitiçaria e fundação de pequenas novas aldeias, aceitaram a sua presença em troca de proteção armada justamente contra os Avá-Canoeiro. Estes, ao que tudo indica, dividiram-se em vários grupos e habitavam uma vasta região ao redor compartilhada pelos dois povos, incluindo a vizinha Mata Azul, infundindo grande medo aos Javaé.

Os *Áwa* lembram que seus antepassados mataram muitos Karajá e Javaé até a década de 30, que eram inimigos deles e tomavam seus machados e outros instrumentos para a abertura de roças. Os Avá-Canoeiro pegavam também as flechas, os facões e tudo que encontravam dentro das canoas dos “estrangeiros” (*bàirápagawai*) às vezes utilizadas para atravessar o Rio Araguaia. Na literatura, é comum registrar que os Avá-Canoeiro se apropriavam de diferentes bens dos brancos (ver Pedroso 1994, 2006), incluindo produtos agrícolas e animais domésticos, com os quais fabricavam suas famosas e temidas flechas de metal. Por outro lado, além da memória dos Javaé sobre as mortes dos Avá, a literatura registra um grande confronto anterior à década de 30, em que os Javaé teriam matado dezenas de Avá-Canoeiro dentro da Ilha do Bananal com armas de fogo obtidas dos Karajá, seus antigos parceiros de troca (Aureli 1962).

Tutawa narrou em detalhes ao Grupo Técnico da FUNAI como passou a metade da vida fugindo de massacres e incêndios de aldeias, tiroteios, assassinatos sucessivos da maioria dos parentes próximos, tocaias, cães de caça, caçadores de índios a cavalo. Quando perdeu os primeiros dentes de leite, no fim dos anos 30, seu grupo de parentes, liderado por seu pai, *Wapoxire*, teve que abandonar a moradia estável, uma gruta ao norte da Ilha do Bananal, no sul do Pará, diante da aproximação cada vez maior dos colonizadores. O grupo abandonou a sua última roça e defrontou-se com mineradores de cristal de rocha, caçadores, pescadores profissionais e criadores de gado que começavam a se instalar no vale do Rio Javaés e afluentes. O jovem *Tutawa* ainda não tinha completado 20 anos quando seu pai foi assassinado por um vaqueiro, por volta de 1950, enquanto assava a carne de um animal abatido. *Tutawa* assumiu a liderança do grupo e passou a se responsabilizar pela alimentação dos órfãos, guiando seus parentes por uma vasta região. O grupo se dirigiu cada vez mais para o sul, percorrendo o vale do Rio Javaés em condições cada vez mais difíceis, pois o cerco dos moradores regionais se intensificou consideravelmente nos anos que se seguiram.

Diante da perseguição incessante pelos novos colonizadores, em que os Avá muitas vezes foram obrigados a abandonar os corpos dos parentes mortos durante a fuga desesperada, por muitos anos a rotina caracterizou-se por um eterno deslocamento de acampamento em acampamento, instalados em lugares inóspitos. O grupo de adultos, crianças e velhos optou por caminhar principalmente durante a noite por questões de segurança. As antigas casas de palha, que abrigavam famílias inteiras com relativo conforto, foram substituídas por rústicas e minúsculas armações de madeira cobertas com folhas ou palha, sem paredes, que protegiam minimamente as pessoas dos temporais de inverno. As refeições se davam preferencialmente à noite, mas às vezes as caminhadas noturnas impediam que as pessoas se alimentassem. O descanso e o sono, por sua vez, ocorriam somente durante o dia. Os Avá-Canoeiro evitavam andar e acender fogo de dia, para que não fossem vistos e para que a fumaça não denunciasse o seu esconderijo. As pessoas dormiam ou se mantinham em silêncio durante o dia, comunicando-se muitas

vezes com assobios de pássaros. Com a perda da possibilidade de praticar a agricultura, a alimentação se restringiu a carne de caça, bois e cavalos, e aos frutos e raízes coletados durante as caminhadas. Dependendo da localização, evitava-se beber água durante o dia. Os sertanejos ainda lembram que os índios eram acudados com cachorros e subiam nas árvores em pânico. Depois de mortos, o fígado dos “Cara Preta” era dado como recompensa aos cachorros, que assim eram treinados na perseguição aos índios.

A memória *ãwa* sobre as décadas de 40, 50 e 60, quando o grupo perambulou em fuga constante, é uma crônica nauseante sobre mortes sucessivas em situações quase sempre de grande violência, como nos exemplos a seguir, entre aspas, em que narro com as minhas palavras o relato que os Avá-Canoeiro me fizeram (Rodrigues 2012, 2019).

“Certa vez, o pai de *Tutawa* matou uma vaca, acompanhado de *Wugawy*, uma mulher aparentada [avó materna de *Kaukamã*, filha de *Tutawa* viva até hoje, que ainda não havia nascido]. Depois que ele cortou a carne, a mulher encarregou-se de pegar um pedaço para carregá-lo nas costas. Escondido atrás de um cupinzeiro, um branco vigiava o movimento dos dois. Quando eles começaram a andar, o branco atirou em *Wugawy* e a matou.

Os *bàirà* [brancos] mataram também o pai de *Wugawy*, que se chamava *Makauru* [bisavô materno de *Kaukamã*]. Alguns dos outros homens assassinados foram *Pirataièga*, *Tawipy*, *Maukawa*, *Bakàw*, *Tanhanhai*, *Jajxaj*, *Itxai*, *Maetanhanha* e *Baiture*, que era tio de *Tutawa*.

Maukawa tentou se vingar das mortes de seus parentes. Ele foi até a proximidade da casa de um branco e preparou uma tocaia junto à estrada, mas ele acabou sendo assassinado também.

Tawipy [tio materno de *Kaukamã*] foi morto por um vaqueiro.

Depois de levar um tiro de espingarda, um dos homens correu e foi cair adiante, onde morreu sozinho, com seu intestino exposto. Os urubus comeram o seu corpo, assim como aconteceu com quase todos os outros que foram assassinados.

Um dos poucos ou talvez o único que foi enterrado foi *Jajxaj* [tio de *Kaukamã*]. Mesmo assim, seu corpo já havia sido atacado pelos urubus.

Tanhanhai foi cercado por um grande grupo de vaqueiros. Como havia acabado a munição, um deles lançou o seu facão contra o índio acudado e conseguiu cortar a artéria que corre no tornozelo.

Tanhanhai caiu no chão e os outros acabaram de matá-lo com golpes de facões e bordunas. Escondidos no mato, vários Avá-Canoeiro assistiam à cena de horror. Alguns deles se levantaram e se ofereceram para morrer espontaneamente. Outros três fugiram.

Houve uma mulher que foi baleada nas coxas, mas ela não morreu com os tiros, conseguindo se recuperar dos ferimentos.

Em outra ocasião, um grupo de muitos *Áwa* foi atacado pelos brancos. *Wapusile* e seu pai mergulharam dentro do rio e atravessaram para o outro lado, fugindo do ataque. Um pouco depois, *Wapusile* retornou ao lugar e constatou que estavam todos mortos e que os arcos e flechas haviam sido carregados pelos brancos.

Quando os vaqueiros matavam os Avá-Canoeiro, era comum que eles levassem as crianças sobreviventes. Certa vez, os brancos roubaram quatro meninas recém-entradas na adolescência. Pouco depois, elas engravidaram dos seus raptos, mas conseguiram fugir assim mesmo. Algumas tiveram os filhos no mato, enquanto outras retornaram para o seu povo ainda grávidas. Os Avá-Canoeiro aceitaram suas mulheres de volta e criaram os filhos que elas tiveram com os *bàirà*.”

O próprio *Tutawa* foi alvo de tiros mais de uma vez. Os Avá também se lembram dos brancos que eles mataram e da coragem admirável de alguns de seus parentes durante a peregrinação em fuga do genocídio.

“Um dia, os Avá-Canoeiro encontraram uma mulher com vários filhos, ainda crianças, colhendo mangas em uma árvore. Eles mataram a mãe e ficaram com as crianças. A maioria queria soltar as crianças, mas um deles ponderou que os filhos contariam aos adultos sobre a morte de sua mãe e que estes últimos organizariam uma expedição punitiva. Então o grupo decidiu matar todas as crianças.

Wagaturi era o guerreiro mais valente de todos, que gostava de enfrentar e matar os brancos. Nas expedições de caça, ele também se destacava pela coragem. Ele não tinha medo de morrer e enfrentava os vaqueiros quando os Avá-Canoeiro eram atacados.

Muitos dos Avá-Canoeiro tremiam de medo quando ouviam o grito dos brancos ao longe. Alguns corriam apavorados. *Tutawa*, *Kumaiara* e outro guerreiro, no entanto, permaneciam sempre firmes e dispostos a enfrentar o inimigo com sua coragem, seus braços fortes e suas armas sempre prontas.”

Houve um grande constrangimento para se falar de episódios mais traumáticos, como massacres de aldeias inteiras, o contato forçado pela FUNAI, o mais problemático, e o período em que viveram sob a supervisão dos Javaé da Guarda Rural Indígena depois do contato.

A grande derrota imposta pela captura

Em meados dos anos 60, a inóspita Mata Azul foi escolhida como o último refúgio. Os 14 sobreviventes que chegaram à mata localizada dentro da Fazenda Canuanã, por volta de 1967 ou 1968, integravam um grupo de parentes próximos, reduzidíssimo em comparação ao que o menino *Tutawa* conheceu em sua infância. Durante o breve, porém intenso e dramático período em que viveram na Mata Azul e regiões vizinhas, os Avá-Canoeiro do Araguaia foram caçados sem trégua como animais selvagens pelos moradores regionais, incluindo os vaqueiros da Fazenda Canuanã. A essa altura, os remanescentes de longos anos de ataques-surpresa estavam acostumados a fugir e a se encontrar horas depois em algum lugar seguro previamente combinado. Essas 14 pessoas viveram juntas os últimos anos antes da aproximação imposta pelo Estado, embora três tenham morrido antes da captura final: *Taego*, a mãe de *Kaukamã*, que morreu subitamente de “doença”; *Baistura*, irmão de *Taego*, que definhou aos poucos com os órgãos expostos depois de ser chifrado por uma vaca; e o jovem adolescente *Agatik*, um dos filhos de *Takira* (“Tatia”), a irmã de *Tutawa*, que foi baleado por um branco, furtivamente, enquanto quebrava cocos na mata, tendo seu corpo abandonado pelos parentes em fuga.

No início da década de 70, os Avá-Canoeiro do Araguaia estavam encurralados por todos os lados e a situação chegou a um nível crítico. A Mata Azul, que historicamente fazia parte do território maior compartilhado pelos Avá-Canoeiro e Javaé, localizava-se a cerca de 10 km da aldeia Canoanã, dos Javaé. Na época, a mata estava dentro da então imensa Fazenda Canuanã, que havia sido comprada no início dos anos 60 pelos irmãos Pazzanese, rica família de São Paulo. A sede da fazenda foi instalada

no sítio da primeira aldeia Canoanã, junto a um dos locais de origem mitológica dos Javaé. No final dos anos 60, fato jamais esquecido pelos Javaé, os Pazzanese jogaram seus tratores sobre o cemitério indígena, destruindo as urnas funerárias e dando destino ignorado aos ossos dos mortos.

Após o golpe de 1964, como mostra o jornalista Rubens Valente (2017:25) em seu recente livro sobre a ditadura militar e os povos indígenas, e o próprio Relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014), os militares deram continuidade ao antigo plano de “ocupação” da Amazônia legal, criando a SUDAM e sua política de isenções fiscais para grandes projetos de colonização. Um verdadeiro genocídio foi posto em marcha pelo Estado brasileiro e violências variadas foram cometidas e mantidas ocultas em documentos oficiais secretos nesse processo de conquista do território mediado por ações denominadas de “pacificação”, em que os povos indígenas eram percebidos e tratados como entraves ao progresso nacional (ver Ramos, 2006). Na época, a política indigenista patrocinava transferências e a sedentarização dos grupos, em sua busca pela “integração” dos povos indígenas à nação. A Fazenda Canuanã, na margem direita do Araguaia, de onde foram transferidos os Avá-Canoeiro, e a Fazenda Suiá-Missú, na margem esquerda, de onde foram transferidos os Xavante de *Marãiwatsédé* (Rodrigues 2018), foram duas das grandes fazendas do médio Araguaia que se beneficiaram dos recursos da SUDAM e da política de transferência forçada dos povos indígenas praticada pelo próprio órgão indigenista.

A presença dos Avá-Canoeiro na Mata Azul incomodava enormemente os fazendeiros locais em razão dos abates de animais domésticos, como bois e cavalos. No período entre a compra da Fazenda Canuanã pelos irmãos paulistas e a captura dos Avá-Canoeiro pela FUNAI, os Javaé presenciaram as relações violentas entre os funcionários da fazenda e os Avá-Canoeiro, testemunhando massacres e ataques menores. A presença dos índios tornou-se um incômodo muito maior quando os Pazzanese iniciaram uma parceria econômica com o grupo Bradesco no início dos anos 70, que decidiu instalar a primeira unidade rural da Fundação Bradesco, conhecida instituição escolar, ao lado da sede da fazenda. Surgiu então a Fundação Bradesco / Fazenda Canuanã, mas o Bradesco havia condicionado a parceria à não existência de índios na área, cuja presença era negada pelos Pazzanese, apesar das fortes evidências em contrário. Embora não se saiba exatamente como se deu essa conexão entre interesses privados e agentes públicos, que não aparece nos processos oficiais da época, o poder público foi acionado e o órgão indigenista enviou uma equipe com o objetivo de realizar o contato com os índios. Há uma sugestiva coincidência de datas entre a ativação da Frente de Atração no Araguaia e o interesse do grupo Bradesco pela Fazenda Canuanã, tendo em vista que há vários anos os fazendeiros locais solicitavam sem sucesso à FUNAI que tomasse alguma providência em relação aos “Cara Preta”.

Em 1972, o órgão indigenista instalou uma Frente de Atração comandada pelo sertanista Israel Praxedes Batista, que reconheceu por meio de vários relatórios oficiais que os Avá-Canoeiro ocupavam uma vasta área de 50.000 alqueires entre os rios Formoso do Araguaia e Javaés. Como a lenta tática de oferecimento de brindes aos índios não obteve resultados, contrariando os interesses dos proprietários das fazendas, Praxedes foi substituído do comando da Frente de Atração no fim de 1973 pelo sertanista Apoena Meireles, filho do célebre sertanista Francisco Meireles, a quem é atribuída a “pacificação” dos Xavante. A forma como o contato foi realizado, no entanto, foi muito mais brutal do que aparece nos

boletins oficiais da época, que tentaram ostensivamente engrandecer o feito dos sertanistas e ocultar a violência dos procedimentos adotados.

A equipe de atração era integrada por índios Xavante, que foram levados a desempenhar o papel de caçadores de outros índios. Os Avá-Canoeiro lembram que *Tutawa* sempre enfrentava os inimigos destemidamente, com suas famosas flechas com pontas de metal, tentando proteger os seus familiares. Foi assim também quando a Frente de Atração encontrou o grupo no Rio Caracol, em 1973, então reduzido a apenas 11 pessoas, e entrou atirando no acampamento de supetão. Nesta ocasião, uma menina de oito anos foi baleada, vindo a falecer dias depois na Mata Azul, nos braços de sua mãe, fato nunca divulgado. Depois dos tiros e dos fogos de artifício, parte do grupo conseguiu fugir, enquanto outra parte permaneceu no lugar a contragosto, seguindo a liderança de *Tutawa*, que decidiu se entregar não porque confiou nos sertanistas - conforme afirma o boletim oficial (FUNAI 1973) mistificador e inverossímil produzido no auge dos governos militares, que descreveu uma improvável “confraternização” entre índios e indigenistas - mas porque foi solidário com sua esposa e seu filho pequeno, os mais frágeis do grupo, que haviam sido capturados à força. Durante a captura, a menina *Kaukamã* reagiu tentando morder os homens que a prenderam, conforme a memória oral dos Avá-Canoeiro. Desde então, ela ficou conhecida com o apelido pejorativo de Macaquira, em referência ao mesmo comportamento observado entre os macacos.⁵

Se havia uma máquina fotográfica, com a qual o casal Meireles tirou 139 fotos (Borela 2013), e uma relação de paz estabelecida, por que o boletim não traz as fotos da “pacificação”, que seriam as mais significativas de todas, como em outras Frentes de Atração? Ao contrário da confraternização descrita, os seis índios capturados, dois homens, uma mulher e três crianças, foram amarrados sob a mira das armas de fogo dos Xavante – que manifestaram a intenção de matar os Avá-Canoeiro, pois um Xavante havia sido ferido, conforme seria reconhecido pelo próprio Apoená em suas memórias muitos anos depois (Newlands & Ramos 2007) – e levados para a sede da Fazenda Canuanã com a certeza de que seriam mortos.

Rendidos finalmente depois de décadas de resistência tenaz aos inimigos e em pânico, o grupo permaneceu em silêncio, ao contrário do que diz o boletim, e se recusou a aceitar a comida oferecida inicialmente no Capão de Areia. Na reportagem fantasiosa d’O Globo, de 7.12.1973, que reproduz a versão da equipe de atração, “meia hora depois (do contato), os Avá-Canoeiros, os civilizados e os Xavantes comemoravam a paz, comendo carne de boi assada sobre o jirau de madeira”. É notável que a narrativa oficial, o noticiário da época⁶ e muitos dos relatos que se ouvem ainda hoje em dia na região, inspirados pela versão da equipe da FUNAI, tendam a enfatizar apenas que um Xavante foi atingido no nariz por uma flecha avá-canoeiro, o qual foi imediatamente socorrido e sobreviveu.

Durante os quase três anos em que viveram nas terras da Fazenda Canuanã, supervisionados pela FUNAI, os Avá-Canoeiro foram vítimas de abusos físicos, sexuais e emocionais diversos, relatados em parte à Comissão de Anistia (2011), os quais compõem uma memória traumática do grupo. Tanto os

5 Há outras versões sobre o apelido: teria sido dado em função do macaco de estimação de *Kaukamã* ou seria uma corruptela de outro nome *ãwa* de *Kaukamã*.

6 Ver Toral (1984/1985), Newlands & Ramos (2007), Borela (2013).

Javaé quanto os moradores regionais lembram-se muito bem do cercado em que os Avá foram colocados e expostos à visitação pública na fazenda, durante semanas, atraindo a curiosidade dos que vinham de longe para ver os “índios pelados”. Os agentes públicos que haviam caçado, capturado, amarrado e aprisionado os índios em uma espécie de jaula a céu aberto foram associados pelos espectadores presentes a domadores de animais, conforme um deles disse ao Grupo Técnico da FUNAI em 2009. Em uma reportagem d’O Globo de 7.12.73, se diz que “quando se espalhou a notícia de que os ‘Cara Preta’ (...) haviam sido ‘domados’, veio gente de toda redondeza, a cavalo e à pé”. Algumas das fotos mais impactantes do contato foram tiradas pelo alemão Klaus Gunther (*apud* Borela 2013) nos primeiros dias dezembro de 1973, que viajava de moto pela América Latina e por coincidência passava pela Ilha do Bananal. Suas fotos angustiantes nos revelam um pouco da situação de opressão a que os Avá foram submetidos na Fazenda Canuanã enquanto eram observados por curiosos.

E tanto os Javaé, que somavam cerca de 400 pessoas na época, quanto os Avá lembram-se com nitidez do período em que foram forçados a conviver na Mata Azul pela FUNAI, que desconsiderou o fato essencial de que os dois grupos eram adversários históricos, com uma memória viva das mortes recíprocas no passado. Os Javaé foram levados pelos sertanistas a servir de guardas e “amansadores” dos índios capturados, estabelecendo dali em diante uma relação de dominação. A FUNAI escolheu como guardas justamente os Javaé que faziam parte da Guarda Rural Indígena, a tristemente famosa GRIN, que foi treinada em um quartel da Polícia Militar de Belo Horizonte na virada dos anos 60 para os anos 70, em plena ditadura militar, sob uma ideologia de violência e tortura (Freitas 2011, Valente 2017). O restante do grupo foi contatado em 1974, totalizando 10 pessoas, com a ajuda de um dos caçadores de índios da Fazenda Canuanã, que foi integrado à equipe da FUNAI, e do próprio *Tutawa*, que foi induzido a acreditar, equivocadamente, que ele e sua família poderiam viver em paz em seu território se colaborassem com os sertanistas. No primeiro mês após a rendição final, os Avá-Canoeiro recém-contatados estavam em choque intenso e em estado de saúde deplorável, conforme os relatórios médicos da época.⁷

Os fatos relacionados à Frente de Atração causaram uma ruptura definitiva na vida dos Avá-Canoeiro do Araguaia, que dividem a história entre o antes e o depois da captura, mas o pior ainda estava por vir. Em 1976, com uma decisão repentina e autoritária, a FUNAI impôs a transferência dos sobreviventes para a aldeia Canoanã, dos Javaé, sem que eles fossem consultados a respeito. Os efeitos da “atração” foram desastrosos: das 11 pessoas aparentadas que a Frente de Atração encontrou na Mata Azul, 6 morreram de doenças para as quais não tinham imunidade ou de violências cometidas por estranhos nos primeiros anos após o contato. Entre elas, uma irmã e a segunda esposa de *Tutawa*, que morreram doentes, deprimidas, recusando-se a tomar medicamentos na aldeia.

Aos 5 que restaram - *Tutawa*, seus três filhos ainda muito jovens e sua irmã mais velha, *Takira* (“Tatia”), que perdeu os três filhos e o marido - coube carregar o pesado fardo de encarnar a alteridade em dois níveis diferentes: no universo local javaé, em que foram subalternizados como derrotados e como um tipo de humanidade inferior, onde foram assimilados a uma tradicional categoria social de

7 Documento FUNAI/7ª D.R., de 31.07.74.

“cativos de guerra” (*wetxu*)⁸, sofrendo uma série de privações físicas e marginalização social, embora tenha sido uma derrota imposta pelo Estado; e no universo colonial mais amplo, em que uma ideologia e uma prática racistas se travestiram de um discurso naturalizante sobre os selvagens ou os mestiços aculturados.⁹

O cativo, que permanece até hoje, não implica em um aprisionamento carcerário, mas significa uma permanente submissão e marginalização na terra de outros e a privação de uma terra própria, o que foi reforçado pela atuação omissa ou equivocada das instituições públicas durante décadas. Para um povo que cultivou o espírito de resistência e autonomia como poucos, preferindo a morte à prisão durante séculos de colonização, a captura e o cativo final foram sem dúvida uma experiência devastadora.

O resultado prático da “atração” foi que os Avá-Canoeiro perderam definitivamente a sua mínima autonomia e as terras que ocupavam, de interesse também dos Javaé, para grandes propriedades rurais. Desde então, toda a margem direita do Rio Javaés ficou livre para a agropecuária e para a negociação imobiliária. Paralelamente, o grupo sofreu crescentes impedimentos para continuar caçando e coletando na região da Mata Azul, na Fazenda Canuanã. Os sobreviventes de um povo de exímios caçadores solicitavam comida nas casas de funcionários da FUNAI na década de 80. Nos anos 90, a Fundação Bradesco ofereceu a eles pão e leite diário, além de autorização para coletar as cabeças de bois e porcos que eram destinadas ao lixo, em troca de cessarem o abate de gado ocasional. Até há alguns anos atrás, os Avá recolhiam alimentos e bens de consumo no lixão da fazenda-escola, instalado em antiga área de caça e coleta do grupo.

É notável, contudo, que, apesar de todos os prognósticos em contrário, em que acadêmicos, jornalistas e indigenistas declararam a iminente extinção do grupo ou a sua “aculturação”, os *Áwa* tenham conseguido se reproduzir como um povo único, por meio de uniões com os Javaé, Karajá e Tuxá, somando 27 pessoas atualmente. Nada aniquilou ou domesticou a vitalidade resiliente dos sobreviventes *áwa*, que seguiram adiante contando essencialmente com a sabedoria herdada de seus ancestrais, o vínculo amoroso entre eles e uma narrativa profética que prevê o retorno ao seu território de origem. As crianças que sobreviveram à captura e as que foram nascendo depois foram protegidas e cuidadas pelo pajé *Tutawa* com afeto e dedicação exemplares, a quem ensinou a língua, práticas rituais e batizou com os nomes-alma dos antepassados, conforme a tradição *áwa*, mantendo uma das mais importantes formas de continuidade do legado tupi-guarani (Viveiros de Castro 1986). Apesar do contexto de forte discriminação, os descendentes do grupo contatado auto identificam-se como *Áwa* ou são reconhecidos pelo grupo e pela comunidade local como Avá-Canoeiro.

Recentemente, a partir de um projeto coletivo, todo o grupo obteve a retificação de seus documentos oficiais, onde apelidos, nomes errados, pejorativos ou de outras línguas, além de genealogias incorretas, foram registrados como nomes próprios, à revelia de seus portadores. Apenas os valiosos nomes indígenas, que eram mantidos na intimidade do grupo, foram registrados nos novos documentos.

8 Em Rodrigues (2008), há uma elaboração maior desse conceito.

9 Ver Toral (1986, 1995), Tosta (1997), Granado (1999), Pedroso (2006), Teófilo da Silva (2010).

O relatório antropológico

A minha relação com os Avá-Canoeiro do Araguaia começou em 1990, quando iniciei minha pesquisa de Mestrado em Antropologia entre os Javaé da aldeia Canoanã, na Ilha do Bananal. Em 1997 retornei para a pesquisa de doutorado e a partir de 2007 tive a oportunidade de coordenar vários grupos técnicos da FUNAI para identificação e delimitação de terras indígenas dos Karajá e Javaé, quando acabei me envolvendo, juntamente com Luciana Ferraz (2012), a bióloga do Grupo Técnico, com a demanda urgente dos Avá-Canoeiro por uma terra própria, até então absolutamente invisibilizada pelo órgão indigenista desde o contato forçado. Conseguimos convencer a FUNAI a criar um Grupo Técnico para estudar e propor os limites de uma terra exclusiva para os Avá-Canoeiro, o que resultou no Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena *Taego Áwa* em 2012. Esse foi o primeiro passo do Estado Brasileiro para reparar minimamente as atrocidades de que os Avá-Canoeiro do Araguaia foram vítimas desde o início da colonização. Muito do trauma vivido com a captura permaneceu inominado e inacessível até então, quando os *Áwa* decidiram realizar um inédito e árduo esforço – e ao mesmo tempo catártico – de reviver antigas feridas nesse diálogo com o Grupo Técnico.

A experiência anterior de pesquisa que eu tinha na região e com a coordenação de grupos de identificação de terras no Araguaia e em outros lugares do Brasil me deu uma base etnográfica e histórica sólida para elaborar um relatório antropológico impactante (principalmente porque a história dos *Áwa* é impactante) que conseguiu abrir portas no órgão indigenista e em outras instâncias. Foi possível mudar uma visão consolidada há décadas, baseada em paradigmas ultrapassados das Ciências Sociais, que se tinha a respeito dos dois grupos de Avá-Canoeiro existentes, o do Rio Araguaia e o do Rio Tocantins, que também vivem uma situação de opressão, relatada por outros pesquisadores (Tosta 1997, Teófilo da Silva 2010), sobre a qual não entrarei em detalhes aqui.

A força do relatório de quase 500 páginas, em que a versão *áwa* da história, escrita primeira vez, teve grande peso, se baseou em três argumentações essenciais e detalhadas: a demonstração histórica e etnográfica de que a terra em questão era uma parte ínfima e inquestionável do território tradicional de ocupação avá-canoeiro, compartilhado com os karajá e javaé; a demonstração de como se deu o genocídio praticado pela população regional e a opressão brutal praticada pelo próprio Estado brasileiro depois do contato forçado, em plena ditadura militar; e a desconstrução da falsa narrativa, porém hegemônica, por parte de indigenistas, historiadores, antropólogos, jornalistas etc, de que o grupo do Araguaia era um grupo “aculturado”, “mestiço” e em “vias de extinção”.¹⁰

Essa narrativa minava até certo ponto a autoestima das novas gerações, apesar da força extraordinária e ativa que o principal líder do grupo, o pajé *Tutawa*, transmitia aos seus descendentes na intimidade da sua convivência. A quebra dessa narrativa pelo relatório, cujas questões essenciais foram compartilhadas com os *Áwa* ao longo do nosso envolvimento, foi um divisor de águas na postura dos

10 Ver, por exemplo, Toral (1986, 1995), Pedroso *et alli* (1990), Pedroso (2006) e Granado (1999). Já foram feitas várias reportagens sobre os “últimos” Avá-Canoeiro (Revista *Isto É / Gente* 2002) ou sobre os seus “últimos dias” (*O Globo* 19/04/96), os quais são descritos como “povo em extinção” ou “nação perto do fim” (Revista *Altiplano* 12/09/2002).

mais jovens em relação ao contexto local, regional e nacional que os oprimia. Estes jovens começaram a destacar – primeiramente dentro da aldeia javaé, e depois, em suas aparições públicas em outros lugares, no movimento de busca de seus direitos, até então inédito - que os *Áwa* não eram um povo em extinção e que tinham orgulho de suas raízes.

Para se ter uma ideia da invisibilidade a que estavam confinados até a constituição do Grupo Técnico, em 2011, os Avá-Canoeiro do Araguaia nunca tinham sido recebidos como um povo em busca de alguma demanda pela FUNAI regional ou nacional ou qualquer outro órgão público. Nunca haviam participado de nenhuma reunião do movimento indígena. Nunca tinham sido ouvidos em seu desejo de retorno ao território de origem. Eram apenas aquele pequeno grupo de pessoas marginalizadas na periferia de uma grande aldeia javaé, dos seus antigos inimigos, a quem uma parceria público-privada entre FUNAI e FURNAS¹¹ tentava, há mais de 20 anos, contra a sua vontade, transferir para a distante terra dos Avá-Canoeiro do Rio Tocantins, com quem não reconheciam nenhum vínculo de parentesco ou histórico, e cuja terra era pobre em recursos naturais e tinha características ambientais muito diversas. Essa foi a única iniciativa da FUNAI em relação ao grupo depois do contato.

O envolvimento do GT com os Avá-Canoeiro do Araguaia levou a um questionamento desse programa oficial que um segmento da FUNAI mantinha com os dois grupos desde o fim da década de 80, o que já tinha sido feito pelos antropólogos Lena Tosta (1997) e Christian Teófilo da Silva (2010). O programa foi elaborado originalmente por pesquisadores e indigenistas e foi o resultado de um convênio indenizatório entre a FUNAI e a empresa FURNAS depois que esta última iniciou a construção da hidrelétrica de Serra da Mesa na década de 80, na região da Terra Indígena Avá-Canoeiro, no Rio Tocantins, o que levou à inundação de parte da terra indígena e causou sérios e irreversíveis danos socioambientais. Havia alguns equívocos básicos nesse programa descontextualizado da autocrítica que o próprio órgão indigenista havia empreendido em relação à antiga política integracionista. Em primeiro lugar, estabeleceu-se uma distinção artificial e insustentável entre o grupo “aculturado” do Araguaia, que tinha 11 pessoas quando foi atacado em 1973, e o grupo “tradicional” do Rio Tocantins, que tinha 4 pessoas quando foi contatado em 1983, apesar dos dois episódios terem acontecido praticamente na mesma época. Em segundo, com base em pressupostos racistas, insistiu-se na reunificação dos dois grupos contra a vontade dos mesmos durante décadas, partindo de um suposto parentesco biológico original que os mesmos não reconheciam. O programa supunha que a continuidade de uma sociedade ou etnia se baseia na pureza biológica ou cultural de seus integrantes, de modo que os filhos dos Avá-Canoeiro do Araguaia “aculturados” com pessoas de outras etnias eram descritos como “mestiços”.¹² De um lado, um paradigma integracionista e de negação da diferença, de outro, uma concepção reducionista, biologizante e estática dos conceitos de cultura e sociedade ou etnia.

Até recentemente, os operadores do convênio milionário – que depende da continuidade do pequeno grupo do Rio Tocantins para continuar existindo – insistiram no casamento forçado entre pessoas do Araguaia com pessoas do Tocantins, chegando a proibir que os Avá-Canoeiro se casassem

11 Pedrosa *et alli* (1990), PACTO (1992, 2004).

12 Pedrosa (1994, 2006), Granado (1999).

com pessoas da sua escolha pessoal. Esse processo de desumanização dos dois grupos, em que os índios foram tratados como animais em cativeiro em um processo de reprodução assistida, foi baseado em uma ideologia racista¹³ que previa que se casassem exclusivamente entre si, como se isso fosse a única garantia da reprodução do povo *Áwa*.

O projeto não teve sucesso diante da resistência inabalável do grande líder *Tutawa*, que recusou terminantemente, por décadas, a proposta de transferência do grupo do Araguaia, em razão dos profundos vínculos históricos, culturais, socioeconômicos e espirituais que sua família mantém com a região. E contrariando totalmente os pressupostos dos operadores do projeto, foram justamente os Avá-Canoeiro do Araguaia, abandonados pelo Estado à própria sorte na aldeia de seus antigos inimigos, que conseguiram se reproduzir física e culturalmente por meio de casamentos interétnicos estigmatizados, os quais foram apropriados pelo grupo a partir de sua própria lógica cultural.

Enquanto o relatório da Terra Indígena Taego *Áwa* (Rodrigues 2012) estabelece como marco histórico crítico a captura pela Frente de Atração no auge dos governos militares, adotando a própria percepção dos Avá-Canoeiro sobre a sua história, um manuscrito inédito recente (Rodrigues 2019), escrito sete anos depois, cuja matéria prima é o relatório, considera também a constituição do Grupo Técnico da FUNAI como um evento fundante que divide a história *áwa* entre o antes e o depois da perspectiva de retomada da terra tradicional. Ao passo que o relatório é dominado pelo tom de denúncia e indignação diante do que foi revelado, que permanecia invisível e naturalizado pelos círculos mais próximos, o livro acrescenta à narrativa a visível efervescência social, política, cultural e emocional que a possibilidade de retorno a um lugar próprio causou entre os Avá-Canoeiro do Araguaia. Em outras palavras, o renascimento de uma força ancestral que sempre esteve presente, mas se manteve latente, dissimulada, conduzida sutilmente por *Tutawa* após o contato, como forma de sobrevivência em um ambiente hostil, como se ele sempre soubesse que eles retornariam à sua terra sonhada. E como se o vínculo com a terra fosse o âmago da identidade *áwa*. Como ficamos sabendo depois, eles eram guiados por uma narrativa mítica e profética que previa o seu retorno à morada ancestral, o que de algum modo tem caminhado para a concretização.

A presença do Grupo Técnico como um ouvinte qualificado e acolhedor da versão *áwa* da história e das demandas reprimidas há décadas, especialmente o desejo pela terra, engajado posteriormente na busca conjunta de soluções para questões diversas e na construção de uma rede de apoio aos Avá, teve dois efeitos instantâneos e de ruptura de um padrão consolidado: a disposição dos remanescentes do contato em acessar uma memória traumática e o resgate da autoestima da geração nascida após o contato, em um contexto de discriminação, e oprimida por décadas de um discurso indigenista e acadêmico que promovia a ideologia da mestiçagem e da aculturação, negando a identidade *áwa*, e anunciava a iminente extinção do grupo.

O encontro etnográfico entre dois sujeitos, conceito da Antropologia que se aplica à relação entre o pesquisador e as pessoas do grupo pesquisado, mediado pelo Estado, alcançou uma dimensão política inescapável e também terapêutica, propiciando transformações poderosas para as duas partes desse diálogo fecundo. Se para os Avá houve algum nível de catarse e libertação interna de antigos

13 Termo utilizado por Teófilo da Silva (2005:99) para definir o “desejo de manter os Avá-Canoeiros como ‘índios puros’”.

padrões de sofrimento, alicerçadas na esperança de mudança do status quo, o encontro produziu uma vinculação afetiva e militante duradoura do GT aos *Áwa* e seu projeto de vida. Essa parceria amorosa entre os Avá-Canoeiro do Araguaia e os simpatizantes que foram se juntando à causa deste povo com o passar do tempo atingiu resultados expressivos em poucos anos: em 2016, quatro anos após a entrega do relatório à FUNAI, o que pode ser considerado um tempo muito breve em comparação ao procedimento regular no contexto fundiário indigenista brasileiro, o Ministério da Justiça declarou como de posse indígena permanente a Terra Indígena Taego Áwa, embora a ela os Avá não tenham retornado ainda por estar ocupada por estranhos.

O relatório foi acolhido integralmente também com grande êxito pelo Ministério Público Federal, a quem recorremos em momentos diversos, pelo Poder Judiciário, com importantes vitórias judiciais, e pela própria Comissão Nacional da Verdade. Nesse meio tempo, levamos a história *áwa* à Comissão de Anistia, à Comissão de Direitos Humanos do Senado, à Comissão Nacional da Política Indigenista, à mídia e a espaços da academia. A nova versão da história *áwa* também foi acolhida por uma ONG como o CIMI, que passou a apoiar fortemente a causa do grupo do Araguaia, propiciando a participação dos mesmos no movimento indígena regional e nacional, o que foi fundamental para a ampliação de sua consciência política. Foi justamente no Araguaia, na mesma época em que os Avá-Canoeiro foram capturados, com a atuação de Pedro Casaldáliga e das Irmãzinhas de Jesus, que o Conselho Indigenista Missionário teve inspiração para iniciar uma atuação pioneira e vanguardista pelos direitos dos povos originários.¹⁴

Como resultado desse movimento, o Poder Judiciário determinou em 2012 que cada membro do grupo receba um benefício mensal, enquanto está em andamento uma ação por danos morais e materiais contra a FUNAI e a União, o que se tornou a sua principal fonte de renda e segurança alimentar desde então. E em 2018, determinou a demarcação e desintrusão da Terra Indígena Taego Áwa em um prazo de um ano. A importância das decisões judiciais favoráveis alcançou um patamar muito além dos ganhos econômicos imprescindíveis, atingindo também o nível essencial da reparação moral, pois houve um reconhecimento oficial da injustiça histórica e do sofrimento dos Avá-Canoeiro, contribuindo de forma decisiva para o fortalecimento interno do grupo.

Racismo colonial e naturalização

Temos, então, mais um relato de como a prática de uma etnografia histórica e engajada, aqui no sentido de comprometimento com a verdade e a justiça, diante de um grupo em situação de grande vulnerabilidade, pode colaborar de modo decisivo para que seja feito um mínimo de reparação histórica dentro do espírito da própria Constituição de 1988. O engajamento do profissional da Antropologia aqui não tem o sentido deturpado de perda de objetividade ou de propósitos ideológicos escusos, mas de desconstrução de narrativas coloniais hegemônicas do senso comum e do próprio universo acadêmico ou jurídico que oprimem os povos indígenas e outros grupos marginalizados.

Uma questão central do racismo estrutural colonial (Quijano 2005) em relação aos povos indí-

14 Ver Escribano (2000), Valente (2017).

genas é o discurso naturalizante e objetificante, cujas consequências vão desde autorizar moralmente práticas genocidas até o impedimento ou o atraso de seu acesso a direitos de cidadania ou mecanismos de justiça. Em se tratando dos povos indígenas, tem sido recorrente que o racismo colonial, definido como uma crença irreal de superioridade de um povo ou grupo sobre outro, com base em características arbitrárias, tome a forma de um discurso naturalizante, em que os indígenas são definidos e tratados como humanos inferiores ou não humanos por estarem mais próximos ou pertencerem a um fictício mundo natural.

São inúmeros e recorrentes os exemplos de como os Avá-Canoeiro foram vistos historicamente como raça inferior, como menos que humanos plenos ou mesmo como não-humanos pela população regional e pelo próprio Estado, o que justificou ideologicamente as políticas oficiais ou não adotadas em relação a eles. No início da colonização do alto Tocantins, no século 18, pode-se dizer que os índios em geral eram associados pelos colonizadores aos animais selvagens, justificando assim o seu extermínio ou a utilização de sua mão de obra escrava. Na literatura histórica da época, produzida tanto por agentes oficiais como por historiadores ou naturalistas, os “Canoeiro” foram referidos inúmeras vezes como “bárbaros” (Cunha Mattos 1875:19, Pohl 1951:90), “crudelíssimos” (Silva e Souza 1849:49), “ferozes” (Cruz Machado 1997:133) ou “selvagens” (Cruz Machado 1997:129, Couto de Magalhães 1974:88), entre outros qualificativos similares, todos termos que remetem a uma natureza animalizada ou oposta à civilização. O Presidente da Província de Goiás em 1854 e 1855, Cruz Machado (1997:133), resumiu a questão dizendo que os Canoeiro não pareciam “suscetíveis” à “civilização”.

Bem mais recentemente, nas últimas décadas do século 20, textos acadêmicos e oficiais continuaram utilizando conceitos naturalizantes para se referir aos Avá-Canoeiro. Em um boletim oficial da FUNAI, o casal Meirelles propõe que a convivência com a sociedade nacional substituiria aos poucos as funções “instintivas e emocionais” dos Avá por “funções mais intelectuais” (Meireles & Meireles 1973/1974:22). Em parecer oficial de antropólogo da FUNAI, de 1994, os Avá são descritos como “bandos remanescentes”¹⁵. Essa “animalização” do grupo no discurso antropológico e indigenista, já apontada por Teófilo da Silva (2005:115), esteve presente também na atribuição aos mesmos, apressada e sem comprovação, de práticas incestuosas (que no imaginário popular são associadas à selvageria mais pura e simples) pelo antropólogo Toral (1986) e pela historiadora Pedrosa (1994) – esta última se referiu a eles com o termo “hordas” em outro texto (Pedrosa 2006:105).

Na imprensa, além da imagem de preguiçosos, infantis, aculturados ou comedores de ratos e morcegos, tem sido usual recorrer à repugnante imagem do incesto ou da poligamia, associada simbolicamente a uma exacerbação dos instintos, para retratar os Avá-Canoeiro, principalmente no caso do grupo do Rio Tocantins. O casamento de membros do Araguaia já foi descrito com o termo “acasalamento”¹⁶, aplicado aos animais, assim como *Tuia*, do grupo do Rio Tocantins, foi descrita como a “fêmea” que se oferecia sexualmente e sem qualquer critério aos brancos.¹⁷ No filme “Avá-Canoeiro, A Teia do Povo Invisível” (Moreira 2006), os integrantes do grupo são chamados de “espécimes”, mais um termo de conotação naturalizante.

15 Processo FUNAI nº 253/83, fls. 621-624.

16 Ver, por exemplo, a reportagem “Os últimos dias de uma tribo invisível” (O Globo 14.04.96).

17 Ver a reportagem “Os últimos Avá-Canoeiro” (Revista Isto É / Gente 2002).

Por fim, os Avá-Canoeiro foram submetidos pelo Estado a experimentos de “reprodução assistida”, em que indigenistas e pesquisadores tentaram reproduzir fisicamente o grupo a partir de critérios biológicos e racistas estranhos à vontade dos próprios Avá-Canoeiro. Infantilizados e naturalizados, eles foram reduzidos simbolicamente a animais de cativeiro, cujo destino reprodutivo é conduzido por outros que não eles próprios. Justificar a ação com base no pressuposto de que o grupo do Araguaia e o de Tocantins tinham vínculos biológicos *a priori*, desconsiderando a elaboração cultural dos próprios Avá-Canoeiro sobre os seus vínculos de parentesco e sua origem mítico-histórica, também fez parte desse complexo ideológico que concebeu o grupo como espécimes da natureza em extinção.

A resistência célebre e irredutível do grupo em estabelecer qualquer tipo de contato pacífico com o colonizador colaborou para a construção no imaginário colonial do estereótipo de um povo inapto ao processo civilizatório de superação e domesticação de um suposto estado selvagem essencial. Essa ideologia de objetificação e naturalização da alteridade embasou uma prática racista de extermínio, dominação, manipulação e exclusão.

É importante lembrar, contudo, uma diferença fundamental entre a cosmologia eurocêntrica, alicerçada na diferença entre natureza e cultura, problematizada pela Antropologia, porém persistente, e as cosmologias ameríndias, que não enfatizam a distinção entre esses dois domínios. Na primeira, a alteridade tende a ser naturalizada e conceituada em termos da oposição entre sujeito e objeto. Já nessas sociedades indígenas, em que a ligação entre os seres humanos é o modelo para as relações com o mundo material ou com a alteridade, ambos estão em uma relação de sujeitos diferentes e não de sujeito e objeto, não negando a humanidade essencial do Outro¹⁸. Mesmo no caso daqueles “outros” que estão em graus inferiores de prestígio e valor ou em uma relação de hierarquia ou controle, como no caso da relação entre os Javaé e os Avá-Canoeiro ou dos homens javaé e as mulheres javaé, dentro de uma estrutura social alicerçada no poder da Casa dos Homens, a eles não é atribuída uma condição ontológica inferior¹⁹. Os estrangeiros e as mulheres são definidos como alteridade no exemplo javaé, mas não são naturalizados, o que tem vastas implicações para as relações sociais.

A importância de uma narrativa antropológica engajada politicamente fundamenta-se no seu compromisso com a verdade, com a transformação das estruturas de opressão e com a descolonização do pensamento, a partir da crítica dos pressupostos hegemônicos e invisibilizados que perpetuam estruturas de poder e impedem o acesso à justiça pelas populações em situação de vulnerabilidade.

Patrícia de Mendonça Rodrigues é bacharel em Ciências Sociais e mestre em Antropologia pela UnB e doutora em Antropologia pela Universidade de Chicago (EUA).

18 Como bem mostra Viveiros de Castro (2002:248) a respeito dos Tupinambá e seu “reconhecimento integral da humanidade do contrário” ou inimigo.

19 Ver Rodrigues (2008) sobre a humanização da alteridade entre os Javaé e Segato (2012), sobre a plenitude ontológica dos dois polos da dualidade hierárquica de gênero no mundo indígena.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARTIAGA, Zoroastro. 1959. *História de Goiás: síntese dos acontecimentos da política e da administração pública de Goiás, de 1592 até 1935*. Goiânia: Estado de Goiás.
- ATAÍDES, Jézus Marco de. 2001. *Documenta indígena do Brasil Central*. Goiânia: UCG.
- AURELI, Willy. 1962 [1939]. *Roncador*. São Paulo: Leia.
- BAENA, Antonio L. Monteiro. 1848. “Resposta ao Ilm. e Exm. Sr. Herculano Ferreira Penna, Presidente da Província do Pará, sobre a comunicação mercantil entre a dita província e a de Goyaz, dada pelo Sr. tenente-coronel Antonio Ladisláo Monteiro Baena, membro correspondente do Instituto”. *Revista Trimensal de História e Geographia do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro (IHGB)* 10: 80-107. Rio de Janeiro.
- BALDUS, Herbert. 1970. *Tapirapé: tribo Tupi no Brasil Central*. Série Brasileira 17. São Paulo: Nacional.
- BORELA, Henrique Aguiar. 2013. *Arquivos fotográficos sobre os Avá-Canoeiro do Araguaia: uma exploração possível*. Monografia de Graduação em Ciências Sociais. Goiânia: Universidade Federal de Goiás.
- CHAIM, Marivone Matos. 1974. *Os aldeamentos indígenas na Capitania de Goiás*. Goiânia: Oriente.
- COMISSÃO DE ANISTIA, 2011. *Transcrição dos depoimentos dos índios Avá-Canoeiros*, 17 de junho de 2011. Brasília: Ministério da Justiça.
- COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. *Relatório*: Volume 2, Textos Temáticos. 2014.
- COUTO DE MAGALHÃES, José Vieira. 1974 [1863]. *Viagem ao Araguaia*. São Paulo: Editora Três.
- _____. 1998 [1863]. “Relatório apresentado à Assembléia Legislativa de Goyaz pelo Presidente da Província, o Exmo. Sr. Dr. José Vieira Couto de Magalhães, no dia 1º de junho de 1863”. *Memórias Goianas 9: relatórios dos governos da Província de Goiás, 1861-1863*. Goiânia: UCG.
- CRUZ MACHADO, Antonio Cândido da. 1997 [1854]. “Relatório que à Assembléia Legislativa Provincial de Goyaz apresentou na sessão ordinária de 1854 o Presidente da Província Antonio Cândido da Cruz Machado”. *Memórias Goianas 6: relatórios dos governos da Província de Goiás, 1854-1856*. Goiânia: UCG.
- CUNHA MATTOS, Raymundo José da. “Chorographia histórica da Província de Goyaz”. *Revista Trimestral do IHGEB* 38. Parte primeira. Rio de Janeiro.
- ESCRIBANO, Francesc. 2000. *Descalço sobre a terra vermelha*. Campinas: UNICAMP.
- FERRAZ, Luciana. 2012. *Relatório ambiental da Terra Indígena Taego Áwa*. Brasília: FUNAI.

FREITAS, Edinaldo Bezerra de. 2011. “A Guarda Rural Indígena – GRIN: aspectos da militarização da política indigenista no Brasil”. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo.

FUNAI. 1973. “Finalmente o contato”. *Boletim Informativo FUNAI* 2 (8), III Trimestre: 3-10. Brasília: FUNAI.

GRANADO, Eliana. 1999. “Sobrevivência e reconstituição étnica dos Avá-Canoeiro”. *Revista Brasileira de Ecologia do Século 21*, IX, julho/agosto, 41: 29-34. Rio de Janeiro.

KARASCH, Mary. 1992. “Catequese e cativo: política indigenista em Goiás, 1780-1889”. In: M. Carneiro da Cunha (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.

LIMA FILHO, Manuel Ferreira. 2001. *O desencanto do oeste*. Goiânia: UCG.

MEIRELES, José Apoena Soares de & Meireles, Denise Maldi. 1973/1974. “O conhecimento dos Avá-Canoeiro”. *Boletim Informativo FUNAI* 3 (9/10), IV Trimestre 1973, I Trimestre 1974: 15-23. Brasília: FUNAI.

NEWLANDS, Lillian & Ramos, Aguinaldo Araújo. 2007. *Apoena, o homem que enxerga longe – Memórias de Apoena Meirelles, sertanista assassinado em 2004*. Goiânia: UCG.

PACTO. 1992. *Programa Avá-Canoeiro do Tocantins*. Brasília: FUNAI/FURNAS.

_____. 2004. *Programa de apoio aos Avá-Canoeiro*. Brasília: FUNAI/FURNAS.

PEDROSO, Dulce Madalena Rios. 1994. *O povo invisível*. Goiânia: UCG.

_____. 2006. “Avá-Canoeiro”. In: M. C. O. de Moura (org.). *Índios de Goiás: uma perspectiva histórico-cultural*. Goiânia: UCG.

PEDROSO, Dulce Madalena Rios et alli. 1990. *Avá-Canoeiro: a terra, o homem, a luta*. Goiânia: UCG.

POHL, João Emanuel. 1951 [1837]. *Viagem ao interior do Brasil*, Volume II. Rio de Janeiro: Instituto Nacional do Livro.

QUIJANO, A. 2005. “Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina”. *4 Colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*: 117-142. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

RAMOS, Alcida Rita. 1998. “Uma crítica da (des)razão indigenista”. *Série Antropologia* 243. Brasília: UnB.

RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 2008. *A caminhada de Tanỹxiwê: uma teoria Javaé da História*. Tese de doutorado em Antropologia. Chicago: Universidade de Chicago.

_____. 2010. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação: Terra Indígena Javaé / Avá-Canoeiro*. Brasília: FUNAI/UNESCO.

- _____. 2012. *Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação: Terra Indígena Taego Áwa*. Brasília: FUNAI.
- _____. 2013. “Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativo”. *Anuário Antropológico* 2012/I: 83-138. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- _____. 2018. “Marãiwatsédé, uma tragédia anunciada”. *Espaço Ameríndio*: 12 (2): 181-211, jul./dez. Porto Alegre.
- _____. 2019. *Taego Áwa, um nome de mulher para a terra-mãe sonhada. Resiliência de um povo tupi, os Avá-Canoeiro do Araguaia*. Manuscrito inédito.
- SEGATO, Rita Laura. 2012. “Gênero e colonialidade: em busca de chaves de leitura e de um vocabulário estratégico descolonial”. *E-cadernos CES* 18: 106-131. Disponível em <https://journals.openedition.org/eces/1533>. Acesso em 29.01.2019.
- SILVA E SOUSA, Luiz Antônio da. 1849. “O descobrimento, governo, população e cousas mais notáveis da Capitania de Goyaz”. *Revista Trimensal de História e Geographia do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro (IHGB)* 12: 429-519. Rio de Janeiro.
- TEÓFILO DA SILVA, Christian. 2005. *Cativando Maira – a sobrevivência Avá-Canoeiro no alto Rio Tocantins*. Tese de doutorado em Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília.
- _____. 2010. *Cativando Maíra – a sobrevivência dos índios avá-canoeiros no alto Rio Tocantins*. São Paulo: Annablume; Goiânia: PUC Goiás.
- TORAL, André Amaral de. 1984/1985. “Os índios negros ou os Carijó de Goiás – A história dos Avá-Canoeiro”. *Revista de Antropologia* 27/28: 287-325. São Paulo: USP.
- _____. 1986. “Sem perspectivas – dispersão e isolamento impedem continuidade dos Avá-Canoeiro”. *Povos Indígenas no Brasil* 85/86: 371-372. Aconteceu Especial 17, CEDI. São Paulo: Guteplan.
- TOSTA, Lena Tatiana Dias. 1997. “*Homi matou papai meu*”: uma situação histórica dos Avá-Canoeiro. Monografia de Graduação em Antropologia. Brasília: Universidade de Brasília.
- VALENTE, Rubens. 2017. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VILLAS BÔAS, Orlando & VILLAS BÔAS, Cláudio. 1994. *A marcha para o oeste: a epopéia da Expedição Roncador-Xingu*. São Paulo: Globo.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo B. 1986. *Araweté: os deuses canibais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar/ANPOCS.
- _____. 2002. *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify.

POSSIBILIDADES DE REPARAÇÃO E JUSTIÇA PARA OS AVÁ-CANOEIRO DO ARAGUAIA A PARTIR DA MEMÓRIA E DA VERDADE SOBRE O QUE NÃO SE QUER LEMBRAR

Resumo: O artigo aborda a possibilidade de contribuição crítica por parte do profissional de Antropologia para os processos de memória, verdade, reparação e justiça a partir da desconstrução de narrativas hegemônicas coloniais sobre povos indígenas. O artigo traz um resumo da história e situação atual dos Avá-Canoeiro do Araguaia, cujo caso é um dos destaques do Relatório da Comissão Nacional da Verdade (2014). Os dados apresentados são baseados na memória oral desse povo de língua tupi e na bibliografia histórica. Vítimas da tentativa de genocídio pelos colonizadores e da ação violenta do próprio Estado durante os governos militares, a situação de grande opressão do grupo permaneceu invisível e naturalizada até recentemente

Palavras-chave: Avá-Canoeiro do Araguaia; Genocídio; Memória; Reparação.

POSSIBILITIES OF RECOVERY AND JUSTICE FOR THE ARAGUAIA AVA CANOEIRO PEOPLE: TRUTH AND MEMORY OF WHAT SHOULD REMAIN FORGOTTEN

Abstract: The article approaches the possibility of critical contribution of the anthropologist to the official processes of memory, truth, repair and justice based on the deconstruction of hegemonic colonial narratives about indigenous people. The article brings a summary of the history and current situation of the Avá-Canoeiro do Araguaia, which was highlighted in the report of the National Truth Commission (2014). The data presented are based on the oral memory of this tupi people and on the historical bibliography. They were victim of genocide from colonizers e violent action from the Brazilian Estate during military governments, but their situation of great oppression remained invisible and naturalized until recently

Keywords: Avá-Canoeiro do Araguaia; Genocide; Memory; Repair.

RECEBIDO: 11/10/2019

APROVADO: 22/01/2020

DOSSIÊ

Os *Suruí-Aikewara* e a guerrilha do Araguaia: um caso de reparação pendente

LARA FERRAZ

Ao tratar do caso dos *Surui-Aikewara* - povo tupi-guarani que habita a Terra Indígena Sororó, localizada entre os municípios de Brejo Grande do Araguaia, São Domingos do Araguaia, São Geraldo do Araguaia e Marabá, no sudeste do estado do Pará, gostaríamos de apresentar aqui algumas observações acerca dos mecanismos da reparação e seus desdobramentos no âmbito da justiça de transição, a título de contribuição para o entendimento de processos recentes, ainda pouco conhecidos e analisados.

Atualmente com uma população de cerca de 500 indivíduos¹, desde 2015 os *Surui-Aikewara* formaram outras quatro aldeias (eram duas até então), no interior da Terra Indígena Sororó, um território com apenas 26.000 hectares, demarcado em 1977 pela FUNAI, hoje a única área florestada numa região em processo de desertificação, resultante de intensos desmatamentos e destruição de nascentes no entorno, intensificado nas últimas duas décadas.

Em 1972, onde havia uma picada na mata, o Exército abriu uma estrada para a penetração das tropas: a OP-2 cortou a porção leste do que viria a ser a TI Sororó. No final dos anos 80 tornou-se a PA-153 para ser pavimentada e federalizada ao final da década de 90. A BR-153 liga a rodovia Transamazônica à S. Geraldo do Araguaia, com tráfego intenso, sobretudo de carretas, o que tornou a terra indígena vulnerável a incêndios criminosos, invasões, esconderijo de assaltantes, atropelamentos de pessoas e de animais de caça, em cujas margens são abandonados animais mortos, dejetos contaminantes e até cadáveres².

Abordaremos aqui três aspectos correlacionados:

1. a repressão ao movimento guerrilheiro do Araguaia e a questão da demarcação do território *aikewara*.
2. Os processos de anistia, a CIDH e o GTA (o estudo) e a Comissão Nacional da Verdade.
3. Reparação incompleta e perspectivas de ações judiciais.

1 Cf. SESAI, Polo Marabá, 2018.

2 Há um pleito dos *Surui-Aikewara* para alterar o traçado da rodovia, desviando-a do interior da Terra Indígena para beneficiar os municípios vizinhos de Brejo Grande do Araguaia e Palestina.

A repressão à “guerrilha do Araguaia” e a questão da demarcação do território *aikewara*

Na segunda metade dos anos 60, com a falência da luta armada contra a ditadura nas áreas urbanas do país, a promulgação do AI 5 (dezembro 1968) e o recrudescimento da violência do Estado autoritário, o projeto do PCdoB, na clandestinidade, consistia em estabelecer a guerra popular revolucionária, de inspiração maoísta, na região que ficou conhecida como “Bico do Papagaio”, entre o Pará, o Maranhão e o norte do então Goiás (hoje Tocantins).

No início de 1971, toda a área em que está situado o município de Marabá foi decretada “área de segurança nacional”³ e, com a entrada das tropas na região, os *Aikewara* foram compulsoriamente envolvidos na repressão às Forças Guerrilheiras do Araguaia.

Em dezembro de 1972, a FUNAI havia instalado uma unidade administrativa, o Posto Indígena Sororó, junto à “aldeia velha” dos *Surui-Aikewara*, numa área de castanhais a 120 km ao sul de Marabá, interdita por decreto desde 1969. Ali foram lotados dois servidores (chefe do Posto e trabalhador braçal) para dar apoio logístico às forças repressivas que, entre 1971 e 1974, fixaram suas bases operacionais em pleno território indígena.

Na aldeia, o reduzido grupo era composto por cerca de 40 pessoas, até então assistidas por frei Gil Gomes Leitão⁴, que se afastara da região devido a ameaças das forças repressivas por suas ligações com os “paulistas”, como se tornaram conhecidos os guerrilheiros. Os *Surui-Aikewara* preparavam-se para a realização do ritual do *karuwara*, na estação seca de 1971, quando foram surpreendidos pela invasão de seu território, com um acampamento do Exército montado a 100 metros da aldeia.

Praticamente todos os homens da aldeia, alguns muito jovens, foram recrutados através dos servidores do Posto da FUNAI para guiar as tropas na mata, como escudos humanos, na caça aos “terroristas”. Poucos falavam o português e sem compreender do que se tratava, sofreram a violência de privações e humilhações, obrigados a caminhar horas seguidas, com medo, fome, sede, a dormir ao relento, sob chuva, impedidos de acender fogo, obrigados a carregar cargas pesadas às costas para os *marehai* (“soldados”) e a transportar mortos, envoltos em sacos plásticos, na base de S. Raimundo (povoado vizinho à aldeia), até os helicópteros das Forças Armadas.

Quatro homens adultos, todas as mulheres e as crianças que permaneceram na aldeia foram tratados como prisioneiros de guerra, diuturnamente vigiados e impedidos de realizar quaisquer atividades de subsistência (ir às roças, caçar, coletar ou pescar). Com voos rasantes de aviões e helicópteros sobre a aldeia, levantando os telhados das casas, tiveram incendiadas suas provisões de arroz e milho, assim como as casas com seus pertences. Viviam sob medo intenso, ameaças constantes e dependiam de parques alimentos industrializados fornecidos pelo chefe do Posto ou pelos militares. As mulheres que estavam grávidas abortaram seus filhos: eram frequentes os tiroteios e as rajadas de metralhadoras,

3 Decreto-lei n. 1.164, de 01.04.1971, só revogado em 1987, pelo decreto-lei n. 2.375.

4 Dominicano ligado à prelazia de Marabá, que com eles estabeleceu o contato em 1957.

bombas e granadas lançadas nas redondezas, onde o terror então se instalara durante as chamadas primeira e segunda campanhas das forças repressivas.

Entre 1975 e 1977, a FUNAI organizou duas equipes técnicas para delimitar ali uma área indígena com um perímetro mínimo, tendo os técnicos das empresas de topografia sido muitas vezes impedidos pelos *Surui-Aikewara* de determinar limites que excluam suas antigas aldeias e cemitérios, depósitos de argila (para o fabrico de utensílios) e castanhais, então disputados por três chefes políticos locais. Em 1977, a FUNAI expediu a delimitação da TI Sororó com 26.000 hectares.

As fraudes naquele processo foram denunciadas através de uma carta ao presidente da agência tutelar, enviada por Dr. João Paulo Botelho Vieira Fº, médico da Escola Paulista de Medicina que, desde 1969, assistia aos *Surui-Aikewara*, acompanhando frei Gil em visitas anuais à região.

Sucessivas tentativas de revisão dessa demarcação foram realizadas: em 1983 (ano de homologação da TI Sororó), através de um convênio da FUNAI com a agência de cooperação alemã, coordenamos o GT da FUNAI; percorremos a pé uma grande parte do território *aikewara* e elaboramos com eles uma proposta que duplicava a área delimitada em 1977⁵. Em 1987, o MIRAD expediu um parecer técnico enfatizando a necessidade de revisão daquela demarcação conforme a proposta de 1983. Por determinação da Procuradoria Geral da República em Marabá, em 1996 a FUNAI instaurou um novo processo administrativo, para o qual contribuimos com novos subsídios.⁶ Este processo encontra-se paralisado até o presente, questão que será retomada adiante.

Os processos na Comissão de Anistia, a CIDH e o Grupo de Trabalho Araguaia (estudo) e a Comissão Nacional da Verdade.

Em 2009, os testemunhos de quatro homens adultos *surui-aikewara* registrados pelo Ministério Público Federal em Marabá/PA levaram a um primeiro e importante *reconhecimento* por parte de um ente público federal das graves violações de direitos humanos sofridas por eles.⁷

No ano seguinte, a instalação da Comissão de Anistia (CA) no Ministério da Justiça trouxe para o debate a questão da violação dos direitos indígenas no decorrer da ditadura. Através da Associação dos Familiares dos Desaparecidos do Araguaia, com sede em São Domingos do Araguaia, o ingresso na CA de 13 processos individuais para os homens adultos “Surui” trouxe a possibilidade de reaver direitos que permaneceram silenciados por décadas. Houve o silêncio imposto pelo regime autoritário em toda a região (Marabá foi área de segurança nacional de 1971 a 1987) e houve também o silêncio do trauma, de cada um e de todos, em que falar do passado recente significava reviver todos aqueles temores e constrangimentos através das lembranças.

5 Ferraz, Iara. “Surui/*Aikewara* da Terra Indígena Sororó: no rastro do território tradicional”. Relatório cf. Portaria FUNAI 1981/E de 07.02.1983.

6 Ferraz, Iara. “Novos subsídios para a revisão de limites (acréscimo) da Terra Indígena Sororó /PA”. Departamento de Identificação e Delimitação DID/DAF/FUNAI. Brasília, mimeo, 1996.

7 *Procedimento Investigatório Criminal* 1.23.001.000180/2009-14, 8 volumes, 01 anexo. Procuradoria Geral da República: Brasília, DF, cópia disponível acessada na PGR Marabá.

Depois de 40 anos, para os *Aikewara*, por outro lado, a oportunidade de passar a limpo a história recente e de tornar pública “a verdade” pelos seus integrantes resultou em grande medida de um “efeito demonstração”, ou seja, da anistia política e reparação econômica concedidas a alguns de seus vizinhos, camponeses. Só então o silêncio de quatro décadas começou a ser rompido.⁸

Aqueles processos na CA trouxeram também, na aldeia, muitas dúvidas em relação ao que seria a “anistia”, entendida por alguns dos seus integrantes como o recebimento de uma *indenização monetária*, tal como seus vizinhos camponeses “por terem sofrido no tempo da guerra”, segundo *Waiwera*, o Kaká. Foi ele uma das primeiras pessoas a nos informar, em abril de 2012, que o “Zé da Onça” (da Associação dos Familiares dos Desaparecidos do Araguaia) havia estado na aldeia com a advogada para “pegar os nomes do pessoal aqui, tirar cópias dos documentos para o processo em Brasília”. Foi-lhes cobrada por isso a quantia de R\$60,00 de cada um, o que foi motivo de surpresa e indignação para todos na TI Sororó.

Desde então (abril de 2012), em nossas estadas com os *Aikewara*, o assunto dos “processos em Brasília” passou a ser central nas conversas, com uma expectativa de seu acompanhamento efetivo. De acordo com as notícias que obtínhamos acerca do seu andamento, esses processos eram considerados toscos, careciam de subsídios, provas e instrução qualificada para serem levados a julgamento pelos conselheiros da CA.

CASO GOMES LUND E OUTROS. Em decorrência de ações judiciais movidas por familiares dos desaparecidos do Araguaia - o *Caso Gomes Lund* ou “caso Araguaia”, como ficou conhecido na literatura um dos paradigmas de mobilização do Direito na luta contra a ditadura no Brasil - e suas respectivas sentenças condenatórias (a primeira, em 2003, pela Seção Judiciária do DF, da 1.a Vara Federal em Brasília e a segunda, em novembro de 2010, pela Corte Interamericana de Direitos Humanos, na Costa Rica), ambas determinaram, entre outras medidas, a localização dos corpos dos guerrilheiros mortos no Araguaia por agentes do Estado e a entrega aos familiares.

Em vista da necessidade de cumprimento das sentenças, o governo brasileiro havia instituído o Grupo de Trabalho Tocantins, formado por representantes do Ministério da Defesa e familiares dos desaparecidos, depois transformado em GT Araguaia, com a inclusão de representantes dos Ministérios da Justiça e da Secretaria Especial dos Direitos Humanos/PR. O seu cumprimento implicava em novas buscas de cemitérios clandestinos, inclusive na Terra Indígena Sororó, localizada no epicentro da repressão ao movimento guerrilheiro. E, sobretudo, no entendimento dos integrantes do Grupo de Trabalho Araguaia (GTA), da necessidade de autorização e acompanhamento dos indígenas para a realização de uma missão de escavação em seu território, onde ‘operações limpeza’ tinham-se sucedido desde 1975, realizadas por representantes do Exército, segundo os *Surui-Aikewara* e familiares dos desaparecidos.

8 Durante todos estes anos de convivência com os *Surui-Aikewara* (desde julho de 1975), raramente tratávamos daqueles fatos traumáticos. Nosso foco ali, através do Centro de Trabalho Indigenista (a partir de 1979) sempre foi a demarcação do seu território, entendida como garantia de seu futuro, como povo.

O ESTUDO. Assim, por indicação dos *Surui-Aikewara* (o que muito nos honrou) e por solicitação da Secretaria Especial de Direitos Humanos (que integrava o GTA), bem como da vice-presidência da Comissão de Anistia, entre 2012 e 2013 coordenamos a realização de um estudo de caráter antropológico e documental acerca dos *Surui-Aikewara* e chamada “guerrilha do Araguaia”: se era dever do Estado cumprir a sentença da CIDH e realizar uma missão do GTA para realizar nova escavação em busca de cemitério(s) clandestino(s) na Terra Indígena, havia o direito dos *Surui-Aikewara* em obter o reconhecimento do Estado em relação às violações cometidas durante a ditadura.

CNV. No segundo semestre de 2012, estiveram em visita às duas aldeias da TI Sororó representantes da Comissão Nacional da Verdade (instituída em 16.05.2012), ocasião em que constituíram, verbalmente, uma “Comissão Surui da Verdade”. Embora tenha sido também anunciada em Marabá, não houve um registro da instalação formal dessa comissão. Para os *Aikewara*, no entanto, não havia exatamente uma distinção entre o trabalho que já estava em curso e o que havia sido acordado com representantes da Comissão Estadual da Verdade (Pará), presente naquela comitiva.⁹ Entre os indígenas, predominava uma visão pragmática voltada para o recebimento das indenizações, equiparando-se aos vizinhos camponeses.

A possibilidade de obtenção de bolsas de pesquisa (PNUD) e gravadores para realizar os registros apresentada naquela ocasião gerou uma expectativa que só se concretizou parcialmente, através da Universidade Estadual do Pará (UEPA), em maio de 2014, quando dois professores *aikewara* – *Tiapé e Ywynuhu* - passaram a receber uma bolsa de pesquisa (PNUD) por alguns meses para realizar o trabalho. Mas qual seria esse trabalho? nos perguntávamos então, uma vez que os depoimentos já haviam sido registrados um ano antes (junho de 2013) e os relatórios estavam concluídos e entregues, inclusive à CNV (maio de 2014). Restava-nos, portanto, escrever um livro, em conjunto com o antropólogo Orlando Calheiros, que permaneceu por longos períodos entre os *Surui-Aikewara*.¹⁰

COMISSÃO DE ANISTIA. No âmbito da realização do estudo mencionado acima, no início de 2013, todos os processos constantes na CA nos foram formalmente remetidos com a finalidade de serem instruídos, uma vez que continham informações fragmentadas, genéricas e repetidas em todos eles.

Após realizar um extenso levantamento documental e bibliográfico, em junho de 2013, com a colaboração de Orlando Calheiros (câmera e tradução) e Manaíra Carneiro (áudio), todos os testemunhos foram gravados em vídeo nas aldeias Sororó e *Itaby*, detalhando as violações cometidas por agentes do Estado no “tempo da guerra”, focalizando a questão da destinação de corpos dos guerrilheiros. Estes materiais foram entregues à SEDH/PR, acompanhados de três relatórios circunstanciados preparados ao longo de doze meses do estudo.

9 Seu saudoso presidente, Paulo Fonteles Filho, faleceu em Belém em 2018, em circunstâncias pouco esclarecidas.

10 De sua experiência resultou uma primorosa tese de doutorado: “*Aikewara*: esboços de uma sociocosmologia tupi-guarani”, PPGAS, Museu Nacional, UFRJ, 2014.

Os testemunhos foram transcritos (muitos traduzidos) e apensados também a cada um dos processos na CA como provas testemunhais. Em agosto de 2013, um relatório especial foi então entregue à CA.

Diante da necessidade de cumprimento da sentença da CIDH, em outubro de 2013 houve a expedição do GTA para a exumação de despojos num cemitério clandestino localizado à beira da rodovia, nas proximidades do rio Gameleira, limite sul da TI Sororó. Da mesma localidade, em 1996, legistas oficiais haviam retirado restos de “operações limpeza”, o que fora inclusive noticiado pela imprensa.¹¹ Como se esperava, na escavação de 2013 foram encontradas novas evidências - botões de roupas, pedaços de plástico preto e dois molares, encaminhados para análise de DNA, juntando-se às 25 ossadas (fragmentos) encontradas até o presente, das quais apenas duas foram efetivamente identificadas e entregues aos familiares.

Encerrada esta etapa, solicitamos aos dois professores *aikewara* (cujos pais estiveram envolvidos com a guerrilha) que realizassem uma revisão no relatório entregue à CA, com a finalidade de preparar o relatório para a Comissão Nacional da Verdade (CNV). Assim, em maio de 2014, acompanhamos uma comitiva *aikewara* à Brasília para a entrega do relatório. O seu objetivo foi tornar pública a necessidade de reparação histórica de um período que deixou marcas profundas na sociedade *aikewara*, sobretudo face ao descaso em relação aos direitos territoriais e de assistência digna devida pelo Estado brasileiro

Em setembro de 2014, em sessão especial da 87.^a Caravana da Anistia realizada no Salão Negro do Ministério da Justiça, em Brasília, com a presença de cinco representantes *Surui-Aikewara*, treze foram nominalmente declarados “anistiados políticos” com direito à reparação econômica em prestação única, equivalente a um período arbitrado de 1972 a 1975 (por “insuficiência de provas”). Receberam também o pedido formal de desculpas do Estado brasileiro por terem sido forçadamente usados pelas Forças Armadas, como guias no combate ao movimento guerrilheiro do Araguaia, período em que vivenciaram “ambiente de exceção”.

Este foi o desfecho dos treze processos individuais que tiveram ingresso na Comissão de Anistia/MJ em 2010, voltados para a reparação por danos materiais e culturais causados aos *Surui-Aikewara* durante o regime autoritário. Um décimo quarto processo, que havia sido apensado por nós aos demais, de autoria da Associação Indígena *Surui-Aikewara* da TI Sororó (através de seu presidente e representante legal, *Mairá Surui*) e de caráter coletivo, foi indeferido pois a Lei de Anistia de 1979 só contempla casos individuais. O seu objeto estava voltado para a questão fundiária que permanecera irresolvida no decorrer de quarenta anos, apesar das sucessivas tentativas de revisão da demarcação realizada em 1977 e homologada em 1983.

Não seria exagero equiparar a experiência de terror e ameaça de aniquilação vivida pelos *Surui-Aikewara* à tortura (crime de lesa-humanidade, imprescritível), um aspecto que, no entanto, não foi reconhecido pelos conselheiros membros da comissão julgadora da anistia - paradoxalmente, a prática

11 Ribeiro Jr., Amauri, “Peritos acham em reserva a quarta ossada do Araguaia”. *O Globo*, 17.07.1996 e “Ossada pode ser de mais um guerrilheiro”, 19.07.1996.

da tortura só é considerada ato de exceção nos “porões” que ficaram conhecidos no meio urbano. Ou seja, a concessão da anistia política e sua consequente reparação individual econômica observou critérios vigentes no rito processual tal como previsto na legislação vigente, em que deveriam ser identificados os *atos de exceção* perpetrados de modo *individualizado*, assim como a *perseguição política* sofrida como justificativas (um dos critérios mais comuns é o rompimento do “vínculo laboral”).

No caso dos *Surui-Aikewara*, o fato de ter havido “*extirpação do convívio familiar*”, como ressaltou o presidente da CA, parece ter sido um argumento que prevaleceu para caracterizar os “atos de exceção” havidos, ao lado da intervenção no território indígena, ocorrência de trabalho forçado para acompanhar as tropas, cárcere privado, lesões físicas, humilhações e ameaças, danos materiais e psicológicos e, por fim, “ambiente de exceção”, conforme ressaltou a relatora e então vice-presidente da CA, Dra. Sueli Bellato.

Reparação incompleta: novas ações

Permanece ainda pendente de reparação de caráter coletivo o processo de revisão territorial dos *Aikewara*, que se encontrava engavetado na FUNAI há cerca de 20 anos: o reconhecimento oficial da Terra Indígena *Tuwa Apeku og'kwera*, uma porção de 11 mil hectares contígua à TI Sororó, com antigas aldeias, depósitos de argila para a confecção de panelas, cemitérios e castanhais. Essa porção reivindicada como parte significativa de seu território tradicional, excluída da demarcação realizada em 1977, favorecendo castanheiros vizinhos¹² e homologada em 1983, foi usurpada pelo GETAT e depois pelo INCRA para Projetos de Assentamento no início da década de 80.

Desfigurada pelos desmatamentos e intensa ocupação, a área requerida pelos *Surui-Aikewara* sofre atualmente um processo de reconcentração fundiária, com a ação de grileiros e de políticos regionais inescrupulosos que manipulam seus ocupantes, todos eles sabedores de que se encontram em terra indígena. Este processo aguarda desde o final de outubro de 2014 – ou seja, um mês após o julgamento dos processos individuais na CA – a portaria declaratória do Ministro da Justiça, tendo retrocedido, inexplicavelmente, para a AGU e, em seguida, para a procuradoria jurídica da FUNAI.

Esta história não termina aqui. Ainda ao final de 2014, através da presidente do Grupo Tortura Nunca Mais/RJ, os *Surui-Aikewara* tomaram conhecimento de uma Carta Precatória datada de 03.03.2010, o registro de uma audiência em que um Tenente Coronel foi ouvido como testemunha no chamado *Caso Gomes Lund e Outros* ou o “Caso Araguaia”, como ficou conhecido e mencionado aqui. Neste depoimento, prestado em tom jocoso (o que poderia levar à eventual criminalização do depoente caso prestasse falso testemunho, conforme foi observado na ocasião pela Juíza da 29ª Vara Federal do Rio de Janeiro), o Tenente Coronel acusou, reiteradamente, “os índios Suruís” (sic) pela decapitação de guerrilheiros:

“(…) que quanto às fotos das cabeças de pessoas decapitadas, estas se devem à ação dos índios Suruís (sic) que deixariam as cabeças na pista de pouso de Xambioá; que não acredita que nenhum

12 Em carta endereçada ao então presidente da FUNAI (Gal. Ismarh de Araújo), Dr. João Paulo Botelho, médico da Escola Paulista de Medicina, que assistia aos *Aikewara* com frei Gil Gomes Leitão, denunciou as fraudes naquele processo de demarcação administrativa.

militar tenha decapitado pessoas ou cortado dedos dos corpos; que não sabe o destino dado aos corpos dos decapitados pelos índios (...) (p.6)

“(...) que esteve na base de operações anti-guerrilha do Exército em Xambioá, onde ficava o acampamento da tropa e a pista de pouso; que os índios também frequentavam a área, com a promessa de recompensa por cabeça apresentada (...) (p.7)

Os *Surui-Aikewara* repudiam veementemente as declarações dessa testemunha por se tratar de calúnia e difamação insidiosas, que impuseram o estigma com o qual conviveram por mais de quatro décadas na região do baixo Araguaia, onde seu território foi demarcado de modo fraudulento pela FUNAI, o que resultou no seu confinamento a uma área exígua, a Terra Indígena Sororó, cortada por uma rodovia aberta em 1972 pelas Forças Armadas e hoje federalizada (BR 153), com nefastas consequências aqui já mencionadas.

No contexto da memória, da verdade e da justiça de transição, estamos nos dedicando agora ao desdobramento das ações reparatórias pretendidas, tendo em vista uma etapa consecutiva: a responsabilização dos agentes de Estado pelas consequências das violações de direitos coletivos sofridas - 1) por danos morais e psicológicos, com novas provas testemunhais contra as acusações difamatórias e caluniosas do Tenente Coronel, exigindo sua retratação pública e 2) por danos territoriais, contra a própria União por ter “engavetado” o processo de demarcação de seu território tradicional usurpado ao longo da história recente. Estas ações, no entender dos *Surui-Aikewara*, dão continuidade à reparação econômica – e simbólica – da anistia política concedida em setembro de 2014, junto com o pedido formal de desculpas do Estado.

Iara Ferraz é mestre em Antropologia pela USP e doutora em Antropologia pelo PPGAS/Museu Nacional-UFRJ.

OS *SURUI-AIKEWARA* E A GUERRILHA DO ARAGUAIA: UM CASO DE REPARAÇÃO INCOMPLETA

Resumo: Em setembro de 2014, dezesseis integrantes da etnia *Surui-Aikewara*, povo tupi-guarani do sudeste do estado do Pará, obtiveram a anistia política e uma indenização simbólica, medidas de reparação concedidas pelo Estado brasileiro através da Comissão de Anistia (MJ), em Brasília. Este artigo resume a trajetória destes mecanismos no âmbito da justiça de transição, voltados para a reparação e o reconhecimento oficial do Estado das violações cometidas durante a ditadura (início da década de 1970), no envolvimento compulsório dos *Surui-Aikewara*, pelas Forças Armadas, na repressão à chamada guerrilha do Araguaia, ações que se desenvolveram no interior do território indígena. A Terra Indígena Sororó foi demarcada com erros em 1977 e homologada em 1983. Desde 1996, um novo processo de demarcação administrativa que recupera porções significativas excluídas do território tradicional está paralisado na FUNAI. Para os *Surui-Aikewara*, a questão territorial como forma de reparação coletiva permanece pendente de solução satisfatória por parte do Estado brasileiro.

Palavras-chaves: *Surui-Aikewara*; Guerrilha do Araguaia; Anistia política; Justiça de transição; Reparação; Território.

THE *SURUI-AIKEWARA* AND THE ARAGUAIA GUERRILLA: A CASE OF INCOMPLETE REPARATION

Abstract: In September 2014, sixteen members of the *Surui-Aikewara*, a tupi-guarani speaking indigenous people in the southeastern of Pará state obtained their political amnesty, individually, and a symbolic indemnization, as reparatory measures of transitional justice from the Brazilian State through the Amnesty Commission (the Department of Justice), in Brasília. This paper focuses on the steps which have been taken as transitional justice towards reparation and the State's official recognition of violations suffered during the dictatorship (at beginning of the 1970s) when the *Surui-Aikewara* were forced by the Army to be involved in the repression actions against the Araguaia guerrilla movement which took place in the indigenous territory. Since 1996, a new administrative process of demarcation that restitutes significant parts of their traditional territory, which were excluded in 1977 (when the Terra Indígena Sororó was demarcated incorrectly), remains paralyzed at FUNAI. For the *Surui-Aikewara*, the land question as a collective reparatory measure still requires a satisfactory solution by the Brazilian State.

Keywords: *Surui-Aikewara*; Araguaia guerrilla movement; Political amnesty; Transitional justice; Reparatory measures; Territory.

RECEBIDO: 04/11/2019

APROVADO: 07/02/2020

DOSSIÊ

“Nossos pais, nossos avós, estavam com medo de contar a história”¹

TIAPÉ SURUI

Eu vou contar a história. Gosto de falar em pé, olhando para cada um.

Eu vou contar um pouco da nossa história, que nós acompanhamos, sobre a anistia, como aconteceu a guerrilha do Araguaia. Eu não participei diretamente, porque era criancinha. Na verdade, eu não existia. Mas tinha o meu pai, e minha família toda participou.

Através da história. Porque nós somos indígenas, e nossas histórias, nossos costumes, tudo, são passadas de geração e geração. Nós temos nossos momentos de rodas de conversa, de história, nas nossas festas, e assim nós vamos aprendendo e dando continuidade em todos os nossos rituais.

E quando a Comissão da Verdade começou, eu fui bolsista também da Comissão Nacional da Verdade (CNV), mas antes disso nós já tínhamos feito muitos depoimentos sobre o que aconteceu, essa ditadura lá região de Xambioá, e São Geraldo do Araguaia.

Então, quando nós fomos colher os primeiros depoimentos, o nosso povo, estávamos com medo de falar o que aconteceu, e contar nossas histórias, porque, hoje em dia, vocês sabem como são as perseguições. Nossos pais, nossos avós, estavam com medo de contar a história, pensando que era para ser preso, ou que alguma coisa aconteceria com eles. Mas, assim, a gente veio fazendo, conversando, depois veio essa Comissão Nacional da Verdade.

Antes disso, de a gente contar essas histórias, nós fomos muito enganados. Porque tinha um povo lá em São Domingos do Araguaia, que disse que era para nós contarmos as nossas histórias para eles serem anistiados, alguma coisa assim. Mas o nosso pessoal, cada vez que eles faziam depoimento ou alguma coisa, eles davam dinheiro para eles, e nunca saía nada. Mas, na verdade, estava sendo enrolado pelas pessoas que diziam que estava tudo certo. O processo nunca chegava em Brasília, mas depois que veio a Iara [Ferraz] e o doutor Gomes, advogado, fazer o depoimento mais aprofundado, e também pra chegar em Brasília, para poder o nosso pessoal ser anistiado. Então, assim, nós fizemos, eu, Tiapé Surui, Iara Ferraz, meu parceiro Ywinuhu Surui, Orlando Calheiros também ajudou muito.

Foram 16 processos que foram para Brasília, mas só 14 foram anistiados.

1 (N.E.) Título atribuído pelos organizadores do dossiê.

Só que, até hoje nós não ficamos muito satisfeitos, porque estes 14 que foram anistiados, foi individual, e nós queríamos que seja coletivo também. Porque, assim, nós estávamos com esse processo, e mesmo que fosse dinheiro, que não paga essa cicatriz que ficou no nosso meio. Porque de lá nós perdemos muito a nossa língua, o nosso costume, o nosso modo social também, a nossa organização. E, com isto, nós questionamos muito que o governo demarcasse um pedaço da nossa área que ficou fora até hoje *Tuapekuokawa*, onde que ficou nosso barro, do qual nós fazemos nossa cerâmica, ficou tudo fora. E isso não aconteceu com essa reparação. Isto que seria uma reparação coletiva, porque hoje nós entendemos que essa reparação individual que veio para os nossos 14 avós, pais, não foi suficiente, até mesmo porque a comunidade toda sofreu. Mesmo que eles foram, nossos pais, foram pegos para caçar esses que chamam de guerrilheiro, mas eles participaram sem saber o que estava acontecendo lá. Levavam para o mato; nossos pais, nossos avós, ficavam na aldeia sem saber se eles estavam vivos, se estavam passando bem lá com o Exército, que pegavam eles e levavam para ser mateiro deles.

Então, daí veio que eles sofreram muito, chegaram a comer charque cru, passaram frio, fome, tudo isso eles passaram nesse período da guerrilha do Araguaia. As mulheres não podiam nem sair da casa para fazer a colheita da batata na roça nem mesmo para buscar lenha pra cozinhar. Porque nós temos nas nossas roças, mas elas não podiam nem sair porque a aldeia estava toda rodeada de Exército. Cada avião passando por cima era tiroteio. Eles não podiam nem sair, na verdade eles estavam presos ali pelo Exército Brasileiro, presos na própria aldeia sem saber o que estava acontecendo. E depois voltavam de novo, mas sem saber o que estava acontecendo.

Em 2010 eu, Tiapé Surui, e Winuhu Surui fomos para a UFT em Porto Nacional, ver os nossos parentes, que são os Xerente. Eles queriam saber como é que nós conseguimos essa reparação, serem anistiados do nosso povo lá da Terra Indígena Sororó. Ao mesmo tempo, eles estavam querendo fazer também para ser anistiados e receber a reparação. Mas, hoje em dia, até agora nós estamos brigando ainda, que o governo e o Estado brasileiro também, que façam essa reparação coletiva nossa, que é a demarcação nosso pequeno território que ficou fora. É isso que vai ser uma reparação coletiva para nós, até hoje estamos esperando. Isso vai ser um momento muito grande, uma anistia muito mais esperada por nós, que é essa coletiva.

Hoje em dia, sem querer ofender ninguém, nossos governantes atuais estão ameaçando muito os nossos povos indígenas, porque vocês sabem que eles estão pensando só no capital, não na população em geral. Mas vocês, e nós, vamos respirar, porque nós estamos preservando este pequeno pulmão nosso que é a floresta. Quando acabar ela, nós não vamos respirar mais.

* * *

Debate (reação às intervenções da audiência)

- *A "comissão da verdade" aikewara e a pesquisa para a Comissão de Anistia*

A pesquisa foi de várias formas. A gente faz uma fogueira, mata uma caça, um porcão, alguma coisa, a gente chama os mais velhos, eles vão contando a história, a gente vai escrevendo, a gente vai registrando, tirando foto, gravando, e assim vai indo. A gente leva na escola, porque a gente tem as escolas nossas, eu sou professor, para eles contarem não só para mim, mas para os alunos irem aprendendo também e irem escrevendo.

Hoje nós estamos registrando tudo para a gente guardar, porque de primeira tudo guardado era tudo só mentalmente mesmo, mas quando a gente perde um ancião da nossa aldeia, o que ele tem de sabedoria sobre a cultura e tudo, o conhecimento, ele leva com ele. Então é por isso que nós estamos preocupados em fazer esse livro, para deixar registrado, não só para nós, mas também tem a universidade, vários alunos para ver e conhecer a nossa história, do povo brasileiro. Nós, que estamos aqui, estamos contando a nossa história, e não mais outras pessoas chegando e contando a nossa história, e escrevendo a nossa história. E é por isso que nós estamos estudando, para contarmos a nossa própria história. Se nossos pais não podem escrever, nós estamos escrevendo, eles vão contando, e a gente vai. Por isso é a ideia desse livro, para deixar registrado, não só a história da guerrilha, mas muitas que vão vir. Porque hoje em dia, nossa visão indígena, muita gente conhece através do livro, e livro que foi feito pessoa que nunca foi na aldeia, atravessador que pega na internet, e outras coisa aí.

Então, a gente tem que contar a própria história da gente, para ficar na escola, e ir mais para frente. É por isso que pedimos um apoio. Nós queremos publicar nosso livro sobre a guerrilha do Araguaia, para mostrar também que o pessoal conta de um jeito, e nós estamos contando de outro. E a verdade são nossas histórias, e não de outros que estão contando nossas histórias. Antes nossos pais estavam com medo de contar a história, mas agora não, porque, a gente conversando com eles, não só para ser anistiado, mas para mostrar para o povo brasileiro, e os americanos também, que fazem muita pesquisa também, como é que aconteceu mesmo a verdadeira história nossa. Então, é isso mais ou menos, assim que foi feito. Porque não foi só um momento, foram vários momentos. A Iara [Ferraz, N.E.] também estava lá fazendo.

Porque o nosso povo indígena, principalmente nós, povo Aikewara, eles só contam história para pessoa que ele tem confiança. Por exemplo, já foi muito enganado, como mencionei anteriormente, sobre a guerrilha do Araguaia. A história foi contada para muita gente, mas não deu o resultado. É por isso que nós, como a Iara fez o depoimento junto com nós, aí, sim, eles contaram a história bem, foi detalhado, e deu resultado.

Mas nós falamos que não foi completa, ficou a reparação incompleta, porque tem alguns não indígenas que estão recebendo essa reparação. Eles [camponeses e outros, N.E.] receberam esse valor x, e estão recebendo um salário até a última vida dele, e o nosso não, foi um padrão para todos. Assim, se ver essa reparação, que foi vítima de perder o filho nesse momento, era para ser uma reparação diferente do outro, mas acho que eles fizeram uma coisa geral para todo mundo. Mas o que nós esperamos mesmo é a demarcação da nossa terra que ficou de fora.

Porque esse conhecimento sobre a guerrilha do Araguaia eram poucos que sabiam, até mesmo dentro da nossa comunidade. Agora não, todo mundo está sabendo, porque está sendo trabalhado na escola. Por isso nós estamos precisando desse livro. Não para a nossa escola, mas para a universidade, para nossos parceiros que estão por aí.

Hoje, ultimamente mesmo, nós estamos precisando de mais uns braços para a causa indígena. O ATL [Acampamento Terra Livre, N.E.] que acontece todos os anos em Brasília reúne muitos indígenas reivindicando nossos direitos. Não só nossos direitos, mas para muitos que se beneficiam dessa floresta, do bem indígena, não só da floresta, mas dos conhecimentos tradicionais, da cultura indígena, porque muita gente vivencia esse momento de festa, da cultura, da comida. Então, nós queremos mais parceiros para nos ajudar.

Porque, sempre eu digo, muito não-indígena fala assim “Eu tenho sangue de índio”. Mas, agora, que nós estamos precisando, quem tem sangue de índio? Vamos brigar junto nesse momento contra nosso governante aí que está, como se diz, o “Ordem e Progresso” no tempo da Copa do Mundo... Mas a bandeira tem o verde, o amarelo e o azul, mas eles estão optando mais pelo amarelo, que é o ouro. A floresta, que eu vejo, está sendo esquecida, e que é a maior parte da bandeira nacional. Então, vamos abraçar essa causa, todos juntos. Nós estamos pedindo não só como parceiros, mas de emergência. Vamos salvar o planeta, os nossos rios, nossas florestas, nossos animais, que isso é o que vai dar mais vida para nós. Se a gente não tiver floresta, animais, até mesmo os insetos para pulverizar nossas plantações, daqui para frente vamos morrer todos.

- Igreja (evangélica) na aldeia

A igreja obriga a quem é evangélico a ser casado. Nós, indígenas, não, nós somos casados, mas não é negócio de papel – Iara conhece muito bem, é só parceiro mesmo. Por isso que quando nós [eu e Murué] vamos fazer alguma coisa, perguntam se nós somos casados, aí nós temos que optar que é solteiro, porque não é casado no papel. A igreja não, ela coloca muito que os evangélicos têm que ser casados. Igual, eu e Murué somos parceiros mesmo, porque não somos casados no papel, mas o casamento nosso é na cultura. O nosso casamento cultural estava meio apagado, desde lá quando veio essa questão da guerrilha, que impactou tudo. Mas aí depois eu optei para casar no ritual cultural mesmo: festa tradicional, comida, tudo tradicional. Daí os outros me viram fazendo, agora está todo mundo fazendo isso agora! Porque, alguma pessoa tem que dar o ponto inicial. Então, essa questão da igreja fala muito isso. Mas vejo que a igreja está quase dominando nosso modo de vida, em vários aspectos, na vida social, na cultura, na vestimenta – porque nós temos nossas vestimentas, para tempos de festa, de banho, tudo tradicional. Então, a igreja vem com isso, alguns pastores respeitam, mas outros querem “botar ordem na casa”. Só que a igreja é dentro da aldeia, mas que manda somos nós, e principalmente o nosso pajé. Nós temos nossas crenças diferentes dos evangélicos. Deus é um só, mas o ritmo de adorar a ele é diferente, cada cultura é diferente.

Tiapé Surui é professor da escola indígena Sawarapy Surui. Kursou a Licenciatura Intercultural Indígena na Universidade Estadual do Pará (UEPA) e especializou-se em Educação Escolar Indígena em 2018.

"NOSSOS PAIS, NOSSOS AVÓS, ESTAVAM COM MEDO DE CONTAR A HISTÓRIA"

Resumo: Em seu depoimento, Tiapé Suruí (Aikewara) lembra como seus parentes lhe contaram sobre a guerrilha do Araguaia, tendo relatado os sofrimentos que viveram naquele período, o que justifica que possam ser reparados coletivamente.

Palavras-chave: Aikewara; Guerrilha do Araguaia; Reparação.

"OUR PARENTS, OUR GRANDPARENTS, WERE AFRAID TO TELL THE STORY"

Abstract: In his testimony, Tiapé Suruí (Aikewara) recalls how his relatives told him about the Araguaia guerrilla, having reported the sufferings they lived during that period, which justifies that they can be repaired collectively.

Keywords: Aikewara; *Guerrilla* of Araguaia; Reparation.

RECEBIDO: 04/11/2019

APROVADO: 04/02/2020

DOSSIÊ

“Meu avô foi o primeiro a encontrar os soldados na floresta”¹

MURUÉ SURUI

Boa tarde. Meu nome é Murué Suruí, sou indígena *Surui Aikewara*. Eu vou falar um pouco sobre o início da *guerrilha*, como foi que aconteceu, que meu avô me contou.

Meu avô, o Umassu Surui, ele foi o primeiro a encontrar com os soldados na floresta. Ele tinha vindo para a cidade, ele conta, que uma casa da *aldeia* tinha sido incendiada, e como as nossas *moradias* são muito próximas umas das outras, todas queimaram juntas, então acabou com tudo na época. Queimaram as redes, as roupas. Aí o padre, se não me engano era o frei Frei Gil Gomes Leitão, pediu, ele fez uma carta, um bilhete ao comerciante de São Domingos do Araguaia, para mandar esses *mantimentos* que tinham sido queimados. Meu avô veio em busca desses mantimentos, em São Domingos. E quando ele estava retornando, ele disse que tinha visto em São Domingos um monte de *marehai* (soldado) que a gente fala, em helicópteros, carro. Aí ele disse que também ficou sem entender. Aí ele pegou as coisas, e voltou para a *aldeia*.

Na época, só se tinha acesso a *pinicadas*, com animais, que era jumento, que ele diz que estava montado num jumento. E ele, retornando para a aldeia, encontrou com esses policiais na floresta. Ele foi confundido com um dos guerrilheiros, então os policiais foram superagressivos com ele, mandando ele descer do jumento, pensando que ele era um dos *guerrilheiros*. Então, ele disse também que começava a falar, e aí foi que ele falou na *língua*. Começou a falar na *língua*, aí foi que os soldados perguntaram se ele era *índio* – disse que sim. Então ele seguiu viagem, deixaram ele seguir.

Quando ele chegou na aldeia, ele contou para a minha avó o que tinha visto. E, então, acho que uns dois dias depois, esses soldados chegaram na aldeia. Então, pegaram eles, porque na época a gente era bem pouquinho. Foram esses 14 mesmo, mas era em torno de 20, 40, só que aí entre crianças e adultos, então, adulto era bem pouco.

Tanto é que hoje em dia em nossa aldeia existem mais crianças, jovem, que idosos. Muitos já se foram, tem os que resistem ainda, e estão lá firmes e fortes – mas, no ano passado, ou retrasado, nós perdemos mais um *guerreiro*, que é o (Sawara’á Surui), que é o meu tio. E assim está indo.

1 (N.E.) Título atribuído pelos organizadores do dossiê.

Bom, vim falar, então, sobre como eu fui participar desse filme. Na verdade, o que falaram para gente que ia ajudar nesse processo que o povo colocou na Comissão de Anistia.

Então, eles chegaram lá, com a filmagem e tudo, para fazer esse filme, disse que seria praticamente um depoimento, e depois a gente ficou sabendo que era um filme. Tanto é que ele não serviu para o processo mesmo. Depois, foi a equipe da Iara [Ferraz]. A Iara foi lá junto com o Orlando Calheiros e a Manayra, e colheram os *depoimentos*, estes, sim que serviram. Então, em 2014, teve um julgamento, e foram anistiados, teve pedido de desculpas. E aí, junto com isso, tem o livro que a gente está querendo lançar, mas a gente ainda não tem... tem que ter editora, essas coisas.

Eu, na escola, o que eu faço? Sou professora formada pela UEPA, e agora estou fazendo a pós-graduação sobre a *língua indígena*, justamente porque nos períodos que se passaram, na época, nossos avós, minha mãe, eles praticamente perderam a língua. Hoje, a geração de hoje não fala muito a língua, embora entendam, mas não conseguem falar. Também, por conta da *tecnologia*, que teve todo esse *avanço* dentro da *aldeia*, porque o Exército abriu o que era uma *pinicada*, agora é uma BR que passa dentro da nossa *TI Sororó*, a BR-153, que foi aberta justamente para facilitar o tráfego dos soldados de São Geraldo até Marabá, Xambioá, na verdade, que era a base.

É sobre, também, a chegada desses *soldados*, a minha avó conta que as crianças vendo aqueles helicópteros chegando, com aquele vento que fazem, as crianças choravam. Pegavam, ficavam segurando a perna delas. E na época também, acho, que ela estava grávida da minha mãe, e teve a minha mãe longe do esposo dela, meu avô, que estava com esses soldados na *mata*. Logo depois ela engravidou de novo, porque eles iam e depois devolviam esses homens por algum período, ou quando adoecia. Então ela engravidou outra vez. Só que aí, devido à necessidade, eu acho – eu tenho para mim –, porque ela disse para mim que a outra gravidez não foi para frente. Ela teve um aborto, e eu pergunto para ela se foi por medo, alguma coisa, e ela diz que acha que foi por medo, porque os policiais não deixavam eles saírem da casa, nem para ir para o igarapé; tinha um tempo determinado, as crianças também não podiam brincar, aliás, não podiam buscar comida na *roça*. Nós produzimos o *alimento* nosso na *roça*, na época foi proibido, porque os soldados poderiam confundi-los com os *guerrilheiros*. Então, tudo isso, eu creio, que levou a minha avó a ter esse aborto. Aí teve essa *reparação* em 2014, meu avô foi um dos anistiados, só que eles não receberam tanto quanto os *camponeses*. Receberam o mínimo que se pode receber, os *camponeses* receberam um valor, e eles receberam outros. Além de não serem anistiados coletivamente, que era essa outra *reserva*, a Tuwa apekuog kwera) que chama, lá que está a nossa argila, para a gente fazer as nossas *panelas de barro*; a gente não tem mais essa *cultura* de fazer panela, que antes era bem forte entre nós. Eu nunca fiz, porque eu sou de 1990, acho que nessa época não tinha mais, a gente não frequentava mais essa reserva que tem essa *argila*. Mas aí minha avó me conta. Porque lá, é assim, a gente vai passando, as nossas *histórias* são passadas oralmente, então, por isso que a parte da universidade foi importante. Meu avô dizia “Vocês estudem! Para vocês escreverem, porque a gente não vai mais estar aqui para contar”. Então, o que ela me fala eu vou escrevendo, para ficar registrado, para nunca acabar a memória dela, de meus avós, dos meus tios.

[Mostrando um mapa, N.E.] Aqui essa listinha é a BR-153 que corta, e aqui as fazendas. Vejam que esse verde mais escuro é a *mata* e aqui é só *fazenda* de gado. Aqui ainda não temos soja, mas a gente tem medo que chegue lá. Ao redor só é fazenda de gado.

E ontem, antes de eu vir para cá, meu avô chegou lá assustado, disse que o fazendeiro vizinho estava jogando veneno de avião. A gente ouviu. Tem a aldeia Sororó, e a fazenda. A gente estava com medo de contaminar a nossa água, porque a gente vê muito isso com outros indígenas essa questão, principalmente no Estado de Mato Grosso, que eles jogam veneno para cultivar a plantação de capim deles, então a gente ficou com medo de que chegasse à nossa aldeia que está muito próxima.

Queria falar das queimadas. Aqui, como o tráfego é muito forte de carros, sempre eles jogam, em época de verão, em julho, jogam cigarros, ou queimam mesmo por maldade. Aí queima tudo aqui. Teve uma época que teve um incêndio que queimou parte da TI Sororó.

Hoje a gente tem sete *aldeias*. A aldeia Sororó é a maior de todas com 80 famílias e 360 habitantes, juntando as outras aldeias são quase 165, mas aí tem a aldeia, que se não me engano, são mais de 50 – eram 40, e está crescendo mais.

Aqui, além dos fazendeiros, ainda tem pessoas da cidade que vai caçar, eles vão caçar aí dentro, aí nossos *alimentos* estão ficando escassos, porque já é pouca terra para muita gente, e aí vai gente de fora, e ainda vai caçar animais lá dentro. É por isso também a ideia das aldeias terem se espalhado ao redor, para ver se protege um pouco mais, porque era muito grande.

E todo ano tem queimada, todo ano tem. Aí teve a ideia de criar o programa Prevfogo – quer dizer, já tinha, mas não eram os indígenas, aí, agora tem os indígenas. Nessa época do ano, que é o verão para nós, de maio até o final de novembro, esses indígenas recebem uma remuneração durante seis meses, são os meses mais críticos, para tentar controlar o fogo. Na verdade, era para prevenir, só que aí não consegue, porque como a gente é rodeado, a gente está ilhado, é gente pra todo canto que não gosta da gente, porque querem a nossa terra.

Este ano que passou queimou todos os açazais, ficou muito feio, porque uma coisa sem vida. Quando a gente vê que era todo bonito, cheio, porque açazal é uma coisa bonita, verde. E aí não tem mais. Eles plantam e distribuem também para a comunidade estarem ajudando. A comunidade, junto com ele, está plantando novos alimentos frutíferos para a gente.

E depois, não é só o impacto de matar nossos animais. Tem problema respiratório. Depois, quando acaba o fogo, à noite, é muita fumaça na *aldeia*, a pessoa não consegue respirar, às vezes o vento vem, e dependendo de onde queimou tem muita fumaça. Aí vem problemas respiratórios nos nossos velhinhos, às vezes adoecem as crianças, que são os mais vulneráveis – todos somos, mas as crianças e os idosos, eles são mais.

Só que aí a gente não se entrega. Tem a parte que a gente festeja os nossos antepassados que morreram, é o *caruara*, uma festa que acontece de quatro em quatro anos, e que para nós é sagrada, exige muito respeito por parte de todos os integrantes.

Essa foi minha apresentação. Obrigada.

Reação às intervenções da audiência

- Igreja na aldeia

Hoje ela está dentro da aldeia, não está vizinha. A igreja evangélica, porque antes era só católica. Hoje praticamente todos os indígenas lá da minha aldeia são evangélicos. Por uma parte, eu vejo que teve benefícios, porque muitos, tem a questão da bebida alcoólica na aldeia, lá tinha. E com essa igreja dentro, não tem, é proibido. Mas também ela rouba a cultura, os costumes, como, por exemplo, cortar o cabelo, que a nossa cultura, quando um parente é falecido, a gente corta – a igreja não deixa; ela diz que não proíbe, mas ela ensina isso para a pessoa, ela fala que é pecado, então muitos não seguem mais esse costume. Quando a gente se pinta, fica sem sutiã, e pinta o corpo – a igreja também não deixa, porque diz que é pecado estar expondo as suas partes íntimas.

Hoje, muitos não obedecem essas leis da igreja, mas tem uns que já tem aquele estudo, e aí vai da compreensão de cada um. Eu não sou evangélica, eu não tenho essa visão de que é pecado cortar o cabelo, de que não pode se pintar, só que, assim, como falei, teve esse benefício de não ter bebida alcoólica. Mas não são todos que seguem; muitos desistem da igreja às vezes.

Murué Suruí cursou a Licenciatura Intercultural Indígena (UEPA 2012-2016), fez a Pós-graduação Educação Escolar Indígena na mesma instituição (2017-2019) e é também Técnica em enfermagem (Escola Europa 2017-2019.)

“MEU AVÔ FOI O PRIMEIRO A ENCONTRAR OS SOLDADOS NA FLORESTA”

Resumo: Neste depoimento Murué Suruí (Aikewara) rememora como seu avô contava sobre a guerrilha do Araguaia nas terras do seu povo, explicando também porque é insuficiente a reparação individual para 14 Aikewara, defendendo que possam ser reparados coletivamente.

Palavras-chave: Aikewara; Guerrilha do Araguaia; Reparação.

“MY GRANDFATHER WAS THE FIRST TO FIND SOLDIERS IN THE FOREST”

Abstract: In this testimony Murué Suruí (Aikewara) remembers how his grandfather used to tell about the Araguaia guerrilla in the lands of his people, also explaining why individual repair for 14 Aikewara is insufficient, arguing that they can be repaired collectively.

Keywords: Aikewara; *guerrilla* of Araguaia; Reparation.

RECEBIDO: 04/11/2019

APROVADO: 04/02/2020

DOSSIÊ

Reflexões de luta e resistências

CRISTINE TAKUÁ

Bom dia a todas e todos! Agradeço o convite, mas confesso que quando fui convidada para fazer essa fala foi um pouco difícil organizar os pensamentos e tomar coragem, porque para mim sempre é um pouco difícil falar sobre isso. Na verdade, não tem como não se emocionar. Por conta disso eu queria primeiro fazer um canto e pedir licença a todos os seres sagrados, principalmente aos Guaranis que são donos dessa terra de São Paulo, e que muitos paulistas não sabem que aqui tem Guarani, então vou fazer esse canto primeiro para pedir licença, e aí começo a fala.

[...]

Eu sou educadora, estudei filosofia, descendo por parte de pai do povo Maxakali de Minas Gerais, mas vivo na terra indígena Guarani do Rio Silveira, que fica no litoral norte de São Paulo, então caminho entre esses dois universos, Guarani e Maxakali.

Trouxe algumas ideias, algumas reflexões que venho fazendo ao longo de vinte anos, desde que eu alcancei um pouco o entendimento do que significou essa situação política para nós, nossos territórios, nossas essências, e para o nosso pensamento também. Porque eu vejo que esse momento, a ditadura dilacerou profundamente muitas coisas. Muitos falam dos territórios, mas houve, como eu digo, um estupro da essência da epistemologia do ser de cada povo: línguas, crenças, territórios e todo um projeto econômico por detrás para desestruturar e para integrar povos que não têm como ser integrados, porque cada povo tem o seu modo de ser e de existir dentro do seu território.

Só para refletir um pouco sobre essas realidades, há o documentário sobre a Guarda Rural Indígena (GRIN), produzido pelos parentes maxakali da Aldeia Verde. Essas imagens são bem conhecidas na internet para quando você pesquisa sobre a ditadura militar com os povos indígenas. É bem interessante, porque traz a fala dos mais velhos que foram da guarda rural na época, e que trazem essa sensação de violência sofrida, por conta de que a maioria dos indígenas que foram recrutados para ser GRIN [Guarda Rural Indígena] e na época nem falavam português; e toda a forma como foram tratados, e a forma como eles tinham que tratar os outros parentes que eram trazidos para o Reformatório.

Foi uma experiência muito violenta, que hoje deixa marcas psicológicas, traumas muito grandes nessas pessoas mais velhas. Muitos deles eram líderes espirituais, curandeiros e pessoas que tinham uma ligação muito forte espiritual e que hoje resistem com essas lembranças que machucam a alma, mas

continuam resistindo, e falando sobre isso com os mais jovens, principalmente nesse momento político em que vivemos, em que nós tivemos que assistir o nosso governante maior que é o presidente defender e elogiar e exaltar o início da ditadura no Brasil. Então não tem como a gente não falar disso nas escolas e mostrar para os nossos alunos o quanto é importante ter ou alcançar o entendimento desse momento.

Eu fico um tanto quanto assustada de ver como as escolas brasileiras, públicas e particulares, não têm um cuidado e atenção para os fatos reais da nossa história. A própria universidade brasileira é muito enxugada dos reais fatos e acontecimentos, não há incentivo à pesquisa verdadeiramente para que os professores tenham acesso às informações e que o povo seja um pouco mais consciente do que é a história do nosso país – tão rico, tão diverso e, ao mesmo tempo tão, sofrido.

O filme GRIN¹ mostra um pouco da realidade do povo Maxakali e Krenak, que foram dois povos que tiveram uma violência muito grande em Minas Gerais. Mas não foram só eles. O povo Guarani também tem uma situação muito complicada. Muitos Guarani M'byá foram tirados do Espírito Santo e colocados na região de Carmésia (MG), onde foi feita a Fazenda Guarani, que foi um lugar também muito pesado e violento. Tem um outro filme, que tem a fala de uma mulher chamada Aurora, que foi até o falecido Andrea Tonaci, uma cineasta que conseguiu gravar isso na década de 1970, e a Aurora fala muito do início da formação da Fazenda Guarani, a violência que os militares tinham com os Guarani quando foram despejados naquela região.

E tem a situação também de todo esse plano econômico, de pensar a criação de ferrovias, rodovias, hidrelétricas...

E tem ainda a Hidrelétrica de Itaipu, que fica na região de Foz do Iguaçu, no Paraná. É um outro caso muito violento, que destruiu um grande território Guarani e os Guarani foram expulsos de lá. Só que os Guarani vivem querendo retornar a esse território, que é uma terra sagrada por conta do rio, da cachoeira, de tudo que lá existe. Até hoje acontecem grandes conflitos por conta da hidrelétrica de Itaipu, nos vários lugares onde foram criados núcleos de ajuntamentos e agrupamentos de povos: recentemente um cacique foi preso por conta de que ele atravessou a cerca para ir buscar taquara dentro da área da Itaipu!

No oeste paulista, na cidade de Tupã, distrito de Arco-Íris, perto de Marília e Bauru, tem a Terra Indígena Vanuíre, que também foi feita no sentido totalmente estratégico de jogar um grupo de pessoas lá, e misturou-se Krenak com Kaingang, que são de culturas totalmente diferentes, e isso gerou conflitos ao longo de muitos anos. E esses povos vivem até hoje lá. Recentemente fui num evento no museu Índia Vanuíre, em Tupã, onde encontrei uma família krenak, e o senhor que estava lá foi GRIN na época, e ele contava de como conseguiu fugir e depois saiu de Minas Gerais e foi para Tupã.

Então, tem várias histórias. Muita gente fugiu também. Quem conseguiu, acabou fugindo dessa situação toda e depois continuou trabalhando em fazendas nos interiores, tanto de Minas Gerais quanto de São Paulo. As histórias de Minas Gerais e de São Paulo são bem sofridas e doídas. Toda a construção da rodovia Fernão Dias, que foi engolindo e atropelando vários povos que ali viviam...

Só que vejo que os livros de história não relatam isso! Eu andei pesquisando muito, já faz mais de dez anos que eu pesquiso sobre a ditadura militar, e muito pouco a gente fica sabendo sobre o que

1 (N.E.) Cristine Takuá faz referência ao filme GRIN, de 2016, dirigido por Roney Freitas e Isael Maxakali.

aconteceu aqui. Há muitos estudos na Amazônia, no norte, de modo geral, mas as pessoas ocultam sul e sudeste, da mesma forma como se exalta a Amazônia e se esquece a mata Atlântica.

Então eu venho ao longo de um tempo, e isso tentando junto com os professores indígenas, por exemplo o Thiago, que é um professor Guarani da Terra Indígena Tenondé Porã, e vem fazendo uma pesquisa sobre a ditadura com os Guarani em São Paulo, que praticamente a gente não encontra registro nenhum! Tem alguma coisa falando do Paraná, dessa região da Fazenda Guarani, mas de São Paulo a gente não consegue registros.

Então é necessário que essas pesquisas continuem, mas parece que o atual presidente ontem, antes de ontem, meio que entrevistou para prejudicar as pesquisas em torno da ditadura, começando com a questão dos desaparecidos políticos.

Eu fico vendo, quando a gente estuda a literatura da história, há toda aquela coisa de mostrar os exilados da ditadura, os grandes artistas, o Chico Buarque, Caetano Veloso e tal... Mas muitos indígenas foram exilados também! Torturados e assassinados também, mulheres estupradas e várias coisas aconteceram, mas não se registra isso. Eu costumo conversar muito com os jovens quando eu estou na rua, jovens não indígenas, e costumo perguntar, pois gosto muito de falar sobre história, e os jovens, de modo geral, desconhecem total, a ponto de chegarem pessoas a dizer que não sabem que teve ditadura, nunca ouviram falar em ditadura. O mais assustador é quando são pessoas mais velhas! Já me ocorreu de conversar com pessoas mais velhas em palestras, e a pessoa dizer que passou pela época e não se deu conta de que existia ditadura porque justamente ela ou a família dela não foram diretamente cutucadas e atingidas.

Eu me recordo de uma cena que a minha sogra, falecida há três anos, me contou. Ela era uma anciã Guarani, com muita força espiritual. Nessa época da década de 1970, ela – como os Guarani sempre andaram – saiu do litoral e foi fazer uma visita até à aldeia Tenondé Porã, e nesse meio de caminho (as viagens sempre eram caminhando), ela parou para vender uns artesanatos. Na época estava com as crianças pequenas, e, enquanto vendia artesanato, de repente começa a vir um monte de cavalaria, cavalos com policiais no cavalo; o filho dela mais velho ficou todo encantado com o cavalo, e ela não estava entendendo o que estava acontecendo. De repente começaram tiros e uma confusão toda. Mas ela não fazia a mínima ideia de que aquilo era ditadura. Na época ela falava pouco português.

Eu fico às vezes tentando alcançar, quando me contam essas histórias, tentando imaginar o fato de muitos indígenas que viviam em São Paulo, que foram atropelados pela ditadura, mas que nem se davam conta de que isso estava acontecendo.

A construção da rodovia Rio-Santos mesmo, no final da década de 1970 e início da década de 1980, quando os Guaranis e vários povos começaram a tentar demarcação das terras indígenas na região sudeste, o presidente da Funai na época era um dos irmãos Villas-Boas, e um pronunciamento que ele deu foi que não existiam indígenas em São Paulo, nem no sudeste, que ou era caíçara, ou era caboclo, mas que indígena não tinha. Talvez porque a romântica visão dele é que o indígena estava no Xingu. Mas, devido a isso, muitos parentes, muitas lideranças que já *foram* [faleceram, N. E.], recorreram com o próprio recurso para conseguir a demarcação da terra indígena.

A própria aldeia em que eu vivo, a aldeia Rio Silveira, um dos falecidos, chamam ele Samuel Jejoko, foi atrás de advogados, também com a parceria da Maria Inês Ladeira, que na época era bem mocinha. Eles correram atrás de ajuda, de apoio, de parceiros, para conseguir a demarcação da terra indígena, porque o próprio presidente da Funai dizia que não existia indígena em São Paulo. Então toda essa visão preconceituosa...

É o que me faz, ao mesmo tempo, pensar nos Krenak, nos Maxakali e nos Guarani mais fortemente, mas especialmente os Guarani e os Maxakali, por conta de que o governo negava a existência, a nossa existência, os nossos mais velhos resistiam há séculos, e essa resistência Guarani e Maxakali é uma resistência espiritual. Enquanto todo mundo estava achando que o verdadeiro indígena estava na Amazônia e só lá existia, aqui os nossos pajés estavam rezando, e continuam rezando até hoje, na nossa língua nativa e tradicional. Se você vai numa aldeia Guarani, numa aldeia Maxakali, está todo mundo falando a língua! Porque essa resistência espiritual e da língua é o que fez com que a gente resistisse, diferente de muitos outros parentes que foram dilacerados pelo evangelismo hoje. No início, a cruz e a espada da igreja católica, e hoje, as missões evangélicas, que também entram dilacerando os territórios.

Eu fico muito admirada e honrada em conviver com o povo Guarani e Maxakali, que são dois povos de uma resistência espiritual muito forte! Conversando com alguns amigos e parentes, quando a gente soube essa possibilidade desse atual governo vir a ser realmente um governo, no final do ano passado, um mais velho virou para mim e falou assim:

Minha filha, a gente não está assustado, não! A gente não está com medo disso! Porque a gente já resiste a isso há muito tempo! Eu estou é preocupado com os meus amigos não-indígenas e outros parentes que não estão tão acostumados a lidar com essa violência e com essa negação, né?

Por que você negar a sua existência? Simplesmente ao longo da história os povos do sul e do sudeste tiveram a sua existência negada, e não só do sul e do sudeste, mas todos os povos indígenas do Brasil. Até hoje alguns governantes seguem querendo negar a nossa existência. E quando eu vejo, desde o início, o processo da colonização, depois esse marco da ditadura, e agora esse momento que a gente vive, de 2019, eu vejo mais do que nunca a bandeira do Brasil, e isso me entristece bastante. Quando é momento de Copa do Mundo, esses grandes eventos esportivos, as pessoas se orgulham tanto da bandeira do Brasil que carrega o *slogan* “Ordem e Progresso”. Então em nome dessa ordem e desse progresso foi permitido tudo: estuprar a terra com a mineração, com o agronegócio, calar vozes de línguas ancestrais.

Quanto ao tema desse evento, “memória verdade e justiça”. “Memória” me remete a essa memória ancestral dessa resistência espiritual. A “verdade” me remete às inúmeras, imensas e diversas verdades de todas as epistemologias Guaranis, Xavante, Krenak, Maxakali e etc., que foram negadas e são até hoje pelas universidades, que não reconhecem o nosso modo de pensar e a nossa epistemologia para falar um pouco mais sofisticado. E quando penso em “justiça”, penso em todo esse estupro e dessa injustiça que persiste em querer não escutar não só a nós, mas insiste em não querer escutar os outros seres. Porque a nossa luta por demarcação de terra não é só para que nós tenhamos o nosso território, mas é também para que os outros seres tenham. Quem está escutando a paca, cotia, lontras, abelhas, as formigas, as sumaúmas e todos os seres sagrados visíveis e invisíveis que estão vivendo dentro da floresta?

Ninguém! Então a nossa luta pelos territórios é para que os cemitérios sejam respeitados, e para que esses seres que permitam que a gente possa viver nosso equilíbrio, também continuem vivendo.

Pensar nesse tema desse encontro me remete a essas questões todas e penso que todos aqui, sejam educadores ou não, militantes ou não, somos todos humanos. Estamos remando pela mesma direção, que é a sobrevivência, e acho que deveria ser a luta de todos.

A gente está nessa semana num momento bem delicado. Estou com o coração bem apertado, preocupada com o que vai acontecer, muitos parentes estão indo hoje para Brasília, para o Acampamento Terra Livre. É uma semana tensa, porque a gente não sabe o que vai se dar.

Acho que a contribuição que eu trouxe eram essas questões todas. São questões difíceis, delicadas, mas que devem ser mais estudadas, a gente tem que falar mais disso, ampliar as conversas.

Debate (resposta à intervenção da audiência)

Como educadora venho falando ao longo de um tempo que não existe o “índio”. É lógico que tem parentes no Brasil todo, vão tem várias divergências e vários pontos de vista. Eu respeito todas, mas acho que a palavra “índio” é carregada de uma coisa muito feia, e até pejorativa, no sentido de que eu já ouvi várias interpretações e conceituações, pesquisando. Uma que me incomodou muito é a de pensar o termo índio como “sem deus”, carregada de toda uma história conceitual, e acho que não deveria ser usada, na verdade. Da mesma forma como “tribo”. Essas palavras vêm carregadas de um conceito um tanto negativo no meu ponto de vista. Não existem índios, existem Guaranis, Pataxó, Krenak, Kaingang, povos diversos. Agora, no dicionário, se você procura a palavra indígena, é o que está dentro de algo, tanto que o contrário de indígena é alienígena, é o que está fora. Então todos somos indígenas se estamos dentro da terra.

Quando a gente entende o significado das palavras a gente começa a entender melhor o que as coisas são de fato. Então, existem povos diversos. No início da colonização tinha mais de mil povos no Brasil; hoje existem 300. Então, não existe o “índio”, eu nunca conheci o “índio”, eu conheço muitos pataxó, krenak, kaingang, ashaninka, enfim, diversos povos que existem. Mas eu sempre acho que há também pessoas que se referem a esse tal “índio” não de uma forma negativa. Na própria Constituição o capítulo “Dos índios” não foi uma questão negativa e nem pejorativa, mas foi uma forma de, não sei se contextualizar ou colocar a questão em si de uma forma mais reduzida. Mas penso que a gente tem que procurar entender também as palavras como são, porque tem pessoas que usam, sim, de forma negativa, como se os índios fossem a mesma coisa e a gente sabe da rica e complexa diversidade linguística, espiritual, gastronômica... Enfim, existe toda uma diversidade que deve ser respeitada e levada em consideração.

Cristine Takuá é formada em Filosofia pela UNESP - Marília, ministra aulas de Filosofia, Sociologia, História e Geografia na E.E. Indígena Txeru Ba'e Kua-I, DER Santos, pertencente à Terra Indígena Ribeirão Silveira. Tem ex-

periência em projetos relacionados a plantas de cura, como o Projeto Kã'agui Poty (Flores da Mata), financiado pela área de medicina tradicional indígena do Programa Vigisus da FUNASA. É fundadora e conselheira do Instituto Maracá e foi representante por São Paulo na Comissão Guarani Yvyrupa (2016/2019). Dentre os inúmeros projetos e eventos dos quais participou, foi curadora da Mostra Audiovisual Indio.doc realizada no SESC Vila Mariana (2019). Colaborou com artistas como Ernesto Neto (Pinacoteca do Estado de São Paulo, 2019) e é membro fundadora do FAPISP (Fórum de Articulação dos Professores Indígenas do Estado de São Paulo).

REFLEXÕES DE LUTA E RESISTÊNCIAS

Resumo: A partir das histórias dos povos Guarani, Maxakali e Krenak, com foco na experiência da Guarda Rural Indígena (Grin) e do Reformatório Krenak, perpassa aspectos das experiências dos povos indígenas durante a ditadura civil-militar, explorando as potências dos termos “memória”, “verdade” e “justiça”. Fala realizada na Mesa “Povos Indígenas e ditadura: perspectivas históricas”, no *Seminário Povos Indígenas: Memória, Verdade, Justiça*, realizado no Centro de Pesquisa e Formação do Sesc-SP, em abril de 2019.

Palavras-chave: Resistência; Ditadura Civil-Militar; Guarda Rural Indígena (Grin); Guarani; Maxakali; Krenak.

REFLECTIONS OF STRUGGLE AND RESISTANCE

Abstract: From Guarani, Maxakali and Krenak peoples histories, focusing on the experience of Guarda Rural Indígena (Grin) and Reformatório Krenak, overarching aspects of indigenous peoples experiences during civil-military dictatorship. The potency of terms such “memory”, “truth” and “justice” are explored. Talk done at Session “Indigenous Peoples and the dictatorship: historical perspectives”, *Seminário Povos Indígenas: Memória, Verdade, Justiça*, held at Centro de Pesquisa e Formação do Sesc-SP, on apr. 2019.

Keywords: Resistance; Civil-military dictatorship; Guarda Rural Indígena; Guarani; Krenak; Maxakali

RECEBIDO: 04/11/2019

APROVADO: 31/01/2020

DOSSIÊ

Perspectivas *tikmũ'ũn*_maxakali sobre a história da ditadura e os desafios da justiça de transição no “tempo dos golpes”

PAULA BERBERT

Este texto é derivado de uma comunicação que apresentei no ciclo interdisciplinar de formação “Povos Indígenas: memória, verdade, justiça”, organizado por Rafael Pacheco no Centro de Formação e Pesquisa do Sesc de São Paulo, em abril de 2019. Nesta ocasião pude revisitar as reflexões desenvolvidas em minha dissertação de mestrado (Berbert 2017) e em um artigo escrito com Douglas Campelo (Berbert & Campelo 2018), onde se encontram as informações etnográficas e as transcrições de narrativas de Sueli Maxakali, Isael Maxakali, Noemia Maxakali e Delcida Maxakali, que fundamentam os argumentos que ora apresento.

* * *

Trataremos aqui de duas questões fundamentais da história de nosso país e que, não à toa, costumam ser pouco conhecidas: a história dos povos indígenas, de um lado; e, de outro, a história da ditadura militar inaugurada pelo golpe de 1964. Quando pensadas em conjunto, a proporção do desconhecimento sobre tais questões é mesmo arrasadora. A Comissão Nacional da Verdade (CNV) nos forneceu parâmetros objetivos para estimarmos a dimensão do apagamento histórico produzido. Antes dos seus trabalhos estimava-se que o Estado brasileiro fosse responsável pelo desaparecimento e morte de mais de 434 pessoas. Com as investigações da Comissão descobrimos que o número de mortos pela ditadura é exponencialmente maior. Estima-se que ao menos 8.530 indígenas tenham sido mortos pela ação direta ou pela omissão do Estado entre 1946 e 1988, período investigado pela CNV (2014b). A disparidade dessas estimativas e a demora em reconhecermos a envergadura do genocídio praticado especificamente contra os povos indígenas nos proporcionam uma advertência impreterível: nós, os brancos, os não-indígenas, precisamos aprender a nos lembrar, precisamos sustentar o desafio histórico de cultivar a memória.¹

1 Ecoam aqui as formulações de Davi Kopenawa, que define os brancos como o “povo do esquecimento” (Kopenawa & Albert 2015 [2010]).

Nesse sentido, o que eu gostaria de fazer é compartilhar o que tenho aprendido com os *Tikmũ'ũn*_Maxakali², que são grandes mestres da arte de rememorar. Por meio dos cantos que aprenderam com os *yãmĩyoxop*, os povos-espírito da floresta, os *Tikmũ'ũn* conhecem e se lembram das coisas do mundo, inclusive das infinitas formas de vida que habitavam as matas de seu vasto território (Tugny *et al* 2009a e 2009b, Ribeiro 2011) e que há quase um século e meio foram extintas. O vigor de suas elaborações históricas que articulam eventos vividos pelos antepassados nos tempos imemoriais às circunstâncias das últimas horas, é algo que marcou decisivamente o trabalho que realizamos sobre a história de sua relação com o Estado, especialmente no período da ditadura, em que eles viveram as experiências terríveis da Guarda Rural Indígena e do Reformatório Krenak (Berbert 2017).

Entre 2015 e 2017, momento em que desenvolvemos tal pesquisa, as memórias sobre esses eventos, especialmente sobre a militarização de seus corpos e terras, eram revisitadas com força por conta de diversas iniciativas, entre as quais se destaca os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade (2014a, 2014b), as investigações do Ministério Público de Minas Gerais (2015), a localização dos registros fílmicos da formatura da Guarda Rural Indígena³ e a realização do documentário seminal, também chamado de *Grin*, feito por Isael Maxakali e Sueli Maxakali junto ao cineasta não-indígena Roney Freitas.

Nesse momento em que os Maxakali revisitavam e reelaboravam suas memórias sobre a ditadura, assistíamos a orquestração de um golpe jurídico-parlamentar contra a frágil democracia brasileira, que usurpou o mandato da então presidenta Dilma Rousseff. Durante o rito de abertura de seu impedimento na Câmara dos Deputados, testemunhamos homenagens ao regime de exceção e aos seus torturadores, momento particularmente ilustrativo do que estava em jogo nesse processo. Os movimentos cíclicos e fractais da história produziam diante de nós novas ironias e imagens literais de seus fluxos, prescindindo mesmo de qualquer metáfora. Surpresos nos dávamos conta de que golpes podem operar dentro da democracia. Nesse contexto, em diversos eventos públicos, em reuniões de diferentes instâncias políticas e em nossas conversas em Aldeia Verde⁴, Sueli Maxakali sempre destacava que a “ditadura nunca acabou” para o seu povo. Dessa formulação eu gostaria de derivar algumas perguntas para guiar a reflexão que segue: o que caracteriza esse regime de exceção que não deixou de operar entre os Maxakali mesmo depois de ter acontecido o que nós chamamos de reabertura política? Como foi que a ditadura se instaurou entre eles e como pôde continuar existindo até hoje? Primeiro convém então pensarmos sobre o que seria afinal a ditadura do ponto de vista de Sueli Maxakali. Podemos observar de saída que para ela a ditadura não se restringe ao tempo em que os militares estiveram no poder, não sendo entendida simplesmente como um período histórico. Acompanhando suas formulações naquele contexto político ficou nítido que para a jovem liderança de Aldeia Verde, a ditadura é o modo de relação que o Estado e a sociedade do entorno mantém com o seu povo. Assim, a ditadura se define pela perda

2 Povo de língua Macro-Jê, originário do vale do rio Mucuri e Jequitinhonha. Se autodenominam *Tikmũ'ũn* e foram hipostaseados pela sociedade do entorno como Maxakali. Sobre os sentidos perspectivistas de sua auto-designação e também sobre os usos políticos de seu etnônimo, ver Berbert 2017.

3 Trata-se das imagens feitas por Jesco von Puttkamer e que localizadas em 2012 no acervo do Museu do Índio pelo pesquisador e ativista Marcelo Zelic.

4 Trata-se da Reserva Indígena de Aldeia Verde, fundada em 2007, nas mediações do município de Ladainha – MG, depois que um conflito de grandes proporções culminou na cisão de alguns grupos familiares da Terra Indígena Maxakali.

do território originário, pelo arbítrio sobre suas vidas e formas de viver. Dito de outro modo, entre os Maxakali a ditadura é um contínuo que se manifesta em sua insularização territorial, nas ingerências sobre seus modos de existência e nos assassinatos impunes que continuam ceifando a vida dos parentes.

Contam os mais velhos que essas forças de morte e destruição chegaram até eles há muitos e muitos anos atrás, com as incursões dos *āyuhuk*, os brancos, pelos rios Mucuri, Doce e Jequitinhonha, no tempo dos *mōnāyxop*, os antepassados – momento que as nossas marcações históricas poderiam remontar ao século XIX. Foi nesse período que D. João VI determinou que se fizesse uma “guerra justa” contra os chamados “botocudo”, alcunha genérica para os povos originários da região, que defendiam seu território, resistindo à ocupação colonial. Nesse sentido, o trecho a seguir da Carta Régia assinada em 1808 pelo imperador é especialmente elucidativo:

“(...) deveis considerar como principiada contra estes índios antropófagos uma guerra ofensiva que continuareis sempre em todos os anos, nas estações secas e que não terá fim senão quando tiverdes a felicidade de vos assenhorar de suas habitações e de os capacitar da superioridade das minhas reais armas, de maneira tal que movidos do justo terror das mesmas, peçam a paz e, sujeitando-se ao doce jugo das leis e prometendo viver em sociedade, possa vir a ser vassallos úteis (...).” (*apud* Romero 2015: 52)

O que eu gostaria de destacar nessas diretrizes do império não é a guerra justa como meio, mas a sua finalidade declarada enquanto a política que o Estado direcionou aos indígenas, qual seja, o “assenhoramento de suas habitações”, isto é, a tomada de toda a floresta onde viviam circulando, e sua “sujeição ao doce jugo da lei”, ou seja, a reverência do seu modo de vida ao domínio colonial. De modo que assimilação dos indígenas enquanto “vassallos úteis” se processaria, ao mesmo tempo, na produção de corporalidades obedientes, convertidas à civilização, e também de territórios conquistados. Guardemos essas caracterizações: assimilação como algo que se processa nos corpos e nos territórios indígenas, assimilação como política de Estado (Romero 2015, Berbert 2017, Berbert & Campelo 2018).

No início do século XX, as forças de interiorização da ocupação colonial no território originários dos *Tikmũ’ũn* continuava em curso, atualizando-se por meio da abertura da ferrovia Minas-Bahia e da expansão da atividade agropecuária no vale do Mucuri. A essa altura, assolados por epidemias que chegavam junto com os brancos, os Maxakali tinham sido reduzidos a algumas famílias nos aldeamentos de Água Boa e Pradinho⁵, cercados de todos os lados por fazendas. As correrias promovidas pelos bugreiros durante a guerra justa voltavam a acontecer, agora pelas mãos de jagunços e peões, que coíbiavam sua circulação na área e os matavam costumeiramente. Foi nesse período, precisamente em 1910, que o Estado brasileiro, agora republicano, fundou o Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPI) – primeiro órgão estatal destinado especificamente a gerir a política indigenista no Brasil. Com a morosidade de mais de três décadas em regularizar a última área que havia restado aos Maxakali, novos esbulhos foram realizados. Um tal Joaquim Fagundes, que se vangloriava

5 “Os aldeamentos de Água Boa e Pradinho foram as áreas que restaram aos *Tikmũ’ũn* Maxakali depois da conquista colonial de seu território no decorrer dos séculos XVIII e XIX. Ainda fugindo da violência dos invasores, foram se brigar na beira do córrego Umburanas, onde conformaram o núcleo do Pradinho, e do córrego de Água Boa, onde estabeleceram um aldeamento homônimo já no início do XX. Desde então, esses topônimos prevalecem na região identificando não só essas diferentes áreas, como os próprios indígenas *Tikmũ’ũn* Maxakali como pertencentes a um ou ao outro lugar.” (Berbert & Campelo 2018: 138).

de os ter “amansado”, tomou para si a área que ficava entre as áreas do Pradinho e de Água Boa, e vendeu como lotes. Ele sumiu no mundo depois de receber os valores das últimas transações, deixando como legado um corredor de novas fazendas, que separava os aldeamentos por quase 15 quilômetros.

Foi só em 1940 que o SPI começou a atuar de fato na região, fundando o Posto Indígena Engenheiro Mariano de Oliveira, dirigido pelo sertanista Telésforo Martins Fontes. O próprio chefe local também espoliou porções das terras maxakali, tirando terrenos para si, para seus filhos e para outros funcionários do órgão antes mesmo de regularizar a área. De modo que, em 1941, quando se encaminhou a primeira demarcação, reconheceram para usufruto dos indígenas apenas uma parcela de Água Boa. Deixaram de fora toda a área do Pradinho, que seria demarcada só em 1956, ratificando a intrusão e o desmembramento da terra indígena. Inaugurava-se assim o que os Maxakali chamam de o “tempo de Fonte”, marcação histórica que se estende a todo o período de atuação do SPI entre eles, até 1967.

Tal marcação histórica aponta para os aspectos que foram comuns às diferentes gestões do SPI: o vínculo nefasto com os poderes locais, a corrupção e improbidade administrativa, a persistência dos esbulhos na terra indígena, a destruição das matas que ainda restavam na região, a sabotagem sistemática das roças dos Maxakali, a omissão diante da violência dos posseiros e o arbítrio sobre a vida dos parentes. É importante ressaltar que tudo isso coadunava com a política institucional do órgão e refletia o propósito que pautava suas diligências, qual seja, o de integrar os povos indígenas à comunhão nacional, “modernizando” suas práticas tidas como “primitivas”. Assim, fixá-los em áreas demarcadas e controladas pelo Estado seria o primeiro passo para conduzi-los ao caminho civilizatório do Ocidente por meio do trabalho, incidindo sobre seus modos de vida no sentido de desindianizá-los (Berbert 2017, Berbert & Campelo 2018). Se o curso dessa transformação em agricultores neobrasileiros encontrasse alguma resistência, os servidores do SPI tinham a prerrogativa legal de usar meios coercitivos para efetivar tal integração, sendo também investidos da autoridade policial (Freitas 1999). Atitudes e comportamentos entendidos como inadequados deveriam ser corrigidos, o que justificava o envio de muitos indígenas considerados infratores para se “recuperar” no Posto Indígena Icatu, que funcionava como uma espécie de reformatório no interior do estado de São Paulo (Côrrea 2000). Assim que desde seus primórdios a repressão também era parte da política integracionista do SPI.

Fica nítido que no “tempo de Fonte” a relação com os Maxakali, e com os povos indígenas em geral, permaneceu sendo configurada pelo ideal da assimilação, estruturando continuidades históricas com o modelo da guerra justa. O que eu desejo destacar aqui é justamente isso: a assimilação com paradigma que estruturou historicamente a relação do Estado com os povos indígenas, primeiro com organizada pela guerra colonial, depois mediada e assistida pela política pública do órgão indigenista. Anunciamos também que a assimilação é um projeto direcionado aos corpos e às terras indígenas. Então voltemos ao que nos contam os *Tikmũ'ũn* sobre isso.

Segundo Tomé Maxakali, no “tempo de Fonte” as terras de seu povo ficaram “parecendo terra de branco”, cheia de bois e do capim colônia que toma conta de tudo até hoje. O arrendamento da terra indígena como pasto foi uma medida constante durante toda a administração do SPI, o que destruiu os últimos redutos de mata fechada e as roças que os indígenas insistiam em plantar. O desígnio da assimilação produzia assim o embranquecimento da paisagem e, por essa via, buscava-se embranque-

cer, assimilar também os vínculos originários que os *Tikmũ'ũn* mantêm com seu território (Berbert & Campelo 2018). Ao coibir suas expedições de caça e sabotar seus roçados, operou-se o sequestro de sua autonomia alimentar, produzindo entre eles um regime de escassez que em nada se parece com a abundância do “tempo dos antepassados”. De modo que o golpe de 1964, quando nós localizamos o início da ditadura, não inaugurou um novo tempo entre os Maxakali. As mesmas forças de assimilação que já estavam lá continuaram atuando sobre eles, reforçando paulatinamente os contornos de uma política genocida de Estado.

Nos anos seguintes, novos contratos de arrendamento foram firmados com os proprietários do entorno, as roças dos Maxakali já não rendiam mais e a fome voltou a ameaçá-los. Nesse momento, a solução encontra pelos indígenas foi se alimentar dos bois que haviam pastado e pisoteado suas roças, o que renovou as agressões dos posseiros, que ainda tentavam diminuir os limites da área do Pradinho por meios judiciais. A situação de crise e violência que se abatia contra eles continuava crescendo, até que em 19 de abril de 1967, dezenas de guerreiros armados com tacapes, arcos e flechas se rebelaram contra a administração do órgão e expulsaram os homens do Estado da Terra Indígena (Valente 2017). Foi quando o diretor geral do SPI solicitou a intervenção da Polícia Militar de Minas Gerais (PMMG) na área. Dentre os homens designados para inventariar a situação estava o capitão Manoel dos Santos Pinheiro, que já havia atuado na região antes, removendo os Krenak das margens do Rio Doce.⁶ Pinheiro, sobrinho do então governador do estado, fez um relatório aos altos comandos de sua corporação, indicando que não seria possível retomar o controle da área com uma atuação pontual. Por isso assinaram um convênio entre SPI e o governo de Minas, que viabilizou uma intervenção de fôlego da PM. Assim se militarizou a Terra Indígena Maxakali, instalando dentro dela um destacamento da Patrulha Rural da Polícia Militar pelo período de cinco anos, até 1972. Começa então o “tempo de Pinheiro”, quando os desígnios de assimilação do Estado voltaram a mobilizar suas próprias forças militares, direcionando-se então aos corpos dos *Tikmũ'ũn* para reprimir sua resistência, visando reformá-los e integrá-los como corporalidades obedientes.

A chegada de Pinheiro é um evento vivamente rememorado pelos Maxakali. Delcida Maxakali lembra que do dia para noite muitos policiais apareceram diante das jaqueiras de Água Boa. Os parentes ficaram muito assustados, mas o capitão disse que não lhes faria mal, que traria “coisas boas”, que traria muita comida, que os ajudaria nos roçados, que todos ficariam de “barriga cheia”, que “expulsaria os brancos” da terra indígena. Delcida explica que Pinheiro não mentiu, de fato ele trouxe “muitas coisas boas”. Logo abriu um armazém frequentemente abastecido com mantimentos e utilidades diversas, cujas compras eram mediadas exclusivamente pelo “dinheiro branco”, conforme conta Mané Kelé Maxakali, algo como vales-compra distribuídos para aqueles que trabalhassem nas roças de acordo com a jornadas sistematizadas pelos policiais e por engenheiros agrimensores. Lembram-se ainda das rondas diárias de patrulha que os militares faziam dentro da terra indígena, controlando a entrada e circulação de pessoas e mercadorias na área.

Mas, contam também que rapidamente as “coisas boas” de Pinheiro passaram a concorrer com suas “coisas ruins”. A proibição da venda de bebida alcoólica não demorou a se estabelecer, um clima

6 Sobre esse episódio ver Berbert (2017: 75).

de medo se instaurou na área por conta dos relatos de estupros coletivos realizados pelos policiais da patrulha contra homens e mulheres regionais, que teimavam em oferecer cachaça aos indígenas. Não demorou para que casos de violações sexuais contra as mulheres maxakali também começaram a se multiplicar. A rotina de trabalho organizada por Pinheiro constrangia os modos de vida dos indígenas. Seus corpos, construídos por um sistema complexo de resguardo, e cuidadosamente ornados para fazer ritual na sonora companhia dos *yāmĩyxop*, passaram a ser atravessados também por essa temporalidade tabular e por esse regime de produção que lhes é impertinente. Aos poucos se edificava entre os Maxakali um regime de vigilância e controle, cada vez mais atento aos detalhes do dia-a-dia. E foi justamente nessa busca pelos interstícios da vida cotidiana, que as dificuldades de Pinheiro começaram a aparecer, pois aí se expressam com força os componentes da alteridade radical que identifica os *Tikmũ'ũn* como uma coletividade. Na língua, nas relações de parentesco, nos recônditos daquela terra de onde eles são, multiplicavam-se resistências impossíveis mesmo de aprisionar. As expedições de caça e as andanças de noite para fazer ritual pulverizam os antagonismos dos indígenas aos assédios de assimilação do Estado.

Para impedir essas práticas, o capitão decidiu recrutar entre os próprios Maxakali os vigias que fariam as rondas na terra indígena, para que eles mesmos fossem a polícia. Assim foi criada a Vigilância Indígena do Posto Mariano Oliveira. A medida ardilosa de Pinheiro logo surtiu efeito e não demorou para que o sucesso de sua atuação fosse reconhecido e ganhasse destaque nos meios de imprensa (Freitas, 1999). Em 1968 os vigilantes maxakali eram propagandeados como símbolo da nova política indigenista da Fundação Nacional do Índio (Funai), que substituiu o SPI depois que o governo brasileiro foi internacionalmente denunciado pelas violências praticadas contra os povos originários. A conformação de pelotões indígenas passou a ser publicamente aventada como solução possível para conflitos que aconteciam em outras partes do país. Depois dos vigilantes maxakali terem sido chamados a intervir no conflito que envolvia os Karajá da Ilha do Bananal, o capitão expediu um relatório à presidência da Funai sugerindo que uma guarda indígena de caráter nacional fosse criada. Enquanto articulavam os tratos necessários para viabilizar essa proposta, em janeiro de 1969, Pinheiro reativou o Posto Indígena Guildo Marlière, na terra dos Krenak, onde fundou o Reformatório Agrícola Indígena Krenak.

Até 1972 o Reformatório centralizou as atividades ditas “recuperadoras” direcionadas a indígenas considerados “infratores”. As acusações que em geral pesavam contra eles era a de ter um “mau comportamento”, o que explicita a arbitrariedade que caracterizava suas prisões (Côrrea 1999). Noemia Maxakali tem muitas memórias de seus parentes contando sobre rotina no cárcere, as jornadas de trabalho forçado e não-remunerado que eram obrigados a cumprir sob a vigilância estreita dos policiais. Ela se lembra com tristeza e revolta dos relatos sobre as sessões de tortura pelas quais passaram Jaime Maxakali e Gero Maxakali.

Como vimos, dentre as poucas “coisas boas” que Pinheiro trouxe inicialmente foi o abastecimento regular do armazém. Contudo gradativamente os carregamentos deixaram de chegar, o que renovou as tensões na terra indígena. Jaime Maxakali foi enviado ao reformatório depois de ter confrontado um policial, reivindicado a comida que deveria receber pelo trabalho cumprido nas roças do posto indígena, e assim foi agredido e perseguido pelo militar. Durante sua prisão no reformatório, Jaime foi obrigado a subir diversas vezes nas árvores próximas à cadeia, enquanto os policiais atiravam nele,

e ainda a mergulhar no rio Doce enquanto continuava a ser alvejado. “Não era para matar”, explicam os parentes, “era para assustar”. Sua mulher grávida chorava sua ausência dia e noite até que morreu de saudades do marido, levando consigo o filho deles que não chegou a nascer. Gero Maxakali, conduzido extrajudicialmente para o reformatório, foi obrigado a beber leite fervendo seguido de água gelada por muitos dias, até ficar impossibilitado de comer. Conseguiu fugir com a ajuda de um primo que também estava preso e voltou a pé para aldeia, com os policiais em seu encalço. Seus parentes contam que Gero chegou muito magro em Água Boa, que só vomitava sangue e não comia mais nada. Ele morreu dias depois de retornar à sua comunidade. Esses relatos atestam que os agentes do Estado, sob ordem do capitão Pinheiro, cometeram tortura, desaparecimentos forçados e assassinatos contra os Maxakali, efetuando graves violações aos seus direitos humanos.

Destacamos assim que o Reformatório Krenak já funcionava havia mais de um ano quando se compôs o primeiro e único batalhão da Guarda Rural Indígena, constituída por soldados recrutados entre os povos Karajá, Krahô, Xerente e Gavião do Pará. Os dez vigilantes maxakali foram incorporados ao novo pelotão, que foi treinado no Batalhão-Escola Voluntários da Pátria em Belo Horizonte. Ali os soldados indígenas deveriam se comunicar somente em português, tinham aulas de fundamentos da ordem unida, educação moral e cívica, conhecimentos gerais, equitação, educação física, patrulha, abordagem policial, condução e guarda de prisioneiros, luta de defesa e ataque, armamento e tiro. Depois de dois meses de capacitação, no começo de fevereiro de 1970, aconteceram as solenidades da formatura da Guarda. É dessa ocasião o único registro⁷ público do “pau-de-arara”, quando um homem aparece sendo levado por dois guardas indígena. Como as imagens da formatura mostram, a ocasião foi celebrada com a presença de autoridades e toda a pompa militar, ganhando destaque na imprensa nacional.

A criação da GRIN implicou no aumento do contingente de índios-soldados ali, adensando a militarização da Terra Indígena Maxakali e intensificando também as resistências dos *Tikmũ’ũn*. A administração da Funai, novo órgão indigenista, por sua vez, também não se mostrou menos precária do que a do SPI. A guarda, já logo depois de sua fundação, teve parte de seu orçamento contingenciado, de modo que o pagamento dos soldados era irregular e, como vimos, aos poucos os investimentos nas roças dos indígenas e o abastecimento do armazém também deixaram de acontecer. Marinho Maxakali contou⁸ “que todos estavam muito chateados com Pinheiro, que ninguém mais queria o capitão por lá, nem as folhas, nem o capim, toda a mata não aceitava mais”.

O declínio do tempo de Pinheiro pode ser compreendido pela associação de um conjunto de diversos fatores: a contraposição dos Maxakali à sua administração, as denúncias sobre a atuação truculenta da GRIN e as violações que aconteciam no Reformatório Krenak, e ainda a precariedade da estrutura política do órgão indigenista. Depois da saída de Pinheiro, ninguém assumiu o comando da GRIN de modo que os soldados aos poucos foram realocados em outras funções nos postos onde trabalhavam (Freitas 1999). O Reformatório, por sua vez, foi transferido da terra Krenak para a Fazenda Guarani, então propriedade da Polícia Militar de Minas Gerais. A nova cadeia continuou funcionando

7 Trata-se das imagens feitas por Jesco von Puttkamer que mencionamos anteriormente.

8 Em conversa com Isael Maxakali registrada no documentário *Grin* (2016).

de modo claudicante por mais de uma década, suas atividades foram minguando pouco a pouco. De modo que depois de 1986 não foram encontradas referências a procedimentos repressivos adotados pela Funai como parte integrante da política pública indigenista (Côrrea 1999).

A essa altura de nosso percurso pelas perspectivas *tikmũ'ũn*_maxakali sobre história da ditadura, convém alinharmos tudo isso com o núcleo duro de nossa reflexão: as experiências da GRIN e do Reformatório Krenak não destoam do paradigma assimilacionista que estruturou historicamente a relação do Estado com os povos indígenas, tanto a Guarda quanto o Reformatório podem ser entendidos como formas conjunturais e extremadas do costumeiro projeto de assimilação.

Tal projeto multissecular só pôde ser remodelado a partir da Constituição de 1988, em que o paradigma da assimilação finalmente cedeu lugar ao do multiculturalismo. Fruto da resistência dos povos indígenas e de sua intensa participação na Assembleia Nacional Constituinte, a aprovação dos artigos 231 e 232 são um marco fundamental na história da relação do Estado com os povos indígenas, pois estabeleceu novos parâmetros para balizá-la. O novo texto constitucional reconheceu o direito à diferença cultural dos povos indígenas, ou seja, o respeito a sua "organização social, costumes, línguas, crenças e tradições", o que fundamenta o direito à educação e saúde também diferenciadas. O direito à terra foi assentado e considerado imprescritível. Declarou-se a qualidade originária do vínculo entre os autóctones e seu território, independente e anterior a existência do próprio Estado nacional. Definiu-se, por fim, nas Disposições Constitucionais Transitórias, o prazo de cinco anos a contar da promulgação da Carta Magna para que todas as terras indígenas no Brasil fossem identificadas e demarcadas. Por essas razões a Comissão Nacional da Verdade compreende a Constituição de 88 como marco fundamental para a anistia dos povos indígenas. Fica assim indicado o entendimento da demarcação de todas as terras indígenas como uma medida de transição ao regime democrático. Guardemos isso: demarcação de todas as terras indígenas como medida – medida no sentido de instrumento, de meio político; e medida também no sentido de mensura, de atribuição de escala, tamanho, alcance. A demarcação das terras indígenas pode ser entendida então como um meio de alcançar e de medir a democracia.

A promessa constitucional de demarcar todas as terras indígenas inaugura o que tenho pensado como "tempo dos direitos", um outro tempo que começa acirrando os ânimos dos posseiros do entorno. Eles ficaram zangados com a perda iminente das propriedades esbulhadas dos Maxakali, o que renovou os ciclos de agressões e assassinatos contra os indígenas. Para defender suas vidas, no início da década de 1990, os indígenas internacionalizaram o projeto de regularização das terras, organizando junto aos seus aliados uma forte campanha em prol de seus direitos, tecendo uma rede de solidariedade e apoio que ultrapassou o Brasil, alcançando também vários países das Américas e Europa. Só em 1995, depois dessa ampla mobilização, é que a terra maxakali foi finalmente desintrustada, reunificando as áreas do Pradinho e Água Boa. Assim, finalmente, alguma democracia chegava até eles.

Apesar do enorme valor dessa conquista, isso não seria suficiente para resolver os problemas decorrentes de sua insularização numa porção de terra tão diminuta e devastada. Ainda hoje não há caça, não é possível pescar nos pequenos cursos d'água que lhes restaram, a presença do capim colônia continua prejudicando as roças que alguns insistem em plantar. Com frequência a escassez e a contaminação da água provocavam epidemias de diarreia, atingindo especialmente as crianças pequenas. As

políticas de saúde e educação diferenciadas se desmantelam no caminho até as aldeias com cortes de orçamento, e as incongruências das escolas e postos de saúde, que continuam sendo instituições muito mais biopolíticas e normativas do que interculturais, e direta ou indiretamente continuam constringendo os modos de vida dos Maxakali.

Atentos aos fluxos de democracia e ditadura, eles têm ocupado diferentes espaços da política interétnica, reivindicando seus direitos humanos e originários para garantir o bem viver nas aldeias. Fora de suas comunidades, a violência da sociedade do entorno também não cessou. Nas cidades contíguas, comerciantes usurpam seus cartões do Bolsa Família, hostilidades racistas são rotineiras e por vezes se concretizam em agressões físicas e assassinatos. Atropelamentos criminosos nas estradas da região também são frequentes e a impunidade por essas mortes permanece sendo a regra, como foi o caso recente de Daldina Maxakali. Como nos explica Isael Maxakali, hoje “seu povo acordou e aprendeu a lei, mas continuam sendo massacrados pelos fazendeiros e pelo governo”.

Insularização na terra indígena, intervenções nas suas formas de existir e o arbítrio impune sobre suas vidas – é a contiguidade histórica desses elementos que possibilita que a ditadura continue existindo entre os Maxakali. De modo que, seguindo as formulações de Sueli e de seus parentes, podemos concluir que as especificidades conjunturais de cada período atualizaram essas forças de assimilação, um legado sempre contemporâneo da guerra justa colonial, que continua em fluxo no “tempo dos direitos”. É que não estando mais na essência do texto constitucional e da política indigenista, o paradigma da assimilação foi se refugiar em outras partes, sendo hoje plenamente representando por forças que habitam as casas dos poderes legislativo e judiciário, se materializando em interesses econômicos vorazes como o garimpo e o agronegócio, também na brutalidade racista que intoxica tantas pessoas.

Para concluir, gostaria de retomar a ideia sobre a demarcação de todas as terras indígenas como medida democrática, tanto no sentido de um modo de efetivação da democracia, quanto como uma forma de mensurar essa efetivação. Trinta anos depois da promulgação da Constituição, 236 terras indígenas ainda esperam por seus processos demarcatórios, isso sem contar os pedidos de reconhecimento de territórios que não foram sequer registrados, nem as solicitações de reestudos com vistas à ampliação, como é o caso dos Maxakali.

Se a demarcação das terras indígenas pode medir a democracia, não é coincidência que o número de demarcações tenha caído drasticamente nos últimos anos, especialmente depois que os fluxos de golpe voltaram a se manifestar, agora por dentro mesmo da ordem democrática. Temos visto que o “tempo dos direitos” é também o “tempo dos golpes”, de modo que a monocracia de interesses político-econômicos autoritários não precisou fechar o Congresso sob fardas, botas e fuzis para começar a se reestabelecer. Pervertendo certos aspectos da institucionalidade, realizando golpes de efeito na letra da lei, lograram efeitos de golpe e conseguiram depor uma presidenta eleita. Ilustrativamente uma única terra indígena foi demarcada depois que o golpe jurídico-parlamentar instituiu o governo Temer, a Terra Indígena Baía do Guató, do povo Guató, na região do município Barão de Melgaço – MT. De maneira paradigmática essa única demarcação foi anulada antes mesmo que Jair Bolsonaro assumisse a presidência.

Bolsonaro foi eleito prometendo que no seu governo não haveria nem mais um centímetro de terra demarcada, anunciando também que pretendia revisar aquelas já homologadas, que os laudos de demarcação seriam “ideológicos” e fraudulentos, que no Brasil teria muita terra para pouco índio, que os indígenas seriam manipulados por interesses internacionais, que a Amazônia precisava ser liberada para atividades produtivas. Conjurando e representando explicitamente essas forças anti-indígenas, o governo tem atualizado os velhos desígnios assimilacionistas da guerra colonial e, para tanto, se dedica estrategicamente ao desmonte da legislação ambiental e das políticas de efetivação dos direitos originários.

Neste tempo presente em que vivemos um esgarçamento da experiência democrática, vemos justamente o retorno de tal paradigma assimilacionista como política de Estado. Então é urgente pautar o entendimento sobre a demarcação de todas as terras indígenas como medida democrática fundamental, como medida de transição e reparação aos povos originários. Assim, se democracia significa demarcar todas as terras indígenas, a ditadura só vai acabar mesmo quando os *Tikmũ'ũn*_Maxakali voltarem para as terras onde tem os cantos dos *yãmĩyxop*. Quando os parentes estiverem lá naquelas terras, fazendo ritual, aí sim acabou a ditadura e alguma democracia vai poder (re)começar

Paula Berbert é mestre em Antropologia pela Universidade Federal de Minas Gerais e especialista em Estudos e Práticas Curatoriais pela Fundação Armando Álvares Penteado.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABRÃO, Paulo; GENRO, Tarso. 2009. “Apresentação”. *Anistia Política e Justiça de Transição* 1: 5-8. Brasília.
- ABRÃO, Paulo et al. 2009. “Prefácio – justiça de transição no Brasil: o papel da Comissão da Anistia no Ministério da Justiça”. *Anistia Política e Justiça de Transição* 1: 12-22. Brasília.
- ABRÃO, Paulo; TORELLY, Marcelo D. 2011. “O programa de reparações como eixo estruturante da justiça de transição no Brasil”. In: F. Reátegui (Org.). *Justiça de transição: manual para a América Latina*. Brasília: Comissão de Anistia, Ministério da Justiça. Nova Iorque: Centro Internacional para a Justiça de Transição, pp. 473-516.
- ALBERT, Bruce. 2002. “Introdução”. In: B. Albert & A. Ramos (Org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora Unesp/Imprensa Oficial do Estado, pp. 9 – 21.
- ÁLVARES, Miryam. 1992. *Yãmĩy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade maxakali*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas.
- AMORIM, Maria Stella de. 1980 [1965]. “Os Maxakali e os Brancos”. In: *Índios Maxakali: resistência ou morte*. Belo Horizonte: Interlivros.

BARROS, Ana & CAMPOS, Regina (Org.). 2013. *Úxixyok ũgmũ yōg hāhām: o direito a nossa terra*. Belo Horizonte: Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva – CEDEFES.

BERBERT, Paula. 2017. *Para nós nunca acabou a ditadura: instantâneos etnográficos sobre a guerra do Estado brasileiro contra os Tikmũ'ũn_Maxakali*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Belo Horizonte, UFMG: FAFICH.

_____, Paula & CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. 2018. “Embranquecer as terras, disciplinar os corpos: notas sobre a política indigenista junto aos tikmũ,ũn/maxakali entre 1940 e 1988”. *Espaço Ameríndio*, 12(2): 129-179.

CALHEIROS, Orlando. 2015. “No tempo da guerra: algumas notas sobre as violações dos direitos dos povos indígenas e os limites da justiça de transição no Brasil”. *Verdade, Justiça, Memória RE-VISTA* [online], 10.

CAMPELO, Douglas Ferreira Gadelha. 2009. *Ritual e Cosmologia Maxakali: uma etnografia da relação entre os espíritos-gaviões e os humanos*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Belo Horizonte, UFMG: FAFICH.

_____. 2018. *Das partes da mulher de barro: a circulação de povos, cantos e lugares na pessoa tikmũ,ũn*. Tese de Doutorado em Antropologia. Florianópolis: CFH, UFSC,.

CLASTRES, Pierre. 2012 [1974]. “A sociedade contra o Estado”. In: *A sociedade contra o Estado – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2014 [1977]. “Do etnocídio”, “A questão do poder nas sociedades primitivas”, “Arqueologia da violência: a guerra nas sociedades primitivas”. In: *Arqueologia da violência – pesquisas de antropologia política*. São Paulo: Cosac Naify.

CÔRREA, José Gabriel Silveira. 2000. *A ordem a se preservar: a gestão dos índios e Reformatório Agrícola Indígena Krenak*. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

DANOWSKI, Déborah & Viveiros de Castro, Eduardo. 2014. *Há mundo por vir? Ensaios sobre os medos e os fins*. Florianópolis: Cultura e Barbárie; São Paulo: ISA.

DAVIS, Sheldon. 1978 [1977]. *Vítimas do Milagre: o desenvolvimentismo e os índios do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.

FREITAS, Edinaldo Bezerra de. 1999. *Índios-Soldados: a GRIN e a tradição militar da política indigenista brasileira*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo.

_____. 2011. “A Guarda Rural Indígena – GRIN: Aspectos da militarização da política indigenista no Brasil”. Trabalho apresentado no Simpósio Temático “Os índios e o Atlântico”, XXVI *Simpósio Nacional de História da ANPUH*, São Paulo.

GALLOIS, Dominique Tilkin. 2002. “‘Nossas falas duras’. Discurso político e autorepresentação Waiãpi”. In: B. Albert & A. Ramos (Org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora Unesp/Imprensa Oficial do Estado, p. 205 – 237.

GUIMARÃES, Elena. 2015. *Relatório Figueiredo: entre tempos, narrativas e memórias*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO.

- KOPENAWA, Davi & ALBERT, Bruce. 2015 [2010]. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.
- KRENAK, Ailton. 1984. "A União das Nações Indígenas". In: S. Cohn (Org.). *Encontros: Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, pp. 20 – 29.
- _____. 1987. "Discurso na Assembleia Nacional Constituinte". In: S. Cohn (Org.). *Encontros: Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, pp. 30 – 35.
- _____. 1999. "O eterno retorno do encontro". In: S. Cohn (Org.). *Encontros: Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, pp. 158 – 167.
- LIMA, Antonio Carlos de Souza. 1995. *Um grande cerco de paz*. Petrópolis: Vozes.
- LIMA, Edilene Coffaci de & PACHECO, Rafael. 2017. "Povos indígenas e justiça de transição: reflexões a partir do caso Xetá". *Aracê – Direitos Humanos em Revista* 4 (5): 219–241.
- MARCATO, Sonia de Almeida. 1980. "O indigenismo oficial e os Maxakali (séculos XIX e XX)". In: *Índios Maxakali: resistência ou morte*. Belo Horizonte: Interlivros.
- MAXAKALI, Rafael et alli. 2008. *Hitupmã'ax: curar*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, Cipó Voador.
- NEGÓCIO, Carla Daniela Leite. 2017. "A violência física e cultural contra os povos indígenas durante o regime militar". *Aracê – Direitos Humanos em Revista* 4(5): 263–294.
- NIMUENDAJÚ, Curt. 1958 [1939]. "Índios Machacari", *Revista de Antropologia* 6(1): 53 – 61. São Paulo: USP.
- OVERING, Joanna. 1995. "O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões". *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, 1(1): 107 – 140.
- PARAÍSO, Maria Hilda Barqueiro. 1994. "Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanaxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação?". *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia* 4: 173–187. São Paulo: USP.
- _____. 1999. "Maxakali". In: *Enciclopédia dos Povos Indígenas*. ISA, Disponível em: <https://googl/nzogs5>. Último acesso em 24.04.17.
- PEGORARI, Bruno. 2017. "A tese do "marco temporal da ocupação" como interpretação restritiva do direito à terra dos povos indígenas no Brasil: um olhar sob a perspectiva da Corte Interamericana de Direitos Humanos". *Aracê – Direitos Humanos em Revista* 4(5): 242–262.
- RIBEIRO, Fabio A. Nogueira & AMORIM, Fabrício Ferreira. 2017. "Carta-denúncia: o desmantelamento da política pública indigenista e o risco de genocídio de povos isolados e de recente contato no Brasil". *Aracê – Direitos Humanos em Revista* 4(5): 194–201.
- RIBEIRO, Rodrigo Barbosa. 2008. *Guerra e paz entre os Maxakali: devir histórico e violência como substrato de pertença*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.
- _____. 2011. "O *yãmĩyoxop* como forma de conhecimento: formas do imaginário maxakali". *Avá*, 19: 107–133.
- RODRIGUES, Patrícia de Mendonça. 2013. "Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativo", *Anuário Antropológico*, 2012 | 1: 83–137.

- ROMERO, Roberto. 2015a. *A errática tikmũ'ũn_maxakali: imagens da Guerra contra o Estado*. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2015b. “Quase extintos”, *PISEAGRAMA* 8: 18 - 23. Belo Horizonte.
- _____. 2016. “Quando os Tikmũ'ũn viraram soldados”. *Catálogo Fórum.doc*, pp. 239–245.
- RUBINGER, Marcos Magalhães. 1980 [1965]. “Maxakali: o povo que sobreviveu”. In: *Índios Maxakali: resistência ou morte*. Belo Horizonte: Interlivros.
- SAHLINS, Marshall. 2008 [1981]. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- _____. 2008 [1985]. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar.
- SANTOS, Leandro Braz dos. 2017. *História do ponto de vista pataxó: território e violações dos direitos indígenas no extremo sul da Bahia*. Trabalho de Conclusão de Curso. Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais.
- TUGNY, Rosângela. 2008. “Um fio para o ãnmõxa: em torno de uma estética maxakali”. *Revista Nada* 11. Lisboa.
- _____. 2011. *Escuta e poder na estética tikmu'un_maxakali*. Rio de Janeiro: Museu do Índio – FUNAI.
- _____, Rosângela; Toninho MAXAKALI; Manuel Damásio MAXAKALI; Zé Antoninho MAXAKALI; Marquinhos MAXAKALI; Rafael MAXAKALI; Zelito MAXAKALI & Gilberto MAXAKALI. 2009a. *Mõgmõka yõg Kutex xi Ágtux / Cantos e histórias do Gavião-espírito*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial.
- _____, Rosângela; Toninho MAXAKALI; Manuel Damásio MAXAKALI; Zé Antoninho MAXAKALI; Marquinhos MAXAKALI; Rafael Maxakali; Zelito MAXAKALI & Gilberto MAXAKALI. 2009b. *Yãmĩyxop Xũnĩn yõg Kutex xi Ágtux xi Hemex yõg Kutex / Cantos e histórias do Morcego-espírito e do Hemex*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial.
- VAN VELTHEM, Lúcia Hussak. 2002. “‘Feito por inimigos’. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato”. In: B. Albert & A. Ramos (Org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora Unesp/Imprensa Oficial do Estado, pp. 61 – 83.
- VAN ZYL, Paul. 2009. “Promovendo a Justiça Transicional em sociedades pós-conflito”. *Revista Anistia Política e Justiça de Transição* 1: 32 – 55. Brasília: Ministério da Justiça.
- VIEIRA, Marina Guimarães. 2013. “Os Tikmũ'ũn/Maxakali”. In: *Úxixyok ũgmũ yõg hãhãm: o direito a nossa terra*. Belo Horizonte: Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva – CEDEFES.
- _____. 2014. “A descoberta da cultura pelos Maxakali e seu projeto de pacificação dos brancos”. In: *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Ed. Cultura Acadêmica, pp. 241 – 256.
- VALENTE, Rubens. 2017. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 1993. “Histórias Ameríndias”. *Revista Novos Estudos* 36: 22 – 26. São Paulo: Cebrap.
- _____. 2000. “Os termos da outra história”. In: Ricardo, C. Alberto (Org.) *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo, Instituto Socioambiental.

- _____. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation", *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2(1)
- _____. 2015. "O índio em devir". In: M. Herrero & U. Fernandes Ulysses (Org.). *Baré: povo do rio*. São Paulo: Edições Sesc.
- _____. 2016. "Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro" [online].
- _____. 2017. "Os involuntários da pátria". *Aracê – Direitos Humanos em Revista* 4(5): 187 – 193.

Leis e documentos

- BRASIL. Lei nº 6.001 de 19.12.1973. Estatuto do Índio. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos.
- BRASIL. Constituição de 1988: Capítulo VIII – Artigos 231 e 232; Artigo 8 e 67 das Disposições Constitucionais Transitórias. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos.
- CADERNOS DA COMISSÃO PRÓ-ÍNDIO, nº 1. "A questão da emancipação". Agosto de 1979.
- COMISSÃO NACIONAL DA VERDADE. 2014a. Volume I. Capítulo 1: "A criação da Comissão Nacional da Verdade".
- _____. 2014b. Volume II – Textos temáticos. Texto 5: "Violações de direitos humanos dos povos indígenas".
- COMISSÃO ESTADUAL DA VERDADE DE MINAS GERAIS (COVEMG). 2015. "Relatório de atividades: uma prestação de contas".
- MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. 2015. "Ação civil pública com pedido de antecipação de tutela", nº 64483-95.2015.4.01.3800 de 10.12.15.
- VAIHINGER, Hans. 2011. *A filosofia do como se*. Chapecó: Argos.

PERSPECTIVAS *TIKMŨ'ŨN*_MAXAKALI SOBRE A HISTÓRIA DA DITADURA E OS DESAFIOS DA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO NO “TEMPO DOS GOLPES”

Resumo: Este artigo aborda as formulações dos *Tikmũ'ũn*_Maxakali sobre a história de sua relação com o Estado. A partir das marcações temporais de nossos interlocutores, tratamos das continuidades históricas da guerra colonial no tempo presente, uma “ditadura que nunca acaba”, e que lhes impossibilita o acesso à justiça de transição. Analisando os fluxos de golpe costurados por dentro da institucionalidade democrática do Brasil, refletimos sobre os desafios da efetivação do direito originário à terra como medida transicional elementar aos povos indígenas.

Palavras-chave: *Tikmũ'ũn*_Maxakali; Histórias Indígenas; Ditadura; Justiça de Transição.

PERSPECTIVES *TIKMŨ'ŨN*_MAXAKALI ON THE HISTORY OF THE DICTATORSHIP AND THE CHALLENGES OF THE TRANSITION JUSTICE IN THE “TIME OF THE COUPS”

Abstract: This article discusses the formulations of the *Tikmũ'ũn*_Maxakali about the history of their relationship with the State. From the temporal markings of our interlocutors, we approach the historical continuities of the colonial war in the present time, a “dictatorship that never ends”, which makes them unable to access transitional justice. Analyzing the coup streams sewn into Brazilian's democratic institutions, we reflect on the challenges of realizing the originating right to land as an elementary transitional measure for indigenous peoples.

Keywords: *Tikmũ'ũn*_Maxakali; Indigenous Histories; Dictatorship; Transitional Justice.

RECEBIDO: 24/10/2019

APROVADO: 21/01/2020

DOSSIÊ

Justiça de Transição e os Xetá: sem anacronismos

EDILENE COFFACI DE LIMA

GIAN CARLO TEIXEIRA LEITE

No capítulo “Violação dos Direitos Humanos de Povos Indígenas”, no relatório da Comissão Nacional da Verdade, publicado no final de 2014, dez povos indígenas constam como as maiores vítimas da Ditadura brasileira: Cinta-Larga (RO), Waimiri-Atroari (AM), Tapayuna (MT), Yanomami (AM/RR), Panará (MT), Parakanã (PA), Xavante de Marãiwatsédé (MT), Araweté (PA), Arara (PA) e Xetá (PR). A indicação dessas etnias específicas evidentemente não quer sugerir que apenas esses povos tenham sofrido violações, mas sim que esses grupos foram eleitos como emblemáticos da violência perpetrada que, como o sabemos, repetiu-se em todos os quadrantes do país e que apenas pesquisas mais aprofundadas, com o seguimento dos trabalhos da Comissão Nacional da Verdade (CNV) – sugerido, mas não realizado até agora –, poderão qualificar melhor as informações. De norte a sul do Brasil passaram-se situações desse tipo e alguns dos grupos envolvidos em situações de expropriação territorial, ensaiaram ou ainda ensaiam fazer, a partir de muitos esforços, o retorno às suas terras originárias.

Entre os dez grupos mencionados no Relatório da CNV, lá estão os Xetá, o último grupo contatado no Sul no Brasil, na metade do século passado, que viveu o horror da impiedosa cobiça de suas terras pela frente cafeeira, iniciada na Marcha para o Oeste, do período varguista, emendada com o início da Ditadura Militar, a partir de 1964. As razões dessa cobiça não devem surpreender ninguém: invariavelmente os indígenas eram (serão ainda?) tidos como improdutivos e, mais, como entraves ao progresso, apresentados como obstáculos à expansão da fronteira agrícola ou de qualquer outra frente de expansão econômica.

Não deve causar estranheza também que entre esses dez grupos indígenas eleitos no relatório da CNV como “emblemáticos”, sejam os Xetá um dos poucos, acompanhados dos Tapayuna (PA), que permanecem desterrados, sem terras demarcadas, estando ambos ainda pleiteando que se faça essa reparação. Do genocídio recuperaram-se, porém não do desterro.

Exílios índios: Xetá

São volumosos – funestos talvez exprima melhor o que se quer dizer – os números que atestam o declínio demográfico dos Xetá. Segundo registros escritos, em uma década, 1950, foram reduzidos de aproximadamente 200-250 pessoas para 50 (cf. Fernandes 1958: 31 e 1960). Enfatizamos aqui que se tratam de registros escritos, em virtude do fato de que alguns Xetá dizem que os números eram mais avantajados. Claudemir Xetá, cujo pai, Tikuen, foi retirado criança da Serra dos Dourados e falecido há 15 anos, estima que os Xetá totalizavam aproximadamente 2 mil pessoas.

Em se tratando do café, cumpre mencionar que no início daquela mesma década, uma reportagem da *Revista da Guairá*, apresenta a monocultura cafeeira paranaense como aquela que, em comparação a outros estados, vinha apresentando os maiores percentuais de crescimento e produtividade no país. Exaltando o *modus operandi* de um expansionismo que “se deu de forma rápida, como bem dispõe a nova técnica militar” (Cataldi 1951), a matéria jornalística faz projeções.

Tendo sido o Estado que apresentou maior índice de crescimento demográfico nos últimos 10 anos (76% segundo dados fornecidos pelo IBGE), é de se prever, nos próximos 10 anos, um progresso jamais alcançado por qualquer outro Estado em qualquer tempo.

Ora, se em uma década (1940-1950), a população paranaense obteve crescimento em cerca de 75%, o tom especulativo e esperançoso que se projeta para os próximos dez anos em nome do progresso só revela a face sombria do desenvolvimentismo, pois, sem surpresas, a redução demográfica dos Xetá mencionada acima – o genocídio para dizer de forma direta – se efetivou justamente neste ambiente ufanista. Cabendo notar que os dados demográficos disponíveis são diametralmente opostos: a pujança de uns é a tragédia de outros.

O crescimento demográfico da população paranaense articulada sinistramente à redução dos Xetá permite-nos retomar aqui um chamamento da escrita de Pierre Clastres que aponta o que há de paradoxal em nossa sociedade. Afinal, no ocidente vigora esse modelo em que é mais destruidora justamente a sociedade que mais exalta e se engaja na produção (Clastres 2014:86). A sociedade que efetivamente mais produz é a que mais destrói. Ao mesmo tempo, é a que menos distribui.

Apesar da consolidação do contato tardio com os brancos, datado de meados do século passado, existem informações esparsas sobre os Xetá desde a metade do século XIX (Mota 2013). Os Xetá estavam então localizados nas imediações da Serra dos Dourados, instalados na margem esquerda do rio Ivaí, afluente do rio Paraná, onde este delimita a fronteira dos estados do Paraná e do atual Mato Grosso do Sul. Vivendo da caça e da coleta, pequenos grupos perambulavam e dispunham seus acampamentos por uma extensa região.

Foi apenas na metade do século passado, quando a frente cafeeira se deslocou do norte para noroeste do estado do Paraná, pressionando o território por onde os pequenos grupos perambulavam, que o contato dos Xetá com os brancos se consolidou e tornou-se irreversível. O projeto varguista de “Marcha para o Oeste”, mencionado no início, fazendo avançar a fronteira agrícola da cafeicultura, encerrou qualquer possibilidade de os Xetá darem continuidade à fuga que empreendiam há algum tempo com relativo sucesso.

A população xetá, acuada diante dos colonizadores, em menos de uma década sucumbiu diante da violência e de diversas mortes, decorrentes de doenças ou envenenamentos, raptos e desaparecimentos, sendo que todos esses termos se confundiam numa trama sinistra. Assim, na documentação restam ainda vários desaparecimentos possíveis de serem identificados na menção a caminhões que se diz saírem da região da Serra dos Dourados carregados com diversos xetás, mas que iam adiante com destino incerto. Cruelmente, um recorte de jornal – para nossa sorte guardado no arquivo da Universidade Estadual de Londrina (UEL) – que menciona um desfile (como um desses desfiles comemorativos de final de campeonato ou coisa que o valha) em que os Xetá foram ostentados, por assim dizer, como troféus, na cidade de Cruzeiro do Oeste (Ubiratan 1994). Em cima de um caminhão, os Xetá foram exibidos vestindo camisetas da empresa colonizadora, a mesma que usurpava suas terras, a COBRINCO, empresa vinculada ao grupo Bradesco. Uma sombra encobre boa parte da documentação, sem que possamos ainda desfazê-la: justamente o paradeiro desses xetás que foram dali retirados e jamais retornados.

Para que se possa ter uma ideia mais precisa sobre o contexto histórico adverso em que se efetivou o contato dos Xetá, basta lembrar que em 1949 o então governador Moyses Lupion promoveu a redução de diversas terras indígenas kaingang e guarani aqui no Paraná. As informações apresentadas nos trabalhos da Comissão Estadual da Verdade do Paraná dão a dimensão do esbulho. Nela se observa que a partir do que ficou conhecido como Acordo¹ Lupion, a TI Manguieirinha, que tinha 17.308ha, foi reduzida a 7.400ha; a TI São Jerônimo da Serra, de 33.800ha, passou a 4.840ha; a TI Queimadas, de 26.000ha, passou a 1.700ha; a TI de Marrecas, de 17.019ha a 16.838ha; a TI Ivaí foi reduzida de 36.000ha a 7.200ha; e a TI Boa Vista foi extinta a partir do famigerado Acordo, que mereceria muitas aspas. São salientes os confiscos de terras indígenas que se estenderam por todo o Paraná, um esbulho orquestrado e realizado pelas mãos do próprio Estado.

Vendo a drástica redução territorial, não há como ter dúvida de que esse era sim o pior contexto para se estabelecer o contato com os Xetá, e que pouco se alterou com a substituição de governo, com a entrada de Bento Munhoz da Rocha, que esteve à frente do comando político por meia década, de janeiro de 1951 a abril de 1955. Na sequência, Bento Munhoz da Rocha assumiu o Ministério da Agricultura e um pouco depois foi eleito deputado federal. Enquanto deputado federal (1959-1962), expôs com veemência sua defesa do que então se chamava de “pioneirismo”, a ação justamente daqueles que estavam implicados na subtração da vida e do território dos Xetá. Sem meias palavras, bradou na tribuna: “O pioneirismo significa, se não uma exigência de assistência do Governo, pelo menos atitude do Governo no sentido de que não atrapalhe a expansão pioneira” (Munhoz da Rocha *apud* Gonçalves 1997).

Seja com Bento Munhoz da Rocha, seja com Moysés Lupion, que o sucedeu cumprindo um segundo mandato (de 1956 a 1960), por toda a década de 1950 os apelos para que se garantisse a demarcação de terras aos Xetá não foram ouvidos. Isso aparece em documentos oficiais do então órgão tutor – o Serviço de Proteção aos Índios – ou em outros, elaborados por profissionais da Antropologia, especialmente por José Loureiro Fernandes, o fundador do Departamento de Antropologia na UFPR.

1 Não deve ser coincidência que foi nas duas gestões (1947-1951 e 1956-1960) de Moysés Lupion que o Paraná mais titulou terras em todo período republicano, totalizando quase 36 mil títulos (cf. Pacheco 2018:219).

Na década seguinte, nos anos de 1960, com os militares tomando o poder, a situação em nada se altera. A condição desterrada dos Xetá simplesmente passou a ser dada como um fato consumado, como se os Xetá estivessem “rumo à extinção” e, portanto, sem que fosse preciso se comprometer com a reunião dos sobreviventes.

Assim, é preciso notar aqui que no início da década de 1960 – em 30 de maio de 1961 – foi criado o Parque Nacional de Sete Quedas, em parte do qual reservou-se terras aos Xetá. No entanto, jamais se providenciou o retorno dos sobreviventes para o seu território e esses permaneceram dispersos em diferentes localidades (Mangueirinha, Marreca dos Índios, Tamarana, Pinhalzinho). Cabe aqui um parêntese para observar que em pesquisa no acervo do Arquivo Edgard Leuenroth (AEL), na Unicamp, em dezembro de 2018, encontramos uma minuta do projeto de lei que cria o Parque Nacional de Sete Quedas. Talvez seja precipitado dizer, mas a atuação da Associação Brasileira de Antropologia na defesa da criação de áreas reservadas aos indígenas pode ter ali sua primeira expressão, logo interrompida, pois o golpe militar não tardou.

Desde a criação do Parque Nacional de Sete Quedas, passaram-se mais vinte anos e em 04 de junho de 1981 o parque foi extinto pelo Decreto Presidencial 86.071 (Silva 1998:210), no mandato do General João Batista Figueiredo. Em vinte anos, dezessete dos quais sob o domínio dos militares, não foram encaminhadas quaisquer providências para a reunião dos sobreviventes xetá no território que lhes foi destinado.

Ao fim e ao cabo, o Decreto de extinção do Parque Nacional de Sete Quedas encerra qualquer iniciativa de Estado para reunir e assistir os Xetá e põe fim também à própria paisagem natural, dado que o local conhecido como Sete Quedas foi inundado com o início do funcionamento da Usina Hidrelétrica de Itaipu, em 1982, que, na outra ponta, alcançava os índios Avá-Guarani².

Embora poucas vezes esse fato seja notado, com um único Decreto Presidencial foram subtraídos territórios de dois povos indígenas. Os Avá-Guarani que menciono aqui são esses mesmos que, recentemente, tiveram mandato de reintegração de posse autorizando sua retirada do lugar³. O interessado em sua retirada é justamente o Estado, através da UHE de Itaipu. Fica claro que não é apenas a iniciativa privada que avança sobre as terras indígenas, há muito o Estado está implicado na violência de desterrar povos. Vemos isso acontecer agora mesmo também com a construção da UHE de Belo Monte. A indiferença, sob a qual se ancora o avanço sobre as terras indígenas, não reconhece matizes ideológicos.

Da redemocratização do país até os dias de hoje a situação em pouco se alterou para os Xetá, que vivem ainda em territórios alheios, a maior parte na TI São Jerônimo da Serra, no município do mesmo nome, onde são minoritários entre os Kaingang e Guarani. De modo direto cumpre repetir as palavras do relatório da CNV: no período da ditadura militar os Xetá foram “jogados no esquecimento” (CNV, vol. 2:220).

2 A história da construção da UHE Itaipu e seus impactos socioambientais são extensamente desenvolvidos na coletânea recém-publicada de D. Mamed, M. Caleiro e R. Bergold (2016). Neste dossiê está abordado no artigo de Júlia Navarra (infra).

3 No Oeste Paranaense, pelo menos até abril de 2019, seis comunidades Avá-Guarani foram ameaçadas de despejo por ações de reintegração de posse movidas pela Itaipu Binacional e pelo Governo Estadual do Paraná (CIMI 2019).

Totalmente desterrados, vivendo cada um em uma diferente localidade, na década de 1980 sabia-se com certeza da existência de apenas quatro (4) xetá, “tirados do mato”⁴: Tikuen, Tuca, Kuen e Ā, a última era então a única mulher. Os dois primeiros faleceram no início deste século, sendo vivos os dois últimos, morando em diferentes localidades: Kuen na Terra Indígena Marrecas e Ā em São Jerônimo da Serra. Nos anos 1990, a partir de esforços da antropóloga Carmen Lúcia da Silva (hoje professora na UFMT), foram localizados mais quatro xetá – os irmãos Rondon e Tiquen e as duas Tiguás (Maria Rosa e Ana Maria), totalizando então oito (8) sobreviventes da Serra dos Dourados. Contabilizados hoje, os Xetá fruto de relações mestiças alcançam quase duas centenas de descendentes que batalham por suas antigas terras, pois, previsivelmente, não lhes satisfaz viverem como pessoas desterradas. Neste momento seu território na Serra dos Dourados (noroeste do Paraná) resta apenas identificado e contestado, seu efetivo reconhecimento e homologação não parece previsto para o futuro próximo.

* * *

O contexto político em que se produziu a mortandade e a usurpação do território dos Xetá faz-se ainda mais notável quando se observa que a Convenção 107 (que antecedeu a 169), de 05 de junho de 1957, da Organização Internacional do Trabalho foi ratificada pelo Brasil. Em tal Resolução, concernente às Populações Indígenas e Tribais, estava previsto em seu 12º Artigo:

1. As populações interessadas não deverão ser deslocadas de seus territórios habituais sem seu livre consentimento, a não ser de conformidade com a legislação nacional, por motivos que visem à segurança nacional, no interesse do desenvolvimento econômico do país ou no interesse da saúde de tais populações.
2. Quando, em tais casos, se impuser um deslocamento a título excepcional, os interessados receberão terras de qualidade ao menos igual à das que ocupavam anteriormente e que lhes permitam satisfazer suas necessidades atuais e assegurar seu desenvolvimento futuro. Quando houver possibilidade de encontrar outra ocupação ou os interessados preferirem receber uma indenização em espécie ou em dinheiro, serão assim indenizados com as devidas garantias.
3. As pessoas assim deslocadas deverão ser integralmente indenizadas por toda perda ou dano por elas sofrido em consequência de tal deslocamento.

Ou seja, previa-se tudo o que não foi realizado. Não se deve perder de vista que no ano de 1957, da ratificação da Resolução 107 da OIT, estava em curso o ápice do genocídio dos Xetá, o qual teve continuidade nos anos que se seguiram. Assim, a violência sofrida por eles vai na contramão de tudo o que estava previsto na Resolução 107: foram violentamente deslocados de seu território habitual; não lhes foram garantidas terras em qualquer outro local; sequer se cogitou que deveriam ser indenizados por todas as perdas e danos.

⁴ Fazemos aqui uma pequena nota para observar que os Xetá “tirados do mato” são aqueles que comumente os brancos chamam de “puros” e que lograram dar continuidade ao grupo ao partir da “mistura”, seja com outros povos indígenas do entorno sejam com brancos ou negros, sendo essas últimas uniões menos frequentes. Processos assemelhados viveram outros grupos indígenas desterrados no Brasil, em diferentes regiões, como foi o caso dos Pataxó (Souza 2017), no Nordeste, e dos Avá-Canoeiro, no Centro-Oeste, conforme apresentado por Patrícia Mendonça neste dossiê.

Olhando para os dias de hoje, não há qualquer esperança quando se aprecia a possibilidade de os Xetá retornarem para suas terras. Essa impossibilidade atual não se deve ao fato de que construíram suas vidas (casaram, tiveram filhos, empregaram-se em meio a outros indígenas ou em meio aos brancos) longe da Serra dos Dourados, mas porque, como que perversamente, a própria legislação opera contra o grupo desde o início deste século.

O maior obstáculo para viabilizar o retorno daqueles que assim o desejam à Serra dos Dourados está no Marco Temporal, um expediente jurídico, gestado no STF por ocasião da demarcação da TI Raposa Terra do Sol. O Marco Temporal prevê que se um dado grupo indígena não estivesse na terra reivindicada exatamente no dia 05 de outubro de 1988, data da promulgação da Constituição Brasileira, por uma perversa ironia, contrariando o que consta da própria Constituição, seu direito seria, por assim dizer, suspenso ou não reconhecido. E mais, se lá não estivessem de peito aberto para defender suas terras, seus direitos simplesmente deixam de existir. Esse é o chamado “renitente esbulho”.

Nas palavras de Samuel Barbosa, em livro recentemente publicado (Carneiro da Cunha e Barbosa 2018: 12), “O mecanismo do marco temporal/renitente esbulho cria para os índios o ônus de provar que continuaram resistindo fisicamente ou pelas vias judiciais. Não responde quem praticou o esbulho, mas quem o sofreu”. É inequívoca a afirmação do professor de Direito. E assustadora também, pois, como devem notar, estão invertidas as posições e acabamos às voltas com o velho expediente de responsabilizar as vítimas, não os causadores de danos.

Tanto mais arbitrário o Marco Temporal quando se considera que apenas do acervo do SPI, entre os anos de 1950 e 1967, conforme consta de uma recente publicação (Faustino e Mota 2018), existem 487 documentos que atestam a existência dos Xetá e seus sofrimentos durante e após a retirada da Serra dos Dourados. Incluem-se entre os documentos tanto acompanhamento de frequência escolar de Æ e Caiuá quanto a aquisição de roupas e remédios para os Xetá retirados de suas terras. Sem que se tenha até agora pesquisado quantitativamente os acervos distribuídos em diferentes instituições museais de Curitiba, estimamos que não deve ser difícil os documentos alcançarem algo perto de uns mil arquivos, com diferentes fins, considerando tudo o que o professor José Loureiro Fernandes e Vladimir Kozak, principalmente, legaram sobre o grupo.

Fazemos referência aqui tanto aos arquivos de caráter mais acadêmico, quanto às cartas e fotos que ambos espalharam entre diferentes interlocutores. Apenas o acervo documental de Loureiro Fernandes, reunido no Centro de Estudos Bandeirantes, soma mais de 4 mil arquivos. Claro que não são todos relativos aos Xetá – incluem também seus estudos em medicina, ao mesmo tempo que sobre folclore e os Kaingang, entre outros. Se estimarmos que ao menos 1/10 desses documentos sejam relativos aos Xetá, temos 400 arquivos⁵. Somados aos 487 documentos do SPI já são mais de 800. Acrescidos das mais de 60 matérias jornalísticas sobre o grupo (cf. Leite 2019), alcançamos sem sobressaltos a marca de 900 documentos. Somados tantos outros documentos de Kozák, entre os quais avolumam-se os registros fotográficos, a sugestão de 1 mil documentos que atestam a existência – seja física seja cultural – dos Xetá pode acabar sendo modesta. Trata-se de uma documentação superlativa, que exigirá ainda muitos esforços para ser devidamente explorada. Impossível não se assustar com o volume de docu-

5 Uma aluna de Iniciação Científica, Juliana Ertes, atualmente, pesquisa esse acervo.

mentos existentes, sobretudo se se considera que se trata hoje de um grupo indígena desterrado e sem-terra, o que não necessariamente é a mesma coisa, embora seja ambas as coisas. O projeto do desterro, lá na década de 1950, objetivava inequivocamente encaminhá-los à extinção. Não tendo a extinção sido efetiva, tornaram-se índios sem-terra.

Voltando à documentação, conforme recentemente escreveram os pesquisadores Lúcio Tadeu Mota e Rosângela Faustino (Mota e Faustino 2018), da Universidade Estadual de Maringá:

Esse processo governamental de esbulho dos territórios Xetá no Noroeste do Paraná gerou uma considerável massa de documentos. Tem-se a documentação gerada por órgãos governamentais de estado em nível federal, estadual e municipal: Ministérios Federais e órgãos a eles ligados como o Serviço de Proteção aos Índios - SPI; documentos gerados nas Secretarias de Estado do Paraná envolvidas no processo de colonização da região; pronunciamentos de políticos na Assembleia Estadual do Paraná; documentos gerados em prefeituras e câmaras municipais das cidades criadas na região. Existe a documentação depositada em órgãos da justiça que foram geradas a partir de disputas judiciais relacionadas à questão da terra e da colonização da Serra dos Dourados. Há a documentação produzida por fontes históricas não oficiais, como: correspondências e registros fotográficos de pessoas que estavam nas zonas fronteiriças da frente de expansão, escritos de memorialistas regionais que descreveram a ocupação da região e a criação das vilas, distritos e cidades, e os noticiários jornalísticos que registraram os diversos eventos ali ocorridos.

Identifica-se também registros gerados por pesquisadores e cientistas que participaram, em várias missões, na Serra dos Dourados a partir de 1955, sendo muitos deles amplamente publicados e outros ainda não devidamente conhecidos e que constam de arquivos dos pesquisadores e/ou das instituições que participaram dessas missões.

Os pesquisadores mencionados, como antes nós próprios, referem-se a documentos em papel, mas há vários outros. Entre tantos, têm-se a coleção de miniaturas em resina confeccionadas pelos Xetá, no acervo de V. Kozak, no Museu Paranaense, que é composta de 139 itens. No Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR (MAE/UFPR) estão depositados 210 outros objetos elaborados pelos Xetá. Segundo Pérez Gil (2012:105), trata-se “de uma das mais variadas e bem documentadas coleções existentes”.

Como se não bastassem os papéis e objetos, existem ainda horas de gravação de entrevistas realizadas com os Xetá retirados da Serra dos Dourados, bem como com os colonizadores da região, que compuseram a coleção do Projeto Memória Indígena (PMI), hoje depositada no Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR (Lima e Zilli 2020), realizado por Maria Lígia de Moura Pires, na década de 1980. De uma década depois, existem as gravações e imagens de entrevistas realizadas por Carmen Lúcia da Silva, durante o encaminhamento de seus estudos de mestrado e doutorado, formando um acervo audiovisual que está também depositado no Instituto Socioambiental (ISA), organização não-governamental que recentemente colaborou com a digitalização do material. Recuando no tempo, existem os filmes realizados por Vladimir Kozák, que se encontram sob a guarda, como herança jacente, do Museu Paranaense. Finalmente, cabe mencionar os registros audiovisuais realizados pela equipe liderada por Lúcio Tadeu Mota, da Universidade Estadual de Maringá. Sem sermos exaustivos, mencionamos esses registros audiovisuais, mas é seguro que existem outros não devidamente divulgados, catalogados ou publicizados.

Dado o volume de documentos em papel, de objetos e gravações audiovisuais que compõem os acervos de museus, torna-se inevitável escrever que se tais objetos seguem preservados em nossos “sótãos, porões, baús, álbuns e museus” (Wagner 2014:87) não se deve esquecer que nessa história “nunca houve um monumento da cultura que não fosse também um monumento da barbárie” (Benjamin 1996: 225), donde se vê, sem que se possa “refletir sem horror” (*idem*: 225), que documentos não faltam para comprovar a retirada violenta dos Xetá da terra reivindicada.

Não faz muito tempo, a Justiça brasileira privilegiava os documentos escritos aos orais para comprovar a existência de um dado grupo indígena em alguma terra reivindicada (Paraíso 1994). O Marco Temporal, especialmente no caso Xetá, põe por terra qualquer comprovação documental tal como vigia outrora – a compreensão dos documentos escritos como provas jurídicas –, ao ponto de parecer nutrir um certo desprezo pelos eventos documentados. É incompreensível, se não mesmo inconcebível, que vivemos em um lugar em que se exalta os documentos, em que se os coleciona, ao mesmo tempo em que se despreza os fatos que revelam, como é o caso do reconhecimento da violência, do genocídio vivido pelos Xetá, e a reivindicação por terra que ocupa hoje sua *luta*⁶.

De uma perspectiva xetá, não cabe mudar a regra do jogo com a luta em curso. Pode-se, de modo excessivamente trivial, simplesmente pensar que a abundância de arquivos documenta um destino trágico. Mais assertivamente, pode-se pensar que a documentação atesta, inequivocamente, a violência que alcançou o grupo como um todo e o esbulho de suas terras. As visitas contemporâneas das lideranças aos arquivos imagéticos e de cultura material disponíveis no Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR e no Museu Paranaense documentam não apenas seu desejo de pesquisar o que se passou, mas seu interesse em reescreverem sua história. No que diz respeito ao acervo de cultura material, cabe notar como Dival, liderança moradora atualmente na Terra Indígena São Jerônimo, filho de Tikuen, está copiando o modelo dos colares existentes outrora em um trabalho que ele mesmo em algumas ocasiões denominou “pesquisa”. Quanto ao material linguístico, Suzamara, sobrinha de Dival, recentemente contatou a nós, pesquisadores da UFPR, no intuito de obter registros de áudio para que um parente, estudante indígena em uma universidade estadual, possa “se especializar na língua”.

Tal interesse da parte dos Xetá, diferentemente de como se deu entre a comunidade científica em meados do século passado, não é motivado por um “pessimismo sentimental” (Sahlins 1997) cuja preocupação fundamental seria a de salvaguardar os aspectos culturais de um povo que, conforme nos dizia uma reportagem antiga da revista *Panorama*, chegaria ao fim na medida em que perdesse “inexoravelmente sua língua e sua cultura” (Costa 1961). Ao contrário, a relevância destes materiais legados no passado diz respeito aos seus projetos de futuro, eles têm sido apropriados como “um meio de estabelecer um lugar para os vivos” (Certeau 2002: 103) ou, se preferir, como um meio de “retomar controle do próprio destino” (Sahlins 1997:46). Conforme Benedita, filha de Tikuen, anunciou diante das câmeras, no último encontro Xetá realizado em outubro de 2019⁷: “hoje, por foto, filmagem, nós estamos cada vez mais conquistando nosso espaço”.

6 O uso dos itálicos aqui quer destacar o uso nativo do termo.

7 Encontros anteriores entre os Xetá descendentes daqueles “tirados do mato” ocorreram em duas ocasiões anteriores: em 1994, na mesma Terra Indígena São Jerônimo, com apoio de antropólogas Kimiye Tommasino e Marcolina Carvalho, da Universidade Estadual de Londrina, e servidoras da FUNAI; e, pela segunda vez, em Curitiba, em 1996, a partir dos esforços da antropóloga Carmen Lúcia da Silva, então servidora da UFPR e mestranda na UFSC.

O lugar que se apresenta como destino, neste caso, é a terra de onde foram retirados, no noroeste paranaense, sendo pela evocação de um retorno ao local que os Xetá articulam suas falas públicas. Chama a atenção que, neste mesmo evento que possibilitou o reencontro dos Xetá, os filhos e filhas de líderes antepassados produzam narrativas cujo desejo de justiça por tudo que foi a violência histórica por eles sofrida, toque recorrentemente em dois aspectos: a (re)união de parentes que foram forçosamente separados, e a volta à terra de onde foram compulsoriamente deslocados. Foi sobre isto que falou Indioara, filha de Tuca (*tirado do mato*), quando, com o rosto pintado com as marcas de seu povo, o “símbolo dos Xetá”, como eles dizem, lembrou que se deve lutar para que possam viver todos “juntos de novo”. Na sequência da fala, Albert, filho de Indioara e hoje vice-cacique de Kakané Porã, aldeia localizada em Curitiba (cf. Batista 2012), situou a “terra” como prioridade da *luta*.

Ambas as falas aconteceram neste Encontro Xetá, realizado em 7 de setembro de 2019, dia em que na cidade de São Jerônimo da Serra, parte da sua população não-indígena desfilava em celebração à Independência do Estado Brasileiro. No dia anterior, no entanto, foram os indígenas que desfilaram na cidade, de modo que na ocasião, os Xetá não hesitaram em corrigir uma autoridade local que, em posse da palavra, exaltou no microfone a “descoberta do Brasil por Pedro Álvares Cabral”, quando, conforme me contava Suzamara, antes dos *brancos* “os índios já estavam aqui”. Ao seu modo, ela, e também seu filho, Renato, relatavam que a sua história não começa com o evento de aparecimento dos *brancos*, isto numa perspectiva temporal que seu avô, Tikuein, já compartilhava em suas narrativas: “Por isso que eu te digo que nossa história não começou depois dos brancos, tudo nosso começou antes deles” (Tikuein, *apud* Silva 2003:76). Assim, a correção que fazem opera por inversão, em que ao enunciado da inexistência de indígenas antes do Brasil, o que nos contam é que o Brasil é que não existia antes dos indígenas. Isto feito num dos maiores rituais de celebração do Estado nacional e ostentando nos rostos e nas roupas o símbolo Xetá cujo significado Dival, certa vez ensinou para as crianças na escola como sendo “Guerra”.

São potentes as palavras dos Xetá contemporâneos – adultos, jovens e crianças, como Benedita, Albert e Renato, respectivamente – para falar do passado da primeira geração ascendente, de seus avós, pais, mães, tios e tias, *tirados do mato*. O “renitente esbulho” que a Justiça agora lhes exige se faz em narrativas sobre a violência sofrida nos corpos de seus parentes, e que se faz contínua em seus próprios corpos ainda desterrados.

É como se fosse possível dizer que voltar às antigas terras seria como reconectá-los a esse passado que ninguém viveu, ao mesmo tempo que os investir de um futuro que nunca tiveram. Nesse sentido, as lideranças são enfáticas em se indisporerem com aqueles que os rotulam como um “grupo extinto ou em vias de extinção”⁸. Estão vivos, afinal! Nas palavras de Claudemir, filho de Tikuen apresentado quando criança em uma das fotos, “estamos vivos, não somos apenas uma história”⁹.

8 Há um volumoso número de trabalhos que registram os Xetá como um “povo em extinção”, apesar dos autores, contraditoriamente, escreverem isso justamente em contato com membros do grupo, conforme apontaram Lima e Pacheco (2018). Entre tais autores constam os mencionados José Loureiro Fernandes e Vladimir Kozák, mas também Carlos Araújo Moreira Neto e o etnomusicólogo Desidério Aytai, entre outros.

9 Informação disponível em <https://colecoesetnograficaxeta.com/>, consultado em 22 de abril de 2019.

De sua perspectiva, fazer Justiça de Transição seria garantir-lhes terras, uma providência que permitiria tirá-los desse limbo. Entre o passado e o futuro, o presente resta sempre como um tempo em suspensão. No passado e no futuro, naquela que é agora tida inequivocamente como sua terra originária, é que se põem a pensar como Xetás. A demarcação de suas terras – propriamente a devolução de suas terras –, sustentada a partir da farta documentação escrita, objectual e de potentes narrativas (Silva 1998, Pacheco 2018, Lima e Zilli 2020), se apresenta como a única alternativa para reparar ao menos parte dos males que lhes foram causados pelo Estado. De forma alguma isso seria a defesa de um anacronismo.

Edilene Coffaci de Lima é doutora em Antropologia pelo PPGAS/USP e professora do Departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e Arqueologia da UFPR.

Gian Carlo Teixeira Leite é graduado em Ciências Sociais pela UFPR e mestrando em Antropologia na mesma instituição.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAPTISTA, Patrick. 2012. *Índios, índios e índios: a aldeia Kakané Porã*. Monografia. Graduação. Curitiba, PR: Universidade Federal do Paraná
- BENJAMIN, Walter. 1996. “Sobre o conceito da História”. In: *Obras Escolhidas*. 1ª ed. São Paulo: Brasiliense, pp. 222-232.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela & BARBOSA, Samuel (orgs.). 2018. *Direitos Indígenas em Disputa*. São Paulo: Editora Unesp.
- CERTEAU, Michel de. 2002. “O lugar do morto e o lugar do leitor”. In: *A Escrita da História*. Rio de Janeiro: Forense Universitária. pp. 106-119.
- CLASTRES, Pierre. 2014. “Do etnocídio”. In. *Arqueologia da Violência*. São Paulo: Cosac Naify. pp. 75-87.
- CNV. 2014. Violação dos direitos humanos dos povos indígenas. In: *Relatório da Comissão Nacional da Verdade*. Brasília, v. 2, p. 197-256.
- FERNANDES, José Loureiro. 1958. “Os índios da Serra dos Dourados (Os Xetá)”. *Anais da III Reunião Brasileira de Antropologia*. Recife, 10 a 13 de fevereiro. pp. 27-46.
- GONÇALVES, José H. Rollo. 1997. “A ‘mística do pioneirismo’, antídoto contra o socialismo: Bento Munhoz da Rocha Neto, a reforma agrária e o norte do Paraná nos anos 50 e 60”, *Revista de História Regional* 2(1):145-171.
- LEITE, Gian Carlo T. 2019. “Do contato aos dias atuais: sete décadas de notícias sobre os Xetá da Serra dos Dourados”, *Rev. Sociologias Plurais*, 5(1): 343-367.

- LIMA, Edilene Coffaci & PACHECO, Rafael. 2018. *Os Xetá e seus acervos: memória histórica, política e afetiva (Paraná, Brasil)*. Comunicação apresentada no 56º Congresso Internacional dos Americanistas, Salamanca (Espanha).
- LIMA, Edilene & ZILLI, Ana Clara F. 2020. “Fragmentos da história: os Xetá no Projeto Memória Indígena”. *Sociologias Plurais*, 6(1): 135-158.
- MOTA, Lúcio Tadeu. 2013. *Os Xetá do vale do rio Ivaí – 1840-1920*. Maringá: EDUEM.
- MOTA, Lúcio Tadeu & FAUSTINO, Rosângela. 2018. *O SPI e os Xetá na Serra dos Dourados – PR. Acervo documental 1948 a 1967*. Maringá: EDUEM.
- PACHECO, Rafael. 2018. *Os Xetá e suas histórias: memória, estética e luta desde o exílio*. Dissertação. Mestrado. Curitiba, PR: PPGA/UFPR.
- PARAÍSO, Maria Hilda B. 1994. “Reflexões sobre fontes orais e escritas na elaboração de laudos periciais”. In: SILVA, Orlando Sampaio et al. (orgs.). *Perícias antropológicas em processos judiciais*. Florianópolis: Editora da UFSC, p. 41-52.
- PÉREZ GIL, Laura. (2012). “O acervo etnográfico do MAE-UFPR”. In: M. Xavier Cury, C. Mello Vasconcellos & J. Montero Ortiz (orgs.). *Questões indígenas e museus: debates e possibilidades*. São Paulo: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo. p. 103-112.
- SAHLINS, Marshall. 1997. “O pessimismo sentimental e a experiência etnográfica: porque a cultura não é um objeto em via de extinção”. *Mana - Estudos de Antropologia Social do Museu Nacional*. 3(1).
- SILVA, Carmen Lúcia. 2003. *Em busca da sociedade perdida: o trabalho da memória Xetá*. Doutorado. Tese. Brasília, DF: PPGAS/Universidade de Brasília.
- SILVA, Carmen Lúcia. 1998. *Os Xetá: sobreviventes do extermínio*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis, SC: PPGAS/ Universidade Federal de Santa Catarina.
- SOUZA, Jurema Machado. 2017. “Remoções, dispersões e reconfigurações étnico-territoriais entre os Pataxó Hãhãhã”, *Mediações* 22(2): 99-124.
- WAGNER, Roy. 2014. “A cultura como criatividade”. In: *A invenção da cultura*. São Paulo: Cosac Naify, pp. 69-107.
- ZILLI, Ana Clara. 2018. *Os Xetá no acervo do Projeto Memória Indígena (1985-1989) do Museu de Arqueologia e Etnologia da UFPR*. Monografia de Conclusão do curso de Ciências Sociais. Universidade Federal do Paraná.

Documentação Jornalística

- CATALDI, Luis. 1951. “O General Café assume o comando econômico do Paraná”. *Revista da Guaira* – Curitiba.
- COSTA, Samuel Guimarães. 1961. “Os sobreviventes da Idade da Pedra”. *Revista Panorama*, Curitiba - PR, ano VII, n.11, pp. 20-26.
- Nova ação de despejo no oeste do PR: desta vez, Itaipu tenta desalojar os Avá-Guarani da aldeia Yva Renda. Conselho Indigenista Missionário – CIMI, 4 abr. 2019. Disponível em: <https://bit.ly/35ukabq> Acesso em: 24/11/2019.
- UBIRATAN, Paulo. 1994. “Revolta marcada com uma cruz”. *Folha de Londrina*, 06 de maio.

JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO E OS XETÁ: SEM ANACRONISMOS

Resumo: Em meados do século XX, o povo indígena Xetá, falantes de língua tupi, quase sucumbiram à violência contra eles perpetrada no contexto de avanço da colonização cafeeira rumo ao noroeste do Paraná, onde foram oficialmente contatados. O confisco de terras, deslocamento territorial forçado e a drástica redução populacional a qual foram submetidos, tal como relatado na Comissão Nacional da Verdade, situa o caso como sendo de genocídio realizado pelo próprio Estado. Atualmente, vivendo em territórios alheios, os Xetá almejam o retorno às suas antigas terras. No entanto, tal território resta apenas identificado e contestado, de modo que sua efetiva demarcação não parece prevista para o futuro próximo. A tese do Marco Temporal, ao não reconhecer a existência do grupo, tem sido o maior obstáculo político para realização deste retorno. Tese arbitrária quando se observa que uma imensa quantidade de documentos atestam o seu oposto, a saber, existência dos Xetá.

Palavras-chave: Xetá; Genocídio; Marco Temporal; Justiça de Transição.

TRANSITIONAL JUSTICE AND THE XETÁ: NO ANACRONISMS

Abstract: In the mid-twentieth century, the indigenous Xetá people, speakers of the Tupi language, almost succumbed to the violence against them perpetrated in the context of advancing coffee colonization towards northwestern Paraná, where they were officially contacted. The confiscation of land, forced territorial displacement and the drastic population reduction to which they were subjected, as reported by the National Truth Commission, situates the case as a genocide carried out by the State itself. Currently, living in foreign territories, the Xetá aim to return to their former lands. However, such territory remains only identified and contested, so that its effective demarcation does not seem to be foreseen for the near future. The Marco Temporal thesis, by not recognizing the existence of the group, has been the biggest political obstacle to achieving this return. Arbitrary thesis when it is observed that an immense amount of documents attest to its opposite, namely, the existence of the Xetá.

Keywords: Xetá; Genocide; Temporal Framework; Transitional Justice.

RECEBIDO: 01/12/2019

APROVADO: 01/02/2020

DOSSIÊ

Caso Avá-Guarani e a UHE Itaipu Binacional sob os olhares da Justiça de Transição

JÚLIA C. CARVALHO NAVARRA



Imagem 1: Liderança Avá-Guarani da Tekoha Tatury, Guaíra (PR). Foto: Júlia Carvalho Navarra, Centro de Trabalho Indigenista, 2016.

Advinda do período de 1980 a 1990, a Justiça de Transição, de forma introdutória, pode caracterizar-se por um conjunto de medidas políticas, sociais e judiciais utilizadas como forma reparatória de violações de Direitos Humanos. Tal mecanismo veio como resposta às mudanças políticas vividas pós governos autoritários na América Latina e na Europa Oriental.

Nesse sentido, é importante ter em mente que a própria construção da Justiça Transicional é um modo de colocar em xeque o conceito em disputa de “Justiça”, desapegando-se de uma mera leitura punitivista do termo. Entenda-se que a responsabilização dos agressores (responsabilização e punição) faz parte do escopo de medidas a garantir justiça às vítimas, mas o foco centra-se em trabalhar o direito à reparação – algo bem mais abrangente e complexo. A reconstrução de certas narrativas históricas, a garantia à verdade e a memória, o fortalecimento das instituições democráticas. Tudo isso, por exemplo, enquadra-se no entendimento de reparação. A pessoa/grupo que sofre ou sofreu as violações apuradas passa a ter papel fundamental na decisão das medidas a serem demandadas do agressor.

Assim, entendendo a reparação como um processo político junto a comunidades e indivíduos afetados, pode-se dizer que ela extrapola o universo administrativo e jurisdicional, desenhado-se em função das violações sofridas e, portanto, apresenta aspectos de natureza subjetiva – ainda mais em se tratando de violações de povos indígenas, que envolvem aspectos materiais a cosmológicos muito específicos. Compreender o sentido, a natureza e a extensão das violações sofridas sob a perspectiva da própria vítima faz do trabalho da/o antropóloga/o ainda mais importante, na qualificação etnográfica a tentar entender todas as nuances acerca das violações cometidas nestes casos.

Exemplos de medidas reparatórias a povos indígenas podem ser extraídas das próprias recomendações da Comissão Nacional da Verdade, em seu capítulo indígena. Dentre os apontamentos encontramos diversas ações como a conclusão de processos de identificação, demarcação, delimitação e homologação; a elaboração de políticas públicas de fortalecimento cultural; o reconhecimento público de responsabilização pelo Estado ou mesmo a divulgação ampla dos materiais produzidos no período ditatorial.

Dentro do escopo de tais atividades, cabe ao Ministério Público encampar os procedimentos de reparação a partir de análises mais aprofundadas, envolvendo um estudo multidisciplinar a embasar estes processos. É em meio a esta competência que se criou, em 2013, o Grupo de Trabalho específico de Justiça de Transição – sobre violações dos direitos dos povos indígenas e o Regime Militar.

Muitos foram os casos levantados pelo GT, abarcando uma diversidade de povos indígenas atingidos, dentre eles: dos Tenharim (AM) frente à Transamazônica, dos Waimiri-Atroari (AM) com a Rodovia BR-174, do Reformatório Krenak (MG) ou do povo Xavante (MG) por conta dos deslocamentos forçados.

No entanto, cabe aqui destacar o caso que nos interessa na presente análise: as violações cometidas em face do povo Avá-Guarani (PR) por conta da construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu Binacional.

Sobre o Oeste do Paraná e o povo Avá-Guarani ou Nhandeva

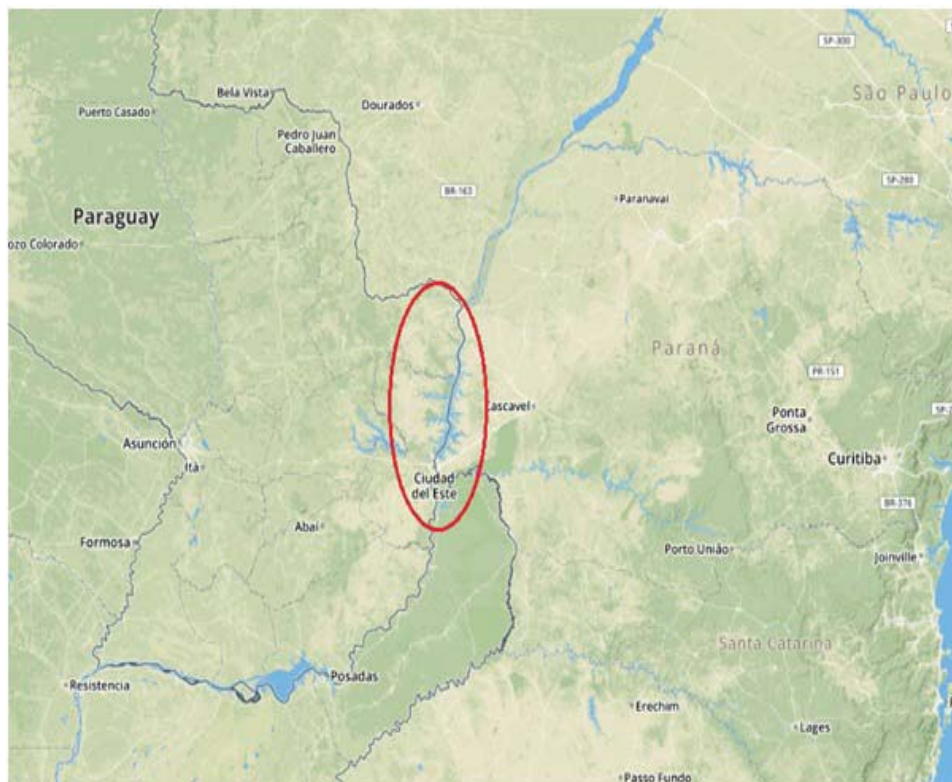


Imagem 2: “Mapa com recorte na região da Bacia Platina, região que abarca as 25 ocupações Avá-Guarani elencadas anteriormente, a segunda maior bacia hidrográfica do país, com cerca de 60% do aproveitamento hidrelétrico advindo da região.” - print de região selecionada no Google Maps.

Mesmo sendo a maior população indígena da América Latina, os Guarani seguem tendo um número ínfimo de terras homologadas, o menor, proporcionalmente, em detrimento dos demais povos. O Oeste do Paraná é apenas um reflexo deste quadro em escala nacional.

Contendo uma população que soma aproximadamente mais de 2 mil indígenas, os Avá-Guarani da região abrangida se distribuem, em cerca de 25 Tekohas (aldeias) ao todo - quatorze localizadas em Guaíra e Terra Roxa; cinco em Santa Helena; duas em Itaipulândia, uma em São Miguel do Iguaçu e duas em Diamante D'Oeste.¹

1 <https://guarani.map.as/#!/> - Mapa Guarani Digital.

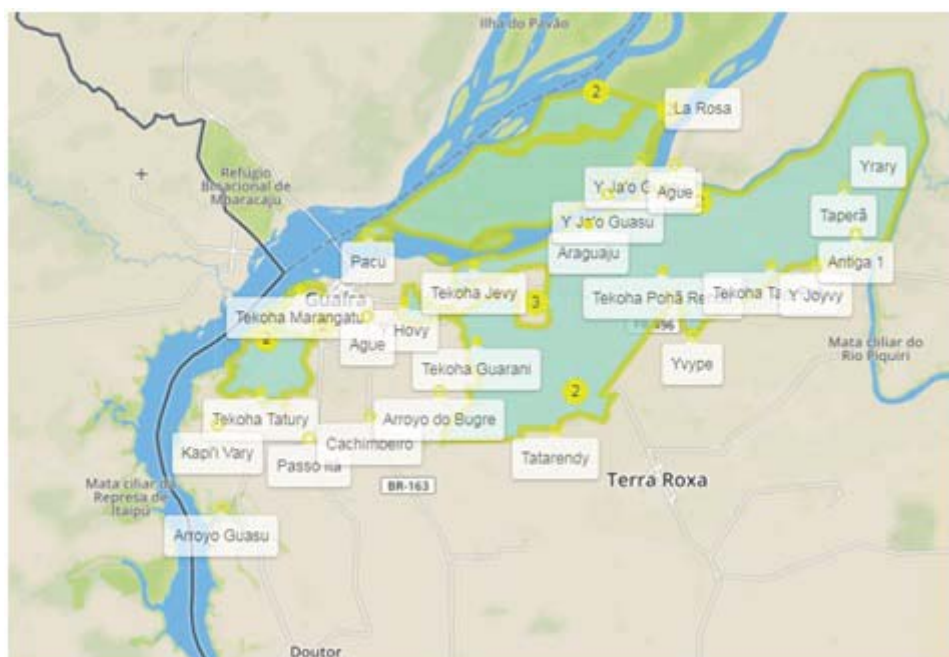


Imagem 3: Guaíra e Terra Roxa (PR)

Informações extraídas do site: <https://guarani.map.as/>, plataforma colaborativa que reúne a localização georreferenciadas de todas as ocupações Guarani no país, atuais e antigas, ademais dos sítios arqueológicos.

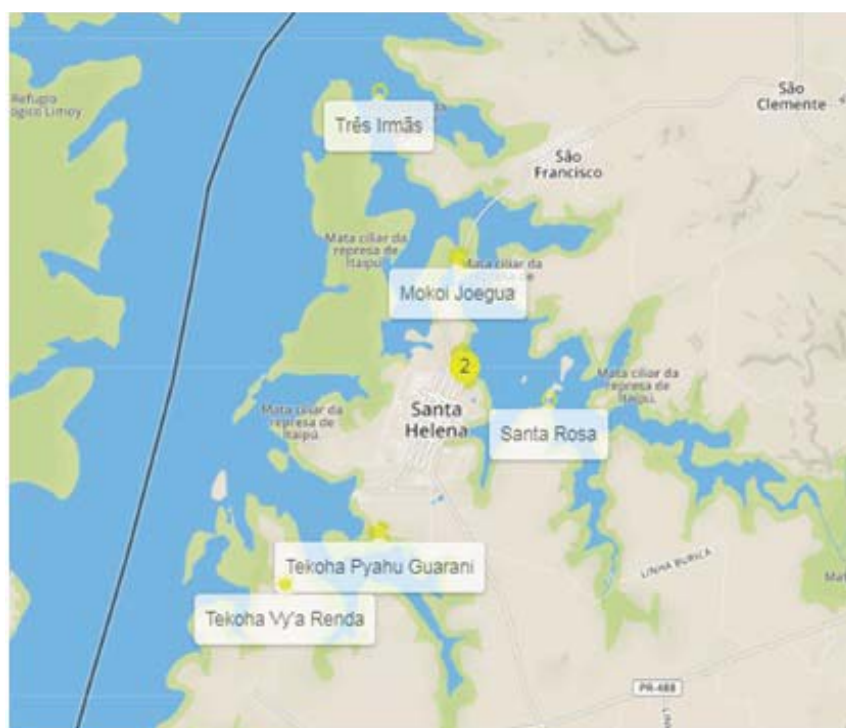


Imagem 4. Santa Helena (PR)



Imagem 5: Itaipulândia e Santa Rosa do Ocoi (PR)

A Colonização no Oeste paranaense e o esbulho dos Avá-Guarani

Historicamente, a região da Bacia Platina, que compreende a Tríplice Fronteira entre Brasil, Paraguai e Argentina, foi sempre ocupada pelo povo Avá-Guarani. Com uma apropriação fluida e dinâmica do espaço, os guarani tradicionalmente estiveram presentes na região fronteira, dada a intensa mobilidade social em função das redes de parentesco. Mesmo levando-se em consideração os fluxos migratórios transfronteiriços, o Oeste paranaense apresentava, desde os primórdios da invasão portuguesa, uma numerosa concentração de aldeamentos.

De acordo com os dados sistematizados pela Comissão Estadual da Verdade do Paraná², os primeiros relatos de violências contra os guaranis na área (dos quais se tem registro) remontam quase 500 anos – entre 1540 a 1545. O militar espanhol Alvar Núñez Cabeza de Vaca visitou a América Latina nesse período e retratou a presença da etnia no local.

“A bandeira de 1628 iniciou suas atividades com certa cautela, com Raposo Tavares estabelecendo um arraial às margens do Tibagi, na entrada do território do Guairá. A partir desta base, os paulistas começaram, com o fim de fazer cativos, a assaltar aldeias guarani, logo apelando para as reduções. Tal objetivo foi atingido através da violência nua e crua. Segundo o relato de um jesuíta, o método usual dos paulistas consistia em cercar a aldeia e persuadir seus habitantes, usando de força ou de ameaças, a acompanhar os colonos de volta para São Paulo. Um destino terrível reservava-se às aldeias que ousassem resistir. (...) Até 1632, as sucessivas invasões haviam destruído boa parte das aldeias guarani e virtualmente todas as reduções do Guairá. Desta forma, milhares de cativos guarani foram introduzidos em São Paulo” (Monteiro 1994).

2 Lei 17362 - 27 de Novembro de 2012 - Comissão Estadual da Verdade do Estado do Paraná.

Em meio a colonização, dado o acesso relativamente fácil e estratégico militarmente, a região fronteira foi tornando-se um ponto de encontro das expedições coloniais portuguesas e espanholas (Monteiro 1994). Nesse contexto, de acordo com o antropólogo e etnólogo espanhol, Bartomeu Melià, o território ocupado pelos Avá-Guarani vem a fortalecer-se como pólo de interesse dos colonizadores também por conta do trabalho da erva-mate, ganhando um considerável valor na economia colonial paraguaia: “A partir daí, os Avá foram atraídos e aliciados para um trabalho quase escravo num sistema de exploração grande, de cruel discriminação e muito sofrimento” (Melià 2016).

Já nos anos de 1940, a campanha getulista da “Marcha para o Oeste” despendeu esforços em uma grande missão colonizadora a “ocupar” um suposto vazio demográfico. A mesma narrativa que seria utilizada na região Amazônica no período da Ditadura Militar. De acordo com o Relatório Figueiredo³ – documento essencial a servir de base ao capítulo indígena da Comissão Nacional da Verdade – o governo atuou em várias frentes de modo a promover a incorporação das terras fronteiriças ao território nacional. Sob a égide da política federal, contatava-se as populações indígenas isoladas, favorecendo a invasão e titulação dos territórios a terceiros.

Entre os anos 1930 e 1960, especificamente no estado do Paraná, muitas ocupações indígenas foram tituladas para empresas de colonização e particulares. Vale ressaltar que em meio a este processo notabiliza-se a atuação do governo de Moysés Lupion (CNV 20:: 206), que, de 1947 a 1951, não poupou esforços no sentido de apropriar-se dos territórios indígenas, considerando-os como “terras devolutas” por meio de uma aparelhada articulação dos órgãos públicos competentes na época. Foi nesse processo de aceleração de concessões de terra por parte do Estado, no fim da década de 1940, para fins de colonização que a Serra dos Dourados ocupada até então pelos Xetá foi devastada por agrimensores e topógrafos do DGTC – Departamento de Geográfica, Terras e Colonização (Mota 2017).

Em meio a clara diretriz colonizadora a orientar a atuação pública não apenas no âmbito estadual como federal, a Superintendência Regional do Instituto Nacional de Colonização de Reforma Agrária no Paraná atua fortemente na implementação dos chamados Projetos Integrados de Colonização (PIC). Com um enorme esforço em acelerar o desenvolvimento econômico brasileiro, os PICs seguiam a mesma orientação colonizadora que entendia que as regiões ocupadas por populações tradicionais eram, em realidade, um grande vazio demográfico.

Assim, durante a década de 1970, em meio ao PIC do Paraná em Ocoí, a inauguração do Parque Nacional do Iguaçu (Lei nº 1035/39) consolida a expulsão de diversas aldeias e de pequenos proprietários rurais da região. Por conta dele, 12 mil hectare de terras consideradas devolutas foram tomadas e usadas para reassentamento de colonos desapropriados do Parque Nacional do Iguaçu. Nesse meandro, o instituto, a fim de evitar a necessidade de ressarcimento pela desapropriação, considerava os guaranis como “mestiços” ou paraguaios, atuando notoriamente em desfavor dessas comunidades.

Anos depois, menos de uma dezena de famílias indígenas conseguiu receber títulos de terra. Em 2005, parte da comunidade esbulhada tenta o reingresso na área e, posteriormente, em 2013, sendo

3 Relatório Figueiredo. 30 Volumes. Disponível em Acervo online do Museu do Índio: <http://museudoindio.gov.br/divulgacao/noticias/225-museu-do-indio-organiza-e-disponibiliza-relatorio-figueiredo>.

removidos em 2014 do parque por meio de mais de uma reintegração de posse peticionadas pelo Instituto Chico Mendes de Biodiversidade (ICMBio) e o próprio Ministério Público⁴.

Sobre a UHE Itaipu Binacional – um capítulo à parte

O último grande movimento de um processo que, ao longo de séculos, pressionou os indígenas para fora do Estado e do país, a construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu Binacional remonta um processo violento de drástica interferência na paisagem, nos espaços e nos recursos da região a dar suporte para a sobrevivência física e cultural do povo Avá-Guarani.

Nos anos 1970, a UHE, projetada em 1971 e colocada em funcionamento em 1983, alagou um território de cerca de 135 mil ha, abrangendo outros 15 municípios além de Foz do Iguaçu. O maior projeto hidrelétrico do mundo até então, não contou, no entanto, com a consulta, informação ou sequer um plano mínimo de realocação das comunidades afetadas. A Comissão Nacional e Estadual da Verdade registra que ao menos 32 aldeamentos que ficaram completamente submersos⁵, alguns deles nos quais as pessoas só descobriram que teriam que sair quando viram a água subindo repentinamente.

De acordo com a coordenadora do capítulo indígena da CNV, Maria Rita Kehl, o componente indígena que trataria da mitigação dos impactos da obra aparecia inicialmente como “uma coisa pequena, uma nota de rodapé”. Embora já existisse legalmente a necessidade de realização prévia de estudos de impactos ambientais para grandes empreendimentos desde 1965, Itaipu se viu livre de todas as condições impostas por um licenciamento. A sua relevância estratégica para o regime militar isentou a obra das responsabilidades civis, ambientais e penais. Segundo relatos dos próprios Avá-Guarani, muitos foram expulsos sem qualquer tipo de consulta ou reparação, mediante ameaças, violências físicas e psicológicas, incêndios das suas casas, inundando a maior cachoeira do mundo em volume de água, as Sete Quedas, cujo valor cosmológico e espiritual para os indígenas da região fez com que muitos preferissem morrer ao viver sem o legado de Nhanderu (deus)⁶.

“O que nós vamos fazer? Itaipu disse ‘pode sair tudo’. Eu fui, tenho quatro filhos... Choramos tudo, vai pra Paraguai, vai pra não sei onde [...] Nós morávamos na terra [...] Mas fazer o quê? Naquele tempo manda o Exército, né? Naquele tempo não existia lei, nada” Lourenço Figueiredo, cacique da aldeia Dois Irmãos, para a Comissão Nacional da Verdade

“Itaipu está devendo para os índios milhares de terras. Ele destruiu a nossa vivência. Não adianta a prefeitura e nem Itaipu dizer para nós ‘vamos tirar esse índio daqui e levar para longe’. Não. Não vai de jeito nenhum. Isso não vai acontecer. Para acabar essa briga tem que juntar todos os índios e metralhar, matar todos os índios para acabar com a dor de cabeça para o branco, para o fazendeiro e para Itaipu também. Enquanto vivermos sempre vamos seguir a luta. Se eu morrer, tem o meu filho que vai continuar.” [Ismael Martins, Avá-Guarani da Tekoha Karumbe’y, Guaíra-PR]

4 ACP nº 500587009.2012.4.04.7.004/ 2º Vara Umuarama juiz Sandro Nunes Vieira e Reintegração de Posse nº 5011701-10.2013.404.7002/1º Vara Foz do Iguaçu juiz Sergio Luis Ruivo Marques.

5 Dados in Maria Lucia Brant de Carvalho, Laudo pericial para a Comissão Estadual da Verdade do Paraná - “Das terras dos índios a índios sem terras. O Estado e os Guarani do Oco’y: violência, silêncio e luta”.

6 Entrevista com o historiador Clóvis Brighenti da UNILA, Matéria “Ecos de Itaipu” da jornalista Isabel Harari. In: revista Apública. Acesso 26/04/2019 < <https://apublica.org/2015/03/os-ecos-de-itaipu/> >.

Em 1975, um vereador de Foz do Iguaçu, Antônio Vanderli Moreira, enviou carta a Armando Falcão, então ministro da Justiça, denunciando as arbitrariedades cometidas pelo Incra. Ele citava casos de índios que foram “presos e espancados” e relatava que “alguns fugiram para o Paraguai”.

Abaixo, seguem as fotos datadas de julho de 1981, concedidas à Comissão da Verdade do Paraná por um ex-funcionário da empresa, mas que não foram incluídas no relatório final⁷. Nelas, os servidores do chamado “setor de desapropriações” posam para a câmera enquanto ateiam fogo em casas Guaraní para expulsá-los do local. O relatório traz depoimentos de ex-funcionários da Itaipu, indígenas que moravam no local na época, documentos levantados, informações públicas e estudos de pesquisadores.



Imagem 6: Imagens foram entregues à Comissão da Verdade por um ex-funcionário de Itaipu, mas não foram incluídas no relatório final. Fotos: Acervo Comissão da Verdade do Paraná

⁷ AUDI, Amanda. “Fotos Inéditas: Funcionários de Itaipu Comemoram Incêndio em Casas Indígenas”. 12 de junho de 2018, 2h00. Ver em The Intercept Brasil <https://theintercept.com/2018/06/12/fotos-funcionarios-itaipu-incendio-indigenas/>.

Em relatos da comissão, fica claro que mesmo a Itaipu tinha consciência dos impactos e violências gerados aos povos indígenas. Um exemplo contundente é o memorando confidencial, de abril de 1987, assinado pelo diretor jurídico da empresa, Clóvis Ferro Costa:

“A minha convicção pessoal, hoje, é de que o pleito dos índios não é desarrazoado, de um lado; de outro, é evidente que o relatório sobre o qual se baseou Itaipu não é veraz. Digo isso em caráter confidencial, para evitar explorações judiciais e políticas [...] Dessa maneira, ao invés de Itaipu ter sido generosa, provavelmente terá subtraído muita área aos indígenas”.⁸



Imagens 9 e 10: Nas imagens disponibilizadas pelo ex-funcionário não identificado, dois membros da Itaipu Binacional posam após atear fogo nas casas de madeira atrás deles. É visível o logo da marca no carro da empresa.

8 ITAIPU BINACIONAL, Memorando interno I/JD.RJ/0052/87. Rio de Janeiro, abril de 1987. A Comissão Nacional da Verdade encaminhou ofício à UHE Itaipu no dia 2 de outubro de 2013 solicitando documentação referente à relação travada pela instituição com os Guarani do Paraná desde os anos 1970. A Comissão da Verdade nunca recebeu resposta e permanece sem acesso a essa documentação.



Imagem 11: Memorando interno de Itaipu Binacional, Rio de Janeiro, abril de 1987.

O ex-diretor-geral da UHE, Jorge Miguel Samek, que saiu o cargo em 2017⁹, já se posicionou de forma a considerar o Estado brasileiro responsável pela expulsão dos indígenas: “os índios já tinham sido expulsos antes [do levantamento de terras que seriam alagadas pela hidrelétrica]. A injustiça já tinha sido praticada em toda a região que compõe o território Guarani [...] Eu não sou hipócrita de achar que o que fizemos pagou a conta [pela expulsão dos Guarani]. A sociedade brasileira tem uma dívida impagável aí. Cada um tem que se esforçar para fazer a sua parte e eu me esforço muito para que Itaipu faça a sua parte”.

O caso é amplamente conhecido e fartamente documentado, tendo sido descrito mais detalhadamente por Relatório entregue à Comissão Nacional da Verdade:

O aproveitamento do potencial energético do rio Paraná e a possibilidade de se construir a hidrelétrica de Sete Quedas estava na agenda do Estado brasileiro desde os anos 1950, quando também se cogitou criar ali o Parque Nacional das Sete Quedas para abrigar o grupo indígena Xetá (cf. seção sobre desagregação social e extermínio). O empreendimento logo se tornou um assunto de grande interesse geopolítico e de segurança nacional quando o Paraguai, na época sob a ditadura de Alfredo Stroessner, também passou a fazer estudos na região. O acordo de parceria entre os dois países foi construído na Ata das Cataratas (1967) e no Tratado de Itaipu (1973). O projeto da usina previu a inundação de uma área de 1.350 km² (cerca de 135 mil hectares), sendo 770 km² do lado brasileiro, incidindo sobre os municípios de Foz do Iguaçu, Santa Helena, Marechal Cândido Rondon e Guaíra. As sucessivas fraudes cometidas pelos órgãos responsáveis pela situação dos índios e pela questão fundiária estão bem registradas para os territórios guarani de Foz do Iguaçu conhecidos como Ocoí-Jakutinga e Colônia Guarani, conforme documentação reunida no Setor de Documentação da Funai (processo 1.053/76). Esses territórios eram os últimos que haviam restado aos Guarani do oeste do Paraná como consequência do violento processo de esbulho sofrido nas décadas anteriores.

9 DOU n° 50, terça-feira, 14 de março de 2017 - Exoneração.

Ao longo de todo o processo, a Funai subordinou-se aos interesses do Incra e do IBDF sobre as terras ocupadas pelos índios, não aplicando a legislação indigenista em vigor num claro alinhamento à orientação do regime militar, aludida na introdução desse relatório, de não demarcar terras indígenas dentro da Faixa de Fronteira. A Funai permitiu assim que o Incra desenvolvesse dois projetos de colonização (PIC-Ocoí I e II) dentro do território guarani visando (i) assentar colonos que a partir de 1967 passaram a ser removidos do interior do Parque Nacional do Iguaçu (PNI) e (ii) definir a área que seria inundada pelo reservatório de Itaipu.

Em 1976, foi formado um primeiro GT entre Incra e Funai, em cujo relatório afirmava-se que na área do PIC-OCO I, já totalmente invadida pelos colonos, não havia “qualquer resquício de elementos indígenas”, e na área do PIC-OCO II, existiam apenas 11 famílias guarani “em processo de aculturação”. Na sequência do processo, formou-se novo GT, dessa vez entre a Funai e Itaipu, quando se procedeu à titulação individual da terra ocupada pelas famílias guarani, descaracterizando o direito indígena à terra e violando a legislação em vigor. Não bastou ao Estado, contudo, expulsar os Guarani de sua terra: buscou também negar sua identidade. Em 1981, Célio Horst, filho de criação de Ernesto Geisel, empunhando os “critérios de indianidade” que haviam sido elaborados pelo coronel Ivan Zanoni Hausen e introduzidos nos procedimentos fraudulentos da Funai a partir de 1979, produziu laudo em que reduziu o número de famílias guarani que teriam direito à terra de 11 para cinco. A situação se encaminhou em 1982 para a remoção e confinamento dos Guarani numa exígua faixa de terra à beira do lago de Itaipu, sem qualquer paridade em tamanho e condições ambientais com o território ocupado anteriormente, o que também violava a legislação indigenista vigente. Nesse local, a população guarani foi acometida por surtos de malária e doenças decorrentes do uso de agrotóxico pelos colonos vizinhos, surtos esses que dizimaram parte da população. Ao longo desse processo, a população guarani lutou intensamente contra essa supressão de direitos, recorrendo a advogados, antropólogos e ao próprio Banco Mundial (financiador da UHE Itaipu) para denunciar as sucessivas fraudes de que foi vítima e cobrar uma reparação justa ao prejuízo sofrido. Em um documento confidencial de Itaipu datado de 1987, Clóvis Ferro Costa, então diretor jurídico de Itaipu, afirmava: ‘No dia 27 de março, promovi contato com representantes da comunidade Ava Guarani a fim de encaminhar uma solução possível para a pendência que instaurara contra nós. Temos conversado sobre o assunto e evolui da antiga posição de contestação pura e simples para um exame mais aprofundado do tema. A minha convicção pessoal, hoje, é de que o pleito dos índios não é desarrazoado, de um lado; de outro, é evidente que o relatório sobre o qual se baseou Itaipu não é veraz. Digo isso em caráter confidencial, para evitar explorações judiciais e políticas. Com efeito, os Ava-Guarani foram apresentados como tendo anteriormente apenas área em torno de 34 ha. E como Itaipu transferiu-lhes cerca de 250, a nossa postura teria sido generosa. Ocorre que o dado inicial é manifestamente incorreto, já pelos antecedentes de ocupação da área, já pelas informações coligidas. O próprio alegado nomadismo dos índios, contraposto com elementos em seu desfavor, induz à evidência de que não se reuniriam eles numa área tão pequena. Dessa maneira, ao invés de Itaipu ter sido generosa, provavelmente terá subtraído muita área aos indígenas. É claro que não digo isso publicamente, mas, em correspondência reservada, não tenho dúvidas em suscitar o problema.’ Prevaleceu, contudo, a versão oficial dos “índios inexistentes” e da “generosidade de Itaipu”, conforme pode ser verificado em documento oficial publicado por Itaipu em 1988. Para além das ilegalidades e fraudes cometidas contra os Guarani hoje em Ocoy, estão em jogo os procedimentos de Itaipu em relação a grupos da

etnia que habitavam a margem do Paraná nos outros municípios da região (Santa Helena, Marechal Cândido Rondon, Guaíra), de onde também foram expulsos num processo ainda hoje pouco conhecido. Como testemunha o ancião Lourenço Figueiredo a respeito do território guarani Dois Irmãos, em Santa Helena: ‘Aqui mesmo, em Dois Irmãos, tinha 70 famílias indígenas [...]. Eu era cacique também. Depois veio Itaipu e mandou tudo embora [...]. Falou que ia vir a água e que pode se mandar. E o que que nós ia fazer?! Naquele tempo o exército manda. Fazer o que né?! [...] Choremo tudo, vai pra Paraguai, vai pra não sei aonde.... [...] Foi em 1983 (sic)’” (Relatório da CNV, volume II, 2014, p. 218-220).

Em meio a um esbulho absoluto e sem o devido reconhecimento das violações praticadas nesse processo, a Itaipu “limpou a consciência” ao manter um dos 32 *Tekohas* (inundado parcialmente, diga-se de passagem) - a Reserva Indígena de Oco’y. Também denominada de RI Jacutinga, a reserva apenas permaneceu e abrigou algumas das famílias esbulhadas por conta da resistência dos próprio Guarani em sair da região. Apenas na véspera do fechamento das comportas, a Usina, FUNAI e INCRA resolveram considerá-los como camponeses, fazendo o registro individual dos lotes e indenizando parte das famílias. Mesmo assim, a maioria dos ocupantes decidiu que não queria dinheiro, mas compensação territorial.

Destarte, criou-se a reserva de Oco’y, localizada no município de São Miguel do Iguaçu, de 230 ha (originalmente 251 ha delimitados antes da inundação de parte do território), contendo, atualmente, cerca de 800 pessoas, espremidas entre monoculturas de soja e o lago formado pelo barramento da hidrelétrica. De acordo com o MPF de Foz do Iguaçu existe um inquérito civil aberto para apurar a situação de contaminação da aldeia por veneno utilizado nas fazendas próximas.

No início dos anos 80 e ainda hoje para algumas autoridades locais, Ocoy foi reconhecida como a única área indígena na região. No dia 31 de maio de 2016, o Grupo de Trabalho do Conselho Nacional de Direitos Humanos (CNDH) realiza uma visita *in loco* na Reserva Indígena de Ocoy e inclui o caso no Relatório de violação de direitos humanos por meio de sua Comissão Permanente temática.¹⁰

Também a 6ª Câmara de Coordenação e Revisão do Ministério Público Federal de Brasília lançou recentemente, no dia 25 de abril de 2019, o relatório *Avá-Guarani: a construção de Itaipu e os direitos territoriais* (Alcântara et alii 2019) comprovando as violações de direitos sofridas pela etnia em razão da construção da usina. O texto reúne documentos oficiais, depoimentos, pesquisa bibliográfica, fotografias e mapas a fim de mostrar que os Avá-Guarani foram deliberadamente excluídos dos processos de reassentamento e reparação, inclusive por órgãos do Estado, como a Funai e o Incra, e da própria Itaipu Binacional. O estudo, assim como o que se pretende neste documento, visa demonstrar como as consequências destes atos são vividas até os dias de hoje pelos guaranis.

Juntamente com o projeto desenvolvimentista do período ditatorial no país, a construção da hidrelétrica levou ao processo de *Sarambi* - como chamam os Guarani - de “esparramo” ou fuga das famílias para outras ocupações indígenas no estado, fora dele e, inclusive, em aldeias do Paraguai e Argentina. Ao longo desse processo, também há indícios de que o próprio órgão indigenista - extremamente militarizado na época - passou a registrar os indígenas como paraguaios, narrativa que infeliz-

10 CP, Resolução no 13, de 03 de dezembro de 2015.

mente é sustentada até hoje, como forma de se evitar a responsabilização futura por conta das remoções forçadas e demais violações de direitos que delas decorreram.

Resiliência e Luta - a resposta dos Avá e da Comissão Guarani Yvyrupa (CGY)

Foram cometidas uma série de atrocidades por meio de ação e omissão do Estado, fomentando diversos atores públicos e privados a atuarem neste mesmo sentido. Com uma orientação política integracionista e colonizadora, não houve (e, infelizmente, ainda não há) espaço para outros modos de vida em solo nacional. O interesse público e privado sobre o território serviu de base a justificar uma série de graves violações de direitos humanos perpetradas contra os povos indígenas da região. Apenas considerando as violências documentadas pelos relatórios arrolados, os povos indígenas que viviam no Oeste paranaense sofreram por diversas práticas, tais como genocídios, envenenamentos, torturas, sequestros, apagamento cultural, contaminação dolosa por doenças, cárcere privado, trabalho escravo, remoções forçadas, incêndios de suas casas... Os Avá-Guarani, junto com outras etnias, trazem tristes relatos sobre esse período, havendo, inclusive, lembranças recentes de lideranças que tem na memória experiências vividas nesse passado.

Mesmo sendo o quinto país do mundo em extensão territorial¹¹ e o mais extenso do hemisfério sul e da América Latina, o Brasil ainda carrega consigo as marcas de sua posição histórica de colônia, cuja intolerância e racismo geridos no seio da população unem-se a um modo de produção capitalista centrado em *commodities* e exportação de matérias primas de baixo valor agregado. É neste contexto que os cerca de 8.515.767 km² de extensão territorial do país parecem insuficientes diante da ganância do capital latifundiário.

Com base em um extenso compilado de documentação comprobatória, as Comissões Estadual e Nacional da Verdade, Relatórios Acadêmicos e, recentemente, do próprio Ministério Público Federal vieram à tona para confirmar esta narrativa. Por meio desses estudos é possível verificar a sistemática das violações cometidas e, em especial, alguns eventos traumáticos que geraram (e seguem gerando) graves impactos para a população indígena local. Em articulações com a 6a Câmara de Coordenação e Revisão, o Grupo de Trabalho do Ministério Público desenvolveu uma pesquisa histórica investigativa acerca da cadeia dominial do Oeste do Paraná, comprovando o processo de esbulho vivido pelos mais de 2 mil Avá Guarani do Oeste paranaense.

Em visitas de campo realizadas pelos procuradores e antropólogos da Procuradoria Geral da República, os dados levantados foram sistematizados em um relatório lançado em meio à Mobilização Nacional Indígena, em abril de 2019. O estudo intitulado “Avá-Guarani: a construção de Itaipu e os direitos territoriais” faz o esforço de comprovar as violações de Direitos Humanos sofridas pelos Avá-Guarani com a construção da Usina. Além de publicizar as violências cometidas pelo Estado e pela

11 Dados do IBGE de 2012.

UHE, o trabalho busca balizar a instrução de Inquérito Civil¹² da PGR a desembocar em judicialização em face dos responsáveis para demandar em juízo as medidas reparatórias adequadas ao caso.

Dentre as demandas trazidas pela comunidade ademais das reparações dos danos materiais, as lideranças pedem o reconhecimento territorial, programas de recuperação das áreas degradadas e a implementação de medidas a combater o preconceito sofrido por eles na região até hoje, reconstruindo a imagem dos índios perante os não-indígenas que vivem no local. Isso, pois além de terem perdido grande parte de seu território tradicional, o povo é alvo de campanhas difamatórias e investidas lideradas por grupos anti-indígenas, de agropecuaristas da região.

Nesse mesmo sentido, a própria comunidade vem se articulando politicamente no enfrentamento direto contra as mais de 39 ações de reintegrações de posse movidas contra as suas ocupações. Grandes latifundiários de monocultura de soja e milho (em sua maioria), a Matte Larangeira, o Estado do Paraná, a Usina de Itaipu - todos estes atores movem atualmente processos na justiça com a intenção de retirá-los de seus territórios. As justificativas são várias, mas em sua maioria giram em torno da construção de uma narrativa a deslegitimar a identidade do povo Guarani, afirmando que “não são índios de verdade” ou que são, em realidade, paraguaios, invasores de terras e, portanto, um entrave ao desenvolvimento econômico local. Isso é apenas um aspecto do discurso criado regionalmente a voltar a sociedade contra a permanência dos indígenas nestes espaços.

É neste contexto que a Comissão Guarani Yvyrrupa, organização indígena autônoma com lideranças de aldeias de todo Sul e Sudeste do Brasil, vem se articulando em resistência a essas investidas. Mais de 39 ações possessórias e nenhuma delas logrou retirá-los de suas ocupações tradicionais.

As comunidades Avá-Guarani de todo o Oeste do Paraná pleiteiam a demarcação de seus territórios: TI Guasu Guavirá, em Guaíra e Terra Roxa; e a TI Guasu Ocoy-Jacutinga, abrangendo os municípios de Santa Helena, Itaipulândia e São Miguel do Iguaçu. Com uma Funai sucateada, no entanto, os processos enfrentam muita resistência advinda especialmente do Poder Executivo sob o discurso inflamado anti-indígena do presidente Jair Bolsonaro.



Imagem 12: Chegada da marcha ao centro de Guaíra. Foto: Comissão Guarani Yvyrrupa (CGY), 2016.

Além disso, ao longo de 2016, a CGY reúne uma série de depoimentos dos indígenas que vivem nas delimitações dos municípios de Guaíra e Terra Roxa, elaborando um Relatório sobre Violações de

12 Inquérito Civil nº 1.25.003013674/2008-85.

Direitos Humanos contra os Avá-Guarani do Oeste do Paraná¹³. No dia internacional dos Povos Indígenas, em agosto de 2017, os mais de 500 indígenas, juntamente com autoridades públicas e demais membros da sociedade civil organizada, saíram em marcha na cidade de Guaíra. No que foi a maior mobilização já realizada pelos Guarani na cidade, o relatório foi entregue em mãos ao prefeito, Heraldo Trento (DEM).¹⁴



Imagem 13: Manifestante Avá-Guarani em marcha pela demarcação no centro da cidade de Guaíra (PR) em agosto de 2016. Foto de Júlia Carvalho Navarra, Centro de Trabalho Indigenista, 2016.



Imagem 14: Mulheres rezam em frente a prefeitura de Guaíra. Foto: Comissão Guarani Yvyrupa - CGY, 2016.

13 *Guaíra & Terra Roxa – Relatório sobre Violações de Direitos Humanos contra os Avá Guarani do Oeste do Paraná*. https://bd.trabalhoindigenista.org.br/sites/default/files/Relatorio_Guaiera&TerraRoxa_WEB.pdf.

14 Nakamura, Rafael. “Relatório sobre Violações de Direitos Humanos contra os Avá Guarani tem ato de lançamento em Guaíra”. In: Centro de Trabalho Indigenista. <https://trabalhoindigenista.org.br/relatorio-sobre-violacoes-de-direitos-humanos-contra-os-ava-guarani-tem-ato-de-lancamento-em-guaira/>

Somando-se a estas iniciativas, no mesmo mês em que deixa seu cargo, a procuradora-geral da República, Raquel Dodge, encampa o protocolo de uma Ação Civil Originária a pedir da União, do estado do Paraná, da Funai, do Incra e da própria Itaipu Binacional os danos causados ao povo Avá-Guarani afetados pela Usina.¹⁵

Resultado direto da divulgação do relatório produzido pelo Grupo de Trabalho sobre Itaipu, vinculada à 6a CCR, em consonância com a pressão realizada pelo movimento indígena organizado, a ação tramita atualmente no Supremo Tribunal Federal e aguarda novos andamentos significativos. Além de trazer mais visibilidade ao caso e reforçar a contra narrativa em oposição a da UHE, a judicialização apresenta uma série de pedidos.

Dentro da ampla gama de possibilidade que nos apresenta o conceito de reparação, assim como supracitado sob a ótica da Justiça Transicional, a presente ação não demanda apenas uma indenização financeira referente aos danos morais e materiais causados, a procuradora solicita também o seguimento na procedimento demarcatório pleiteado pelos indígenas, a inclusão de disciplina no currículo escolar dos ensinos fundamental e mérito que aborde a história indígena; um pedido formal de desculpas por parte dos órgãos arguidos; juntamente com ação educativa nacional de resgate e promoção a cultura do povo Avá-Guarani como forma de combater o racismo e a discriminação.



Imagem 15: Cacique Ismael Martins, da *Tekoha Karumbey* (PR) em visita às Cataratas do Iguaçu, em 2018. Foto: Rafael Nakamura, Centro de Trabalho Indigenista, 2018.

Júlia C. Carvalho Navarra é bacharel em Ciências Sociais (USP) e em Direito (PUC-SP) e participa da assessoria jurídica do Centro de Trabalho Indigenista (CTI) e da Comissão Guarani Yvyrup.

15 “PGR pede condenação de responsáveis por violações de direitos dos Avá-Guarani na construção da Usina de Itaipu” <http://www.mpf.mp.br/pgr/noticias-pgr/pgr-pede-condenacao-de-responsaveis-por-violacoes-de-direitos-dos-ava-guarani-na-construcao-da-usina-de-itaipu>.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALCÂNTARA, Gustavo K, Akira Omoto, João, Araújo, Júlio e Ramos, Luciana (orgs.). 2019. *Avá-Guarani: a construção de Itaipu e os direitos territoriais*. Brasília: ESPMU.

BRANT DE CARVALHO, Maria Lucia. (s/d). Laudo pericial para a Comissão Estadual da Verdade do Paraná - “Das terras dos índios a índios sem terras. O Estado e os Guarani do Oco’y: violência, silêncio e luta”.

COMISSÃO ESTADUAL DA VERDADE TERESA URBAN. 2017. Relatório da Comissão Estadual da Verdade do Paraná/Comissão Estadual da Verdade Teresa Urban – São Paulo: TikiBooks.

COMISSÃO GUARANI YVYRUPA – Paraná. 2017. Guaíra & Terra Roxa. Relatório sobre Violações de Direitos Humanos contra os Avá Guarani do Oeste do Paraná. Curitiba – PR.

LINI, Priscila. “Entrevista com Bartomeu Meliá”. In: Mamed, Daniele; Caleiro, Manuel Munhoz e Bergold, Raul César (orgs.). 2016. *Os Avá-Guarani no oeste do Paraná: (Re) Existência em Tekoha Guasu Guavira*. Curitiba: Letra da Lei. pp. 35-43.

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

MAMED, Daniele; CALEIRO, Manuel Munhoz e BERGOLD, Raul César (orgs.). 2016. *Os Avá-Guarani no oeste do Paraná: (Re) Existência em Tekoha Guasu Guavira*. Curitiba: Letra da Lei.

MOTA, Lúcio Tadeu. 2017. “A invasão dos territórios do povo Xetá na Serra dos Dourados/PR em meados do século XX”. *Diálogos*. Revista do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História, 21(3): 4-25.

Documentos e legislações

ITAIPU BINACIONAL, Memorando interno I/JD.RJ/0052/87. Rio de Janeiro, abril de 1987.

CNV, Cap. Indígena. pp.206

Relatório Figueiredo. 30 Volumes. Disponível em Acervo online do Museu do Índio.

CP, Resolução no 13, de 03 de dezembro de 2015

LEI 17362 - 27 de Novembro de 2012 - Comissão Estadual da Verdade do Estado do Paraná.

DOU nº 50, terça-feira, 14 de março de 2017 - Exoneração

Notícias e reportagens

AUDI, Amanda. “Fotos Inéditas: Funcionários de Itaipu Comemoram Incêndio em Casas Indígenas”. 12 de junho de 2018, 2h00. In: The Intercepto Brasil. Acesso em 17 de setembro de 2019. <<https://theintercept.com/2018/06/12/fotos-funcionarios-itaipu-incendio-indigenas/>>

HARARI, Isabel. “Ecos de Itaipu” da jornalista Isabel Harari. In: revista A Pública. Acesso 26/04/2019 <<https://apublica.org/2015/03/os-ecos-de-itaipu/>>

“PGR pede condenação de responsáveis por violações de direitos dos Avá-Guarani na construção da Usina de Itaipu” in. Procuradoria-Geral da República. Acesso em 17 de setembro de 2019. <<http://www.mpf.mp.br/pgr/noticias-pgr/pgr-pede-condenacao-de-responsaveis-por-violacoes-de-direitos-dos-ava-guarani-na-construcao-da-usina-de-itaipu>>

MAPA GUARANI DIGITAL. Centro de Trabalho Indigenista. Acesso em 17 de setembro de 2019
<[https://guarani.map.as/#!/>](https://guarani.map.as/#!/)

NAKAMURA, Rafael. “Relatório sobre Violações de Direitos Humanos contra os Avá Guarani tem ato de lançamento em Guaíra”. In: Centro de Trabalho Indigenista. Acesso em 17 de setembro de 2019. <[https://trabalhoindigenista.org.br/relatorio-sobre-violacoes-de-direitos-humanos-contra-os-ava-guarani-tem-ato-de-lancamento-em-guaira/>](https://trabalhoindigenista.org.br/relatorio-sobre-violacoes-de-direitos-humanos-contra-os-ava-guarani-tem-ato-de-lancamento-em-guaira/)

CASO AVÁ -GUARANI E A UHE ITAIPU BINACIONAL SOB OS OLHARES DA JUSTIÇA DE TRANSIÇÃO

Resumo: Sob a hermenêutica da Justiça de Transição e da avaliação de meios de reparação não meramente pecuniários e punitivistas, o presente artigo versa a respeito das graves violações de Direitos Humanos sofridas pelo povo Avá-Guarani, especificamente na região Oeste do Paraná, zona de tríplce fronteira entre Paraná, Mato Grosso do Sul e Paraguai. Após uma brevíssima contextualização da localidade, dos atores e do cenário político a ditar as diretrizes das violações cometidas contras o povo Guarani na região, o artigo dá especial atenção ao caso de violências empreendidas no processo de implementação da Usina Hidrelétrica de Itaipu Binacional

Palavras-chave: Avá-Guarani; Oeste do Paraná; Comissão Nacional da Verdade; Violações de Direitos Humanos; Itaipu Binacional; Impactos de hidrelétricas; Direito indígena; Ditadura militar no Brasil.

AVÁ-GUARANI CASE AND ITAIPU BINACIONAL UNDER THE EYES OF THE TRANSITIONAL JUSTICE

Abstract: Under the hermeneutics of Transitional Justice and the evaluation of non-pecuniary and punitive reparations, this article deals with the serious violations of Human Rights suffered by the Avá-Guarani people, specifically in the western region of Paraná, a triple border area. between Paraná, Mato Grosso do Sul and Paraguay. After a brief contextualization of the locality, the actors and the political scenario dictating the guidelines of violations committed against the Guarani people in the region, the article gives special attention to the case of violence committed in the process of implementing the Itaipu Binacional Hydroelectric Power Plant.

Keywords: Avá-Guarani; Western Paraná; National Truth Commission; Human Rights Violations; Itaipu Binacional; Hydroelectric Impacts; Indigenous Law; Military Dictatorship.

RECEBIDO: 21/10/2019

APROVADO: 31/01/2020

ARTIGOS

Cavaleiros em Tempos de Glória: uma análise etnográfica da história do vaqueiro do Nordeste

RENAN MARTINS PEREIRA

Introdução

Em fevereiro de 2016, para a elaboração da minha dissertação de mestrado, iniciei uma pesquisa de campo no município de Floresta¹, sertão de Itaparica, Pernambuco, que resultou em uma etnografia sobre os vaqueiros do município, com foco nas suas relações com a memória e os animais (Pereira 2017). Nesse trabalho, pretendi analisar como os habitantes do município, no que se refere ao tema do vaqueiro sertanejo e sua história², deparam-se frequentemente com um dilema.

Em Floresta, ninguém diz: ‘O vaqueiro não existe mais’³. Uma afirmação como essa não me foi dita em momento algum. Pelo contrário, quando se recorre a alguém e lhe faz qualquer pergunta sobre o tema, de imediato se afirma que ‘Floresta é a capital do vaqueiro’. O curioso é que, simultaneamente a isso, pode surgir da boca de alguém a seguinte expressão: ‘O vaqueiro está desaparecendo’ ou ‘O vaqueiro desaparecerá’.

Segundo meus interlocutores, o que os levam a se interrogar a respeito da existência do vaqueiro ou de sua suposta desaparecimento futura é que, hoje em dia, são raros os homens que se dedicam ao *campo*⁴,

1 Floresta está localizada na mesorregião do São Francisco e na microrregião do Sertão de Itaparica, distante 439 km da capital do estado, Recife. Segundo dados do IBGE/2016, sua população estimada é de 32.152 habitantes.

2 A partir de eixos analíticos e temáticas específicas, poucas etnografias têm sido produzidas nos últimos anos a respeito do vaqueiro sertanejo, por exemplo: Aires (2008) e Lopes (2016).

3 Termos em itálico correspondem a expressões nativas. Frases entre aspas simples representam transcrições diretas da fala nativa e frases entre aspas duplas representam citações de autores acompanhadas de referência bibliográfica.

4 *Campo* significa a parte não cercada da caatinga. É o território onde nasce e vive o rebanho ‘criado solto no mato’, que em certos períodos necessita ser recrutado para fins de manutenção e vigília de vaqueiros e *criadores*. A forma verbal *campear* é, no que se refere às atividades do vaqueiro, sinônimo de procurar, capturar e dominar na espacialidade do *campo* os animais selvagens. *Criadores* são, de modo geral, quaisquer pessoas que criam gado caprino, ovino, bovino ou equino. Mas *criador* se distingue de vaqueiro: sujeito hábil na arte de capturar os animais indomáveis. Entre os animais, as diferenças básicas consistem em quatro termos convencionais: *criação* (rebanho de caprinos e ovinos), *criatório de gado* (refere-se apenas ao gado bovino), *animal* (sempre o gado equino) e *criatório* (totalidade do rebanho de todas as espécies).

cuidando do rebanho próprio ou do patrão e, sobretudo, hábeis na arte de capturar as reses selvagens na caatinga. As razões, para tanto, segundo eles, é que as *secas*⁵, os *cercados* e as subsequentes mudanças na natureza dos animais e no ambiente têm levado o sertão a uma nova modulação ecológica na qual, dizem, não é possível *ser vaqueiro* como no *tempo dos antigos*.

Apesar disso, há os que se dizem e se consideram vaqueiros sem, no entanto, serem reconhecidos como *vaqueiros de verdade*. É o caso, por exemplo, de *vaqueiros de vaquejada*, *vaqueiros de pega de boi*⁶, *vaqueiros de festa*, assim como crianças, jovens e adultos que vestem a indumentária de couro apenas para desfilar em missas e cavalarias ou para *correr em vaquejadas*. Mobilizando a memória para se posicionarem no presente, dizem: ‘Essa é a nossa tradição’. ‘Meu pai e meu avô foram vaqueiros’. ‘Eu não trabalho no campo, mas tenho sangue de vaqueiro’.⁷

Diante disso, o objetivo principal deste artigo é analisar o que é historicamente o vaqueiro sertanejo para a literatura nacional (que denominarei de saber oficial) e para os saberes de meus interlocutores (que denominarei de saber local)⁸, a fim de entender como cada um desses saberes constroem uma estabilização imagética e conceitual do passado que se concretiza, neste caso, na figura do *vaqueiro de verdade, original e autêntico*. Minha hipótese nesse sentido é que o vaqueiro sertanejo não é uma mera resistência histórica, coberta de regionalismos e tradicionalismos, como sustentam, por exemplo, as célebres teses sobre o Nordeste brasileiro (Barroso 1956 [1912]; Menezes 1970 [1937]; Andrade 1986 [1963]; Cascudo 1956 e 2005 [1939]; Prado Junior 2006 [1945]; Furtado 2007 [1959]; Mello 2011 [1985]). Em contrapartida, sugiro que *ser vaqueiro*, tal como os meus interlocutores a entendem, é uma posição disputada, em constante transformação e que se expressa de maneira simultaneamente histórica e contemporânea.

Na primeira seção, o objetivo é analisar o que significa para o saber local e o saber oficial a verdade histórica do vaqueiro sertanejo. Na segunda seção, procuro analisar a partir de um acontecimento etnográfico específico o estatuto do passado na construção e na definição da originalidade e da autenticidade do *vaqueiro de verdade*. Na terceira seção, analisarei como a verdade histórica do vaqueiro se

5 Categoria em destaque, via de regra, pela sua complexidade histórica, pelos quase um século e meio de intervenção estatal em vias de combater e mitigar as *secas* na região semiárida do Nordeste, pelos diferentes significados que recebe (tanto pelas populações locais quanto pela literatura nacional), e, ainda, podemos dizer, pelas diversas possibilidades de entendê-la e classificá-la desde as relações dos sertanejos com a terra, a memória, o tempo, as águas e os animais – as quais não são o objetivo deste artigo, mas que receberão um debate mais aprofundado, no que se refere à questão das *secas*, na última seção.

6 O termo *pega de boi* corresponde à prática tradicional do vaqueiro de derrubar o gado na caatinga em velocidade para fins de manutenção e vigília do rebanho. Desta prática de trabalho foi derivada uma outra, a *pega de boi no mato*. Também chamada contemporaneamente de *vaquejada*, a *pega de boi no mato* ou *pega de boi na caatinga* é uma competição em que um conjunto de vaqueiros, a *vaqueirama*, corre à procura do gado para derrubá-lo e capturá-lo, visando o festejo, a comemoração e a premiação.

7 Quanto à correlação temática entre sangue e memória, não é minha pretensão desenvolver neste artigo uma análise da relação entre esses dois importantes temas antropológicos (Carsten 2013). Temas que, inclusive, são objetos de investigação de Marques (2013) e Marques e Villela (2016) no sertão de Pernambuco, além de tema central para Sanjurjo (2013) em sua etnografia sobre o passado ditatorial argentino.

8 Não proponho uma adesão à hermenêutica de Geertz para tratar de pontos de vista e descrições nativas, tais como no sentido conferido por ele a partir das noções por exemplo de “descrição densa” (1978) e “saber local” (1997 [1983]). Aqui, para a definição do que chamo de saber local inspiro-me nas ideias de “saberes localizados” de Haraway (1995 [1988]) e de “etnografias do particular” de Abu-Lughod (1991). Em resumo, o que as duas autoras defendem é que falar do “outro” é produzir narrativas acerca de nossa familiarização com ele. É preciso registrar particularizações, em vez de diferenciações entre sujeito e objeto. É preciso deixar de produzir generalizações que distanciem e isolem os “outros” de nós mesmos. Considerar o “particular”, segundo Abu-Lughod (1991), é não recorrer à homogeneidade, à coerência e à atemporalidade.

fundamenta na noção de *tradição* constantemente mobilizada pelos meus interlocutores de pesquisa. Na quarta seção, trabalharei analiticamente as relações históricas entre vaqueiros e fazendeiros. E, na quinta e última seção, analisarei como as relações ecológicas com os animais e as caatingas se transformaram ao longo do tempo em virtude das *secas* e dos *cercados*, resultando em uma imediata transformação na *vida de vaqueiro*. Por fim, concluo que a história do vaqueiro do Nordeste só pode ser entendida etnograficamente a partir de estratégias contemporâneas de reconstrução dos acontecimentos, através principalmente da memória e da habilidade retórica de meus interlocutores de conferirem verdade ao que viveram.

Verdade histórica

Segundo a literatura nacional (Cascudo 2005 [1939], 1956; Menezes 1970 [1937]; Mello 2011 [1985]), o modelo pastoril do Nordeste deu origem à particularidade da sociedade sertaneja. Os objetivos do saber oficial foram os de compreender os significados de certas tipologias humanas conectadas a uma totalidade social, ao meio natural e aos valores morais, todos eles influentes na constituição das subjetividades, das morfologias físicas e dos costumes. A defesa de seus autores por uma totalidade parece depender de um método comparativo capaz de dar dimensões classificatórias, a partir das quais se chegaria à singularidade histórica da pecuária nordestina e do “perfil psicológico-social do homem pecuário do Nordeste” (Mello 2011 [1985]: 47).

Segundo o saber oficial, é fundamental para se compreender a sociedade sertaneja – ou o “Outro Nordeste”, tal como formulado por Menezes (1970 [1937]) – que o seu sistema econômico seja contrastado com o que lhe antecedeu e o originou: o “ciclo da cana-de-açúcar”, como denomina Mello (2011 [1985]: 42-43). Comparar, assemelhar e diferenciar o sistema das lavouras e dos engenhos com o pastoreio seria, para alguns pensadores, um modo de classificar dois modelos econômicos fundantes de uma única sociabilidade histórica. Tal abordagem divide em duas vertentes a economia colonial. Como um “jogo de estereótipos”, nas palavras de Herzfeld (2008 [1997]), essa abordagem estabiliza dois processos históricos que, segundo Cascudo, são dois “dois tipos de cultura” (1956: 27-28) contínuos, complementares e, por vezes, a imagem reversa um do outro.

De um lado, tem-se a produção açucareira do litoral, definida a partir de prerrogativas como o coletivismo das relações sociais, o trabalho escravo, a exportação de monocultura e o seu contato permanente com o Velho Mundo. De outro lado, resultante do primeiro tipo, tem-se o modelo pastoril dos sertões, ao qual é creditado, por exemplo, o individualismo das relações sociais.

No litoral, segundo a literatura, o poder político era centralizado e os trabalhadores se identificavam como grupos. No pastoreio, em contrapartida, as relações políticas eram mais fluidas e dispersas, e as pessoas estavam à sorte de suas próprias leis e geograficamente isoladas (Mello 2011 [1985]: 51). Disso resultam outras de suas características, a saber: o trabalho livre executado pela mão-de-obra nativa (mantida pelo absenteísmo de fazendeiros e boiadeiros que delegavam a seus vaqueiros o poder sobre a propriedade) e a função de abastecer o litoral com a carne do gado (portanto, economia não-exportadora).

No entanto, a polarização entre “dois tipos de cultura” parece se esgotar em si mesma como justificativa sociológica, uma vez que só serviu, em grande medida, para definir tipos sociais, geográficos e humanos encerrados em meras abstrações analíticas. Se olharmos detidamente para o que disse Cascudo (1956) acerca da “indústria açucareira”, podemos imediatamente verificar a seguinte conclusão:

Desta indústria, que é fórmula de aglutinação coletivista, o canto será sempre uníssono e coral, a mentalidade surge condicionada aos interesses imediatos do grupo humano a que pertence o trabalhador. O ciclo da cana-de-açúcar não pode produzir o cangaceiro, o cantador de pandeiro e de viola, o improvisador, o dançarino solista, o artesão independente, o cavalariano afoito, o beato aliciante, o jagunço, o fanático (Cascudo 1956: 27).

Com sua tática polarizadora e comparativa, o saber oficial notou aliás que a pecuária nordestina produziu diversas singularidades inexistente nas lavouras e nos engenhos, entre elas o poder dado aos vaqueiros pelos seus patrões. Fazendeiros e boiadeiros faziam com que seus vaqueiros, ao tomar conta das terras e dos rebanhos, obtivessem maior *prestígio* se comparado ao de outros trabalhadores (como, por exemplo, almocreves, tangerinos, moradores, meeiros, lavradores, agricultores), e mesmo ao de outros vaqueiros que não eram os responsáveis diretos pela propriedade e pelo rebanho bovino selvagem, mas sim pelos rebanhos de bode, pelo gado leiteiro (domesticado e cercado) ou pelos animais de carga.

Percebe-se, portanto, que o vaqueiro que tinha poder sobre os trabalhadores e cuidava do rebanho selvagem ganhava maior notoriedade e *prestígio* que os demais no contexto da economia pastoril. Ou seja, alguns recebiam o poder de comandar o conjunto de trabalhadores de uma propriedade, e outros se tornavam conhecidos, segundo meus próprios interlocutores, por terem sido *corajosos, valentes* ou *bons vaqueiros* ao se destacarem na *lida com o gado na caatinga*.⁹

Na chave das relações de trabalho entre vaqueiros e fazendeiros, as análises de Medrado (2012) sobre o sertão da Bahia se assemelham com as minhas, no sentido de que, no sertão de Pernambuco, o prestígio dos vaqueiros resulta também, tal como na região analisada pela autora, de dois contextos: (1) das relações de cumplicidade e confiança entre vaqueiros e fazendeiros e (2) das relações dos vaqueiros com o gado (2012: 157-158).

Curiosamente, a esse respeito Cascudo (1956) formulou uma outra imagem, desta vez focalizada nitidamente na figura do vaqueiro, dando-nos o contorno romantizado de um personagem histórico único:

O ciclo do gado determina o individualismo do seu participante. Dá-lhe a noção imediata de independência, de improvisação, de autonomia, de livre arbítrio, de arrojo pessoal. Fundada a fazenda, o vaqueiro antigamente um escravo, ficava senhor do gado, da casa, dos cavalos, responsável pelas iniciativas imediatas para defender os animais entregues à sua energia. Movimenta-se livremente

9 No sertão de Pernambuco, a *lida* se refere à relação diária e ao trabalho cotidiano com o gado bovino. Para o conjunto de atividades relacionadas à manutenção do rebanho, diz-se: *lida do gado*. De forma substantiva (*lida*) e poucas vezes em sua forma verbal *lidar*, ela se refere, portanto, à conformação de uma série de atividades da fazenda, de empreendimentos voltados à manutenção do rebanho, mas também ao ato de *zelar* a propriedade, sua vegetação, seus *cercados*, seus recursos hídricos, as *moradas*, etc. A isso tudo, então, dá-se o nome de *lida da fazenda*. Portanto, *lida* e *lidar* (sua forma verbal que às vezes irá aparecer aqui) significam, de um modo geral, um tipo de relação. De um lado, relações possíveis de serem travadas com o gado bovino (na *lida do gado* ou na *lida com o gado*), e, de outro, relações travadas no contexto da *vida no campo* (o complexo geral ao qual a *lida da fazenda* faz parte).

nos plainos dos tabuleiros e caatingas, no galope árduo do seu cavalo de fábrica, caçando as reses tresmalhadas ou ariscas (Cascudo 1956: 27).

Interessante é que, não só da perspectiva do autor, mas também da de meus interlocutores, foi exatamente por meio das relações livres, épicas e aventureiras dos vaqueiros com os animais na caatinga que uns se destacavam mais que outros na *lida com o gado* bravio. Obedecendo a estrita função de vendê-lo a pedidos do patrão, os *vaqueiros de verdade*, segundo me diziam, eram *homens do campo* que sabiam as técnicas de capturá-lo e apartá-lo¹⁰, tornando-se *renomados* e *afamados* por serem habilidosos em sua empreitada. Portanto, é dessa demonstração de técnica e de agilidade que, no *tempo dos antigos*, alguns homens eram mais *prestigiados*, *mais vaqueiros* e, não menos, *mais corajosos* do que outros.

É importante recorrer a esse tipo de caracterização histórica, pois os vaqueiros desta pesquisa, como veremos ao longo deste artigo, também acionam caracterizações e generalizações bastante parecidas com as de Cascudo. Quando conversava com alguns *vaqueiros de verdade* em Floresta, estes recorriam em suas narrativas a certas artimanhas para se diferenciarem, na posição de *antigos vaqueiros* ou *vaqueiros velhos*, dos *vaqueiros mais novos*, *vaqueirinhos* ou *vaqueiros modernos*.¹¹ Dentro desse contexto, de maneira geral é dado maior notoriedade e *prestígio* aos vaqueiros que diziam ter vivido no tempo em que fora possível criar ‘gado brabo solto na caatinga’, em campos indivisos, partilhados por homens e animais, na época em que os vaqueiros não conheciam, como quer Cascudo, a “imagem do limite” (1956: 13), mais ainda, no tempo em que era possível que o patrão confiasse no vaqueiro e este nos trabalhadores que compunham a mão-de obra humana da fazenda. Para melhor entender o estatuto do passado na definição de *vaqueiro de verdade*, trarei em seguida um acontecimento etnográfico.

Original e autêntico

Em Floresta, quando a palavra “vaqueiro” é evocada dá-se a ela um contexto preciso: a *vida de vaqueiro no campo*. No entanto, quando se procura por esse vaqueiro vivendo e labutando no *campo*, muitas vezes se ouve o seguinte questionamento: ‘Mas será que isso ainda existe?’.

Dois interlocutores, Quirino e Nilda, sugeriram a mim visitar uma determinada propriedade, a Fazenda Mãe d’Água, bastante conhecida em Floresta. Eles sabiam que lá havia vaqueiros trabalhando com o gado na produção de queijo (inclusive, ‘a maior produtora de Floresta e também o melhor queijo’, segundo eles), mas seria improvável encontrar vaqueiros na *lida com o gado brabo*. Embora tenham sugerido a mim que seria de grande valia conhecê-la, alertaram-me que na Fazenda Mãe d’Água eu poderia verificar uma outra *perspectiva*. Mas não exatamente a *perspectiva do vaqueiro do campo*.

Para Nilda e Quirino, a vontade de realizar uma pesquisa sobre o vaqueiro trabalhando diariamente na *lida com o gado* dificultavam os meus objetivos. O próprio advérbio de tempo “ainda” na pergunta do primeiro parágrafo desta seção demonstra que a *vida de vaqueiro no campo* parecia ser um modo de vida pretérito, por vezes pouco claro na percepção de muitos de meus interlocutores.

10 O ato de separar as reses de uma propriedade das propriedades vizinhas se chama “apartação” (Cascudo 2005 [1939]).

11 A maioria do material de campo que recolhi foram relatos, narrativas e conversas que estabeleci com *vaqueiros antigos*. Não recolhi material suficiente com *vaqueiros mais novos* ou *vaqueiros de vaquejada* que me permitisse contrastar analiticamente neste artigo as perspectivas destes com as daqueles.

Sendo assim, interroguei-me: ‘Se já me disseram que Floresta é a capital do vaqueiro, por que a dificuldade de encontrar uma fazenda onde ainda hoje existam homens trabalhando como vaqueiros? O que significa exatamente Floresta ser a capital do vaqueiro diante da própria dificuldade de encontrá-los aos arredores do município?’. Por conta disso, perguntei a Nilda e a Quirino se, por outro lado, nas *pegas de boi no mato*, outra modalidade em que o vaqueiro sertanejo se expressa, seria possível estabelecer alguns contatos relevantes de pesquisa, já que são práticas na de vida de muitos vaqueiros florestanos.

Os dois compreendiam que seria interessante pesquisar as *pegas de boi no mato*, os festejos e a sua *dinâmica* e muito provavelmente encontraria ali *vaqueiros de verdade* ou *vaqueiros antigos*. Mas, em contrapartida, o que acontece nas *pegas de boi* e nos festejos não é, segundo Nilda, *autêntico* e *original*. Ela inclusive chegou a dividir entre *sagrado* e *profano*, respectivamente, o *antigo* (o *original* e *autêntico* *vaqueiro da lida*) e o *atual* (por exemplo, o *vaqueiro de festa*), aliás, tentou compará-los de modo a estabelecer uma oposição, um contraste: ‘A pega de boi é uma outra visão, uma outra perspectiva, uma outra dinâmica. Está mais vinculada à bebedeira e à mulherada. Eu acho que é mais interessante você ir atrás do vaqueiro autêntico, original, tradicional’.

Para Nilda e Quirino, quando se fala do vaqueiro sertanejo, trata-se, enfaticamente e em primeiro lugar, do *vaqueiro, vaqueiro mesmo*: o *vaqueiro da lida* e do *campo*. Nas palavras de Nilda, ‘o sujeito autêntico e original do tempo de minha infância’. Desse sujeito histórico, Nilda não tinha atualmente muito conhecimento, mas ele próprio, enquanto imagem do passado, possibilitou-a resgatar de suas memórias algumas percepções e lembranças da época em que nas propriedades de suas famílias existiam vaqueiros lidando diretamente com o rebanho de gado bovino.

Minutos depois de nossa conversa, Nilda me dera a cópia de um capítulo de um livro chamado *Tipos e Aspectos do Brasil*, organizado pelo IBGE (Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística), do qual ela tirara uma cópia do texto “Vaqueiro do Nordeste”, sob a autoria da geógrafa Maria Fagundes de Souza Doca (IBGE 1956: 167-170). Estávamos sentados no sofá da entrada de sua casa e, em poucos minutos, ela começou a lê-lo por inteiro, linha por linha, almejando mostrar o que era o vaqueiro do ponto de vista de alguém que estudou o tema, uma ‘especialista no assunto’. O pequeno artigo, além de conter uma representativa imagem, explicava o que seria de fato, segundo Nilda, o *vaqueiro tradicional*. O argumento geral do artigo é que a economia, a natureza e a cultura estão imbricadas conjuntamente como suporte analítico-descritivo do ‘heroico e honesto tipo sertanejo’ – como quer a geógrafa em seu texto.

Tanto neste artigo quanto nos argumentos do saber oficial, economia, natureza e cultura são fatores externos que condicionam os indivíduos a ações e a conhecimentos condizentes com uma realidade empírica previamente dada e que, sobre ela, resta aos indivíduos agirem conforme os resultados de suas relações com o ambiente, a partir de seus artifícios econômicos e culturais, isto é, a partir de condicionamentos flexionados pelas necessidades de subsistência do vaqueiro em um meio onde ora se luta contra as intempéries naturais, ora se reproduz os costumes das tradições e do cotidiano de trabalho.

Esse argumento que se pode ver nos livros e na retórica do saber oficial também está repercutido nas *palavras* dos mais *renomados vaqueiros* florestanos. O *grande vaqueiro* Antônio Balbino, por

exemplo, apresentou no contexto de uma *pega de boi no mato* a sua perspectiva histórica a respeito dos *vaqueiros de antigamente*, os quais em sua fala estão refletidos como *caboclo brabo*, *homi bruto*¹², *um índio*. Eis abaixo trecho de um diálogo que estabeleci com o interlocutor.

– Como é ser vaqueiro? – Suscitei a questão esperando que ele me dissesse de alguma forma o que significava para ele ser vaqueiro hoje em dia, e não, tal como ele apresentará a seguir de forma bastante curiosa, o que foi o vaqueiro há muito tempo atrás.

Ele respondeu:

– Os vaqueiros de antigamente eram uns homi bruto, um índio, um caboclo brabo, não sabe? Eles só aprenderam aquilo que aprenderam a fazer. Mas só aprenderam aquilo. O vaqueiro não sabia de nada, não tinha estudo de nada. Tinha deles que não sabia nem assinar a primeira letra do nome. Mas com a inteligência que Deus deu a ele, ele aprendeu tudo: pegar o boi, amarrar, seguir, tanger o boi bem direitinho, colocar no curral, dar de comer ao boi manso. Ele aprendeu tudo com aquilo que Deus lhe deu, pois ele não teve quem ensinasse a ele, o homi bruto.

Foi na *vaqueja* da Fazenda São Pedro que Antônio Balbino, logo após pegar um boi e botá-lo no curral, deu a mim sua breve análise. Interceptado por um de meus colegas, que sugeriu a ele que expusesse a mim algumas reflexões sobre o vaqueiro sertanejo, o que significa sê-lo e qual a diferença do vaqueiro de outrora para o de hoje, percebe-se que, ao fazê-lo, o vaqueiro apresentou, de saída, um exercício mnemônico composto por uma reflexão quase mítica, uma origem.

Enquanto conversávamos rapidamente, ainda em seu cavalo e afoito para correr e derrubar outra rês, Antônio não se disse *mais vaqueiro*¹³ do que os *vaqueiros mais novos* que estavam ao seu redor, embora pudesse contar mais *histórias* do que eles. Para os colegas que o arrodeavam, ‘ele sim é considerado um *vaqueiro de verdade*!’. Ele tinha *conhecimento da vida do campo* e viveu no tempo em que para *ser vaqueiro* precisava-se de mais *coragem* do que hoje. Assim, foi conferido a ele, na sua relação com os demais, a posição de vaqueiro *corajoso* e *catingueiro*.¹⁴

Se a minha pesquisa era sobre o vaqueiro sertanejo, nada mais compreensível – do ponto de vista de meus interlocutores – que um *grande vaqueiro* (*corajoso* e *catingueiro*) fosse recrutado para que me desse a *honra* de suas *palavras*. Dos aproximadamente cento e cinquenta vaqueiros que estavam na *vaquejada* da Fazenda São Pedro, curioso foi o modo como me levaram primeiramente em direção a Antônio Balbino em detrimento de tantos outros vaqueiros que, naquele exato momento, compunham um grande coletivo, a *vaqueirama*. A justificativa para tanto é precisa: Antônio Balbino era um *vaqueiro de verdade*. Suas *palavras* não seriam quaisquer *palavras*, mas as *palavras* de um *vaqueiro véio*.

Se analisarmos as célebres teses do saber oficial até agora explicitadas, podemos perceber ressonâncias entre elas e a própria visão de Antônio Balbino. Em ambas, o vaqueiro nordestino aparece

12 Algumas palavras aparecerão sob o formato não convencional da ortografia portuguesa, dando destaque à sua importância estética na fala nativa, principalmente nas narrativas e nas *histórias de vaqueiro*.

13 Para uma reflexão do termo “vaqueiro” também sendo designado como adjetivo: cf. Medrado (2012: 127). No meu caso e no da autora, *ser mais vaqueiro* é quando um sujeito é *melhor* e mais *verdadeiro* do que outros, tendo como atributo diferencial a de ser um *bom vaqueiro*.

14 *Catingueiro* é o vaqueiro que tem maior domínio sobre o território e os animais, no contexto de suas *carreiras* (corridas a cavalo) atrás do gado.

como um elemento aculturado resultante das políticas coloniais, do “contato do branco colonizador com o gentio, durante a penetração do gado nos sertões do Nordeste” – como consta no artigo apresentado por Nilda. O que se pode concluir até aqui é que tanto o saber oficial quanto as visões de Nilda e de Antônio Balbino dão pistas do que seja o *vaqueiro original, autêntico e tradicional*. As visões de meus interlocutores confluem com o saber oficial e com as imagens clássicas da literatura nacional sobre o vaqueiro nordestino.

No momento de minha conversa com Nilda, por exemplo, enquanto ela lia linha por linha daquele artigo, senti que pude dividir algumas de minhas reflexões com uma interlocutora que não conhecia muito bem a realidade de vida dos vaqueiros, como ela mesma afirmou várias vezes, mas que no entanto a respeito desse universo tinha algumas generalizações provenientes das reminiscências do tempo de sua infância, da fazenda de sua família e das leituras que fizera.

De um lado, um universo para mim totalmente desconhecido. Do outro, um universo recrutado por Nilda a partir da imagem que construiu para si mesma em torno de uma originalidade. Desde a prévia discussão entre dois desconhecedores daquele universo, percebi que ela e eu acabávamos por igualmente compartilhar pressuposições ancoradas na perspectiva de uma suposta *tradição e cultura do vaqueiro*. Eu compartilhava com ela, portanto, seus modos de reificar e essencializar elementos também generalizados pela literatura e pelo saber oficial.

Aliás, minha interlocutora exigia de mim, por assim dizer, a posição etnográfica – se quisermos – de um antropólogo culturalista, conforme a sua sugestão em privilegiar, como recorte analítico, sujeitos que se definem (e são definidos pelos outros) pela sua autenticidade. Por mais que eu pudesse discordar, na posição de antropólogo, de sua visão totalizante em perceber a *cultura* e a *tradição* como imperativos da realidade observada, o que estava sendo apresentado a mim, por outro lado, era a séria perspectiva de uma interlocutora refletindo a respeito das diferenças entre sujeitos e contextos sociais dados por ela como radicalmente díspares, embora às vezes confundidos uns com os outros, a saber: o *vaqueiro da lida* (no *campo*) e o *vaqueiro de festa* (nas *vaquejadas*).

A seguir, vejamos o que significa essa noção de *tradição* mobilizada constantemente pelos interlocutores de pesquisa.

Vaqueiro simbólico e passado referencial

A *tradição* sugere que a memória e o passado têm um estatuto importante na construção histórica do vaqueiro sertanejo tanto no discurso da literatura quanto no discurso nativo. Na literatura, a expansão da pecuária pelos sertões, como vimos na primeira seção, ganha maior centralidade analítica à medida que os autores produzem tipologias únicas de um passado mais remoto, o período colonial. Na memória de meus interlocutores, por sua vez, o retrospecto é menor. O *tempo dos antigos* não alcança o recorte temporal do Brasil colônia. No máximo, meus interlocutores flexionavam lembranças contextualizadas na primeira metade do século XX.

É válido destacar que a maioria dos *vaqueiros velhos* que conheci tinham entre 60 e 90 anos de idade. Quando falavam do *tempo dos antigos*, na maioria das vezes datavam os acontecimentos ocorri-

dos depois dos anos de 1930 ou 40. Época em que, segundo diziam, a *lida da fazenda* estava moldada sob a configuração de poucos *cercados*, chuvas mais frequentes e com muito *gado brabo*. Ao mesmo tempo, também resgataavam histórias e comentários feitos por seus pais e avós, indo a um recorte temporal mais amplo e a um jogo de perspectivas capaz de introduzi-los em espacialidades e temporalidades que não viveram, mas sobre as quais poderiam discorrer abertamente.

Enfim, trata-se de uma imagem do vaqueiro nordestino que, em certas circunstâncias, representa o recorte temporal de cada um dos saberes. De um lado, a literatura e o saber oficial desenhando os sentidos do Estado-nação, de sua história e do seu desenvolvimento, e, de outro lado, os meus interlocutores e o saber local refletindo a respeito da *tradição*, cruzando-a por diversas vezes com o próprio discurso oficial. Nesse sentido, é importante notar nesses recortes temporais o modo como tanto a literatura quanto os sertanejos reificam uma espécie de vaqueiro simbólico ou representativo¹⁵ que dá sentido à história nacional (para o saber oficial) e também à *tradição* sertaneja ou à história de Floresta (para o saber local).

De saída, é preciso deixar claro que não quero com o termo simbólico remeter a uma noção de “estrutura simbólica” que vem a se distinguir como terceiro termo de uma relação entre o “imaginário” e seu oposto, o “real” – tal como o fez o estruturalismo, segundo a visão de Deleuze (1974 [1972]: 307). Na verdade, simbólico está no nível da representação apenas provisoriamente. A sua própria representatividade se esgota – como haverei de mostrar no fim deste artigo – quando vamos em direção a outras formulações, a novos problemas. O que há de representativo no vaqueiro simbólico tem algo de generalizador na medida em que meus interlocutores universalizam determinada verdade histórica. Dessa maneira, o simbólico só é analiticamente produtivo se quisermos compreender os “processos de reificação” (Herzfeld 2008 [1997]) que os sertanejos e a literatura oficial fazem do passado.

Para avançarmos na análise dessa distinção, vejamos as imagens abaixo:

15 Usarei o termo “simbólico” para fazer referência ao vaqueiro nordestino reificado pela literatura, principalmente quando esta vai debater o papel dele na pecuária colonial, mas também para fazer referência ao vaqueiro verdadeiro reificado pelo saber local. No entanto, usarei o termo segundo os sentidos conceituais dados por Lalande (1967 [1927]) em seu dicionário filosófico. Para o autor, “simbólico” se refere ao uso de símbolos ou àquilo que constitui e fabrica um símbolo representativo de algo, de algum objeto, por exemplo (idem 939). Neste caso, “ser o símbolo de uma coisa” ou “representar com um símbolo alguma coisa” (idem 940) é mais ou menos o modo como a reificação dos interlocutores tem relações diretas com a imagem estante ou referencial do vaqueiro como parte de uma história, de um passado, de uma *tradição*.

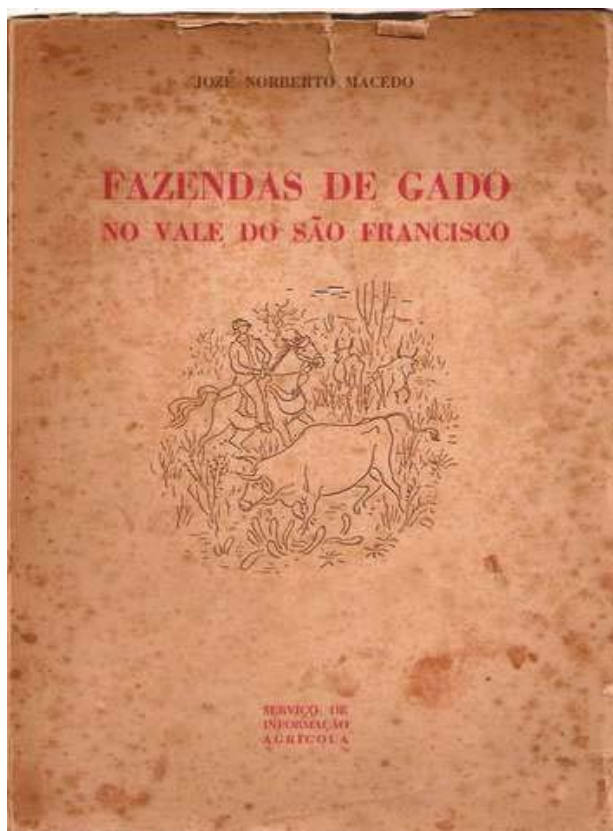


Imagem 01. Capa que demonstra a relação inextrincável do cavaleiro com o boi.

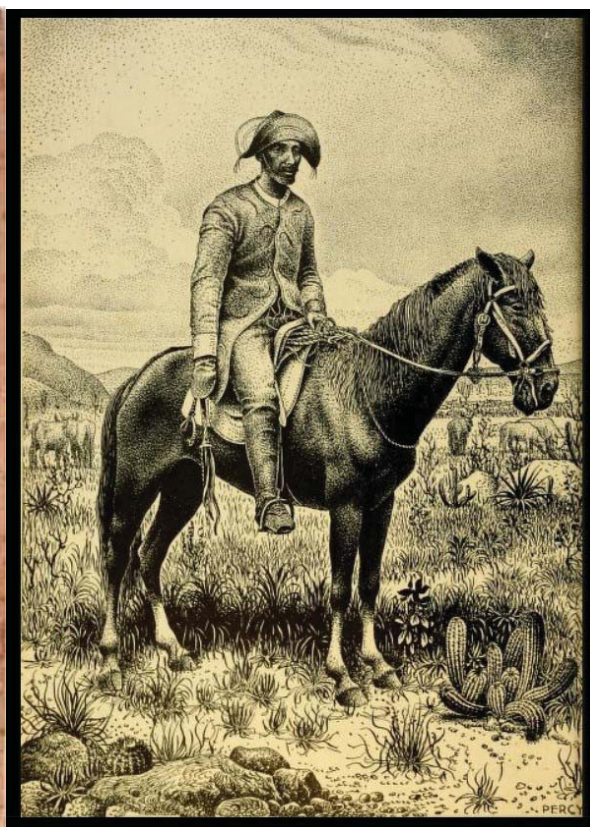


Imagem 02. Vaqueiro do artigo lido por Nilda Ferraz.

A imagem à esquerda é a capa de um livro de José Norberto Macedo (1952) que, como o título mesmo já indica, fala das fazendas de gado no Vale do São Francisco. A outra, ao lado direito, é o vaqueiro do Nordeste representado no artigo do livro que Nilda Ferraz, como demonstrei na seção anterior, utilizou para me asseverar que o homem ali representado era o *vaqueiro de verdade*. Na primeira imagem, é interessante notar que, ao tratar-se da pecuária nordestina (tema abrangente que envolve uma série de questões, personagens e contextos), a representação imediata para a capa do livro seja exatamente a do cavaleiro que, na caatinga, *lida com o gado selvagem* – tal a importância desse recorte imagético para estancar a história de fazendas, boiadeiros e vaqueiros. Na imagem à direita, mais uma vez, é o próprio: o vaqueiro *tradicional, original e autêntico* que Nilda Ferraz concluiu ser um dos símbolos de sua *tradição*.

Os próprios vaqueiros, ao falarem do passado, da *tradição* e do *tempo dos antigos*, traziam em suas narrativas uma série de valores históricos, econômicos e morais que definiam a *vida de vaqueiro* do passado como algo único, simbólico, remetendo-se a um modo de vida do qual sentem *saudade*. Segundo diziam, dificilmente a *vida de vaqueiro* se realizaria hoje com a glória de outrora. Suas lembranças os tornavam tão saudosistas quanto o próprio folclorista Câmara Cascudo que, em sua obra de 1956, *Tradições Populares da Pecuária Nordestina*, nos dá a seguinte ideia:

Apesar de tudo, a fazenda é o mundo fiel ao seu passado. Não se revela imediatamente a uma pergunta de repórter para a revista ilustrada. Existe tempo para a intimidade, para a confiança, para a confidência. Depois fica-se sabendo que aquele é mundo encantado e bem diferente do pensamento inicial. Os animais, as árvores velhas, os caminhos, os recantos, o recorte dos serrotes têm histórias, explicações etiológicas, fabulário, crônica. Há uma multidão de heróis que jamais darão à História a honra de uma visita. Vaqueiros de outrora, carreiros admiráveis, rastejadores infalíveis, aboiadores de voz mágica, feitiçeiros maiores que Merlino, amores, dedicações, sacrifícios, raptos, valentias, gente bonita, enamorada e boa, tudo morto, mas presente e ressuscitando nas vozes evocadoras e doces, vivem realmente e participam da existência funcional presente. Daria livro, mas há o pudor religioso de não obrigar aquele mundo a entrar para o bojo da garrafa de Salomão, nem achatá-lo numa página infiel às luzes e cores realmente possuídas. (Cascudo 1956: 16).

Se, nas palavras do autor, os sertanejos se renovariam sendo fiéis à história, reproduzindo-a e mantendo-a intacta a despeito das transformações, outros autores sustentaram a prerrogativa de que os costumes e os valores concernentes à lide pastoril não iriam sobreviver com o processo de modernização (Prado Jr. 2006 [1945]), por diversas razões: a introjeção sistematizada do capitalismo, a instauração de novas tecnologias produtivas, as divisas e a Lei de Terras de 1850 (que instituiu a propriedade privada no Brasil), os cercamentos e os limites dividindo os campos outrora compartilhados etc. A modernização resultaria na imediata perda do protagonismo do vaqueiro nordestino como sujeito econômico, ou então, o vaqueiro se tornaria recalcitrante e reprodutor de seus velhos costumes e crenças, encerrado na esfera social retrógrada em que vive (Prado Junior 2006 [1945]; Ribeiro 1995; Mello 2011 [1985]).

Ora, é nesse sentido que a literatura e o saber oficial apresentam os seus próprios limites para o entendimento da noção nativa de *tradição*, justamente porque sua iniciativa é a de congelar os coletivos, os indivíduos e as relações sociais em tipologias pretéritas, e, além disso, de enquadrá-los em modelos, sem antes prestar a devida atenção ao que se atualiza, refaz-se e muitas vezes escapa aos próprios enquadramentos analíticos. Ao desconsiderar por completo as atividades por meio das quais os vaqueiros se atualizam e resistem, o saber oficial relega ao passado a singularidade histórica do vaqueiro e passa, simultaneamente, a interpretar o presente como mera reprodução social.

Em contrapartida, os vaqueiros entre os quais realizei pesquisa de campo diziam que o mundo da fazenda é um contexto muito distinto do que já foi um dia. Para eles, o passado não se fideliza no presente. Aliás, o tempo pretérito, a *tradição* e a memória são na verdade pontos de partida para avaliar quem é ou não é vaqueiro, quem o foi de fato ou quem ainda o será. A esse respeito, apresentarei na seção seguinte algumas reflexões com o intuito de avançar a proposta aqui pretendida: demonstrar a eficiência da verdade histórica e da *tradição* do vaqueiro, tentando entendê-las como pontos de diferenciação e de atualização. Para isso, antes é preciso analisar historicamente como os vaqueiros se diferenciavam entre si e de seus padrões.

Vaqueiros e fazendeiros

Outra possível generalização do saber oficial é a ideia de que sempre houve uma relação de confiança, de lealdade e de reciprocidade entre fazendeiro e vaqueiro (Cascudo 1956: 27-28; Mello 2011 [1985]: 50). De um lado, o vaqueiro como o trabalhador estimado no qual o patrão deve confiar. De outro, o fazendeiro a quem o vaqueiro deveria respeitar, por lhe distribuir, como moeda de troca, prestígio político e parcela de seu rebanho. Nessa lógica, o fazendeiro foi sempre visto como o elemento dominante da relação. Nas palavras de Euclides da Cunha (1927 [1902]), os vaqueiros estariam sujeitos a uma “servidão inconsciente”.

Por sua vez, contrário a essa prerrogativa, o trabalho de Joana Medrado (2012), intitulado *Terra de Vaqueiros*, dedica-se com exclusividade à análise histórica das relações entre vaqueiros e fazendeiros (em seu caso, na comarca de Jeremoabo, sertão da Bahia), indo além da estagnação do vaqueiro como subserviente aos domínios políticos regionais. A autora parte da hipótese de que mais do que lealdade, confiança e dominação, os vaqueiros detinham os seus próprios meios de resistência, de manutenção e de recriação do “prestígio” e de sua “cultura política” (2012: 36). Em geral, a autora demonstra a partir do significado do vaqueiro como figura leal e obediente que a literatura clássica sempre lhe rogou uma “imagem positiva”, romântica e saudosista (idem 126-127).

Também em Floresta aparece essa “imagem positiva associada ao vaqueiro”. Por meio das inúmeras qualidades morais concentradas em uma única figura, a interlocutora Nilda Ferraz, por exemplo, referenciava os *autênticos* e *originais* vaqueiros do passado como os reais sujeitos de sua *tradição*. Nomeando-os às vezes como *personagem* e dando-lhes certa positividade histórica, os meus interlocutores extraíam reflexões e asserções sobre quem era ou não vaqueiro à medida que cristalizavam, como simbólico e representativo, os sujeitos do passado – imagem pungente em suas memórias ao lembrarem do tempo em que existia muito *gado brabo* nas fazendas de seus antepassados, familiares e amigos.

Nesse sentido, para os sertanejos entre os quais realizei pesquisa, a imagem histórica do vaqueiro serve para pensar a posição do outro e refletir sobre si mesmos e o próprio passado. Inclusive, a imagem simbólica do vaqueiro é um artifício estratégico para pensar a história local (a de Floresta e a de suas famílias) e a história nacional (na forma de *tradição* e de *cultura*), assim como para criar certas virtudes a respeito da singularidade de seus costumes (enquanto *sertanejos* ou *vaqueiros de verdade*), além de conferir positividade a determinados valores e *personagens* históricos (o vaqueiro simbólico como o antigo *homem do campo*, sujeito *corajoso*, *honrado* e *leal*).

A singularidade do vaqueiro (que imediatamente remete ao seu desbravamento e à sua liberdade de ação pelos *campos* indivisos) é o elemento que o conecta diretamente ao passado, à *tradição* e, portanto, à verdade histórica, mas também ao presente, à sua contemporaneidade. Se o vaqueiro é sempre o sujeito que tem *coragem* e agilidade para capturar uma rês bravia no *campo*, tal atitude ainda hoje é a que mais o diferencia de toda a sorte de pessoas que se dizem vaqueiros, mas nunca cumpriram as funções um dia *necessárias*. O gosto pelo passado reformula o que é o vaqueiro hoje e o que exatamente ele não é mais. A ideia de um vaqueiro simbólico (que busquei construir com a ajuda da literatura e do saber local) serve no mínimo de medida avaliativa e de matriz purificadora que, a partir de um gra-

diente qualificativo e conceitual, faz os interlocutores desta etnografia botarem em níveis distintos de importância os tipos de vaqueiros existentes em sua realidade.

Assim, é possível defender neste artigo a ideia de que, tanto para a literatura quanto para os sertanejos, tanto para o saber oficial quanto para o saber local, é possível investir certas qualidades, reflexões, temporalidades e características que fazem do vaqueiro do Nordeste uma singularidade histórica. Embora se possa vê-lo sob diversas formas, o verdadeiro vaqueiro será sempre o *homem do campo* que um dia exerceu funções e teceu sentimentos referentes a outra temporalidade. O vaqueiro simbólico da história nacional, ligado ao que convencionei chamar aqui de verdade histórica, é, portanto, *sui generis*, e a sua autenticidade resulta das “estratégias de essencialização” que meus interlocutores conduzem por meio de uma “poética social” (Herzfeld 2005 [1997]). Segundo este autor, a “poética social” é um método de análise das contradições sociais e de seus efeitos subsequentes diante da formalização estatal que, como um equalizador das variabilidades repercutidas no seio da “intimidade cultural”, volta-se sempre à construção de “essencialismos” e de verdades na vida cotidiana (idem 54).

Embora as reflexões do saber oficial e do saber local estejam contornadas de generalizações e de impressões, às vezes de cunho naturalista e culturalista (Barroso 1930 [1912]; Cascudo 1956; Mello 2011 [1985]), foram elas próprias que notaram a prevalência dos vaqueiros como sujeitos históricos únicos, disputando entre si a posição de *ser vaqueiro* e buscando ascensão e prestígio sociais. É justamente nesse sentido que, para Medrado (2012), por exemplo, o vaqueiro foi uma espécie de “bilíngue” que transitava por diversos meios e situações. Tecendo árduas críticas às perspectivas clássicas que caricaturaram o vaqueiro nordestino como incondicionalmente “leal” e “fiel” ao dono da fazenda, a autora notou que mais do que reprodutores de valores e de costumes (e obedientes a uma totalidade social) os vaqueiros no seio de suas relações com chefes e terceiros buscavam a todo instante obter prestígio e flexibilizar a sua própria posição.

Um dos principais traços a distingui-lo, tanto no seio da classe dominante quanto entre os trabalhadores em geral, era a capacidade que ele demonstrava de transitar livremente entre o mundo do dono da fazenda e aquele dos trabalhadores, tornando-se “bilíngue” experiente na arte de decodificar normas de comportamento por vezes opostas. Por isso mesmo, o vaqueiro-administrador atuava como porta-voz dos interesses de um ou de outro grupo. No entanto, essa condição de “bilíngue”, longe de amortecer o conflito entre as classes, como o termo pode sugerir, fazia do vaqueiro alguém que tinha mais elasticidade e noção do funcionamento social e que podia aproveitar as frestas de comunicação em proveito próprio (Medrado 2012: 127-128)

Desse ponto de vista, os vaqueiros historicamente foram uma massa de trabalhadores da qual eles próprios buscavam muitas vezes se destacar, não só porque lhes delegavam poder político, mas porque exerciam funções variadas e circulavam por diversos meios. Ao analisar processos civis e criminais da comarca de Jeremoabo, entre o período de 1880 a 1900, a historiadora se deparou com várias categorias de vaqueiro, descobrindo-se na dificuldade de unificar o vaqueiro em uma única categoria analítica, a saber: “vaqueiro-administrador”, “vaqueiro-procurador”, “vaqueiro-inspetor de quarteirão” e “vaqueiro-guarda de tropa” (Medrado 2012: 90-91).

Há igualmente neste caso etnográfico a impossibilidade de comprimir em uma única definição e imagem todas as características, valores e atributos dos vaqueiros entre os quais realizei pesquisa de campo (*vaqueiros de verdade, vaqueiros de vaquejada, vaqueiros de pega de boi, vaqueiros de festa, vaqueirinho, vaqueiros antigos, vaqueiros velhos*). Por esse motivo, a fórmula do vaqueiro simbólico, tal como mobilizada pelo saber oficial e pelo saber local, em especial na terceira seção deste artigo, demonstra agora o seu próprio limite analítico. Apesar de o vaqueiro ainda ser passível de generalizações analíticas, por outro lado, como veremos na seção seguinte, o vaqueiro não depende apenas de si mesmo e de suas relações históricas com o outro, mas também de suas relações históricas com os animais e as caatingas.

Modulação ecológica: rebanho, seca e cerca

Como vimos, em face de seu protagonismo econômico, histórico e político, a literatura notou que o vaqueiro é o reflexo da sociedade sertaneja. No entanto, de modo mais específico, ela assim o interpretou como um “mito de origem” associado à “inegável [...] vitalidade histórica” que, segundo Medrado (2012), “contribuiu muito para a propagação de uma imagem positiva associada ao vaqueiro” (2012: 127), um mito de origem formulado pelas táticas do saber oficial que concentram nele quase toda a totalidade da cultura pastoril. Mas suas táticas fizeram também o processo inverso. Viu na pastorícia o surgimento da própria singularidade humana, como se na figura do vaqueiro estivessem refletidas de uma só vez várias das virtudes do homem sertanejo.

Para Darcy Ribeiro (1995), em *O povo brasileiro*, a economia pastoril, por exemplo,

conformou também um tipo particular de população com uma subcultura própria, a sertaneja, marcada por sua especialização ao pastoreio, por sua dispersão espacial e por traços característicos identificáveis no modo de vida na organização da família, na estruturação do poder, na vestimenta típica, nos folguedos estacionais, na dieta, na culinária, na visão de mundo e numa religiosidade propensa ao messianismo (Ribeiro 1995: 338)

É nesse sentido que meus interlocutores de pesquisa me disseram algo parecido com as conclusões de Darcy Ribeiro: os vaqueiros e a economia pastoril foram a gênese de uma formação histórica. Mais do que isso, vaqueiros e bois constituíram conjuntamente uma única e só realidade. Ao longo do tempo, os vaqueiros aprenderam e aprimoraram a função de *laborar* com o gado, estabeleceram com o animal uma relação específica e, a partir disso, fundaram um modo de vida particular, o da pastorícia. Engajando-se em seu trabalho e evoluindo com ele, os vaqueiros investiam suas energias em certa modulação ecológica (*antigamente* caracterizada pelo uso comum das terras e pela natureza bravia do animal bovino) e superavam de diversas formas a obrigação com o patrão e os costumes básicos.

Como demonstrado na segunda seção, para o vaqueiro Antônio Balbino ‘os vaqueiros de antigamente eram uns homi bruto, um índio, um caboclo brabo’. Importante observar nessa fala que, além da manifestação bruta do animal bovino, o vaqueiro em sua origem também foi *bruto*, um *homi bruto*. Vale notar igualmente que *brabo* e *bruto*, neste caso, aparecem como sinônimos um do outro. Frequentemente, o termo *brabo* se refere ao animal bravio, pouco ou nada domesticado, feroz, selvagem, portanto, *bruto*. Caso diferente do *gado manso*, ao qual se investe outros afetos e práticas, como o

carinho. Os bois e vacas tidos como *mansos* são seres plenamente domesticados. Já o *gado brabo* é sempre aquele que se *caça* (no sentido de capturá-lo e descobri-lo em meio à caatinga) ou que se apropria para demarcá-lo com *ferro* e *sinal* para simbolizá-lo como propriedade de alguém, que pertence a uma localidade, a uma fazenda, com o intuito de que os outros não o roubem.¹⁶ Por fim, vale notar que, para destacar a ferocidade de um boi ou de uma vaca, poucas vezes se utiliza o termo *brabo*. Diz-se com mais especificidade que a rês é *valente*, qualidade de animais que, além de *bruto* ou *brabo* (porque *criado solto* e, portanto, *bicho que nunca via gente*), enfrentam o vaqueiro, desafiam-no e exigem dele a *coragem*. São animais que não apenas fogem, mas brigam e lutam contra os humanos – tratei disso noutros lugares (Pereira 2016; 2017).

Ora, na percepção de Antônio Balbino, portanto, não só o gado era *bruto*, como o próprio vaqueiro também o era. A partir de seu esforço mnemônico, percebe-se o surgimento de uma instância máxima de passado, diretamente conectada a um ponto indeterminado no tempo, porém o mais longínquo possível. Uma espécie de exegese que, segundo Benjamin, “não se preocupa com o encadeamento exato de fatos determinados, mas com a maneira de sua inserção no fluxo insondável das coisas” (1985 [1936]): 209). Neste caso, trata-se de um recorte temporal abstrato, capaz de indicar que boi e homem estiveram sempre lado a lado, igualáveis em termos de brutalidade e braveza. A autenticidade do vaqueiro sendo o resultado imediato de sua natureza primeira, e a singularidade histórica da relação entre vaqueiro e boi, uma verdade última (estagnada na imagem do *vaqueiro de verdade*), talvez porque – agora emprestando aqui as palavras de Soares – no sistema da pecuária nordestina “era o gado que criava o homem ao invés do homem criar o gado” (1968: 38). Contudo, pretendo avançar essa conclusão do autor.

Na fala de Antônio Balbino, vaqueiro e boi criaram-se um a partir do outro, mutuamente. Os vaqueiros se transformaram em outra coisa a partir do que puderam aprender com os animais. É dessa outra coisa em que se transformaram que os vaqueiros de hoje se espelham e são ao mesmo tempo julgados por outrem, porque dela se aproximam e ao mesmo tempo se diferenciam. Em sua instância máxima de passado, os vaqueiros deixaram de ser o que eram para se tornarem algo que hoje corrobora justamente a seleção de alguns poucos *vaqueiros*, *vaqueiro mesmos*. Segundo os mais velhos, os *vaqueiros de hoje* não valorizam a mesma perspectiva do passado, porque não sabem como era viver no tempo em que ‘o bicho era bruto e não via gente’. No tempo em que ‘o bicho era criado solto no mato’.

Assim, há uma concepção genealógica de que boi e vaqueiro estão engajados desde os primórdios, uma verdade histórica flexionada pela singularização de um encontro interest específico posteriormente modificado pelos cercamentos e pela delimitação das terras, por uma nova modulação ecológica que repaginou no sertão do Nordeste os *campos* por onde transitavam homens e animais. Uma transformação ecológica capaz de modificar inclusive não só a natureza dos animais, mas também a dos humanos.

16 Ao ato de inscrever nas orelhas dos animais (caprinos, ovinos e bovinos) o *sinal* de seu proprietário (na orelha direita) e o sinal da propriedade (na orelha esquerda), este último chamado de *mourão*, dá-se o nome de *assinar*. *Ferrar*, por sua vez, é demarcar com *ferro* o símbolo da propriedade e do proprietário no corpo da rês, às vezes também no gado equino. No lombo direito de um boi ou de uma vaca, queima-se o *ferro* que denomina a pessoa do proprietário, normalmente com as iniciais do nome, e, no lombo esquerdo, queima-se o *ferro* que constitui o *carimbo* de sua propriedade, geralmente um símbolo indicador do nome da fazenda. Sobre a importância dos sinais e ferros na vida rural sertaneja: cf. Barroso (1930 [1912]:185-191) e Medrado (2012: 95); sobre sinais e ferros também na mesma região no que tange à questão da família e do parentesco: cf. Marques (2002: 142; 268) e Villela (2004: 224-225).

No século XX, segundo Cascudo (1956),

veio, decorrentemente, o cercado de arame, a cerca divisória, mudando ou dando à psicologia sertaneja outro matiz. Quando o vaqueiro conhecia os limites de sua jurisdição pelas divisas quase inexistentes, travessões que a caatinga cobrira, lugares onde um pau-d'arco existira, agora deparava a fronteira fechada com aqueles fios eriçados e hostis. E as cancelas, as porteiras de passagem, multiplicaram-se. Antigamente, ia-se num livre galope, léguas e léguas, numa ilusão de terra comum, indominada e virgem de posse. O arame deu ao vaqueiro, pela primeira vez, a impressão dominadora da posse alheia, a imagem do limite” (Cascudo 1956: 13).

Contudo, os *cercados* por si só não bastam. Outro fator transformativo são as *secas*. À época da minha pesquisa de campo, em 2016, os meus interlocutores falavam especialmente da *seca* contemporânea que desde pelo menos os anos de 2011-12 afeta, ainda hoje, o sertão pernambucano. Juntos, *cercados* e *secas*, segundo eles, foram capazes de transformar historicamente a *vida de vaqueiro* noutra coisa que não a verdadeira *vida no campo* e de transformar a natureza do rebanho em outra coisa que não a do *gado brabo*. Juntos, as *secas* e os *cercados* foram dois elementos centrais para justificar a dificuldade de reproduzir, manter, *zelar* e *criar* o rebanho.

Em suma, o sistema de divisão de terras e os *cercados* domesticaram o animal, doravante *mais perto e mais preso*. Ademais, por conta das estiagens, o gado deixou ser o objeto central de investimento. Da perspectiva dos sertanejos, o boi vem perdendo o seu protagonismo não só como resultado de uma configuração espacial, mas porque é inviável mantê-lo vivo nas *secas*, tendo que modificar completamente a *vida na fazenda* e a vida cotidiana no *campo*. Sendo assim, a mutualidade entre boi e homem sistematizada no passado parece ressurgir mais como falta do que presença, mais como nostalgia do que verdade empírica.

Analiticamente, isso significa que os homens que na austeridade da *seca* atual lutam para manter seu rebanho vivo, dedicam-se à atividade de pegar o pouco de *gado brabo* existente e, aliás, não se envergonham em se dizerem vaqueiros diante do outro, provam por si mesmos, pela sua história e pelo seu estilo de vida que a sua posição é resultado de relações concretas com o passado: de um dia ter estado no lugar certo e no tempo certo. Na medida do possível, exercer as atividades que singularizam a *vida no campo* acaba, portanto, reforçando ainda mais a verdade histórica do vaqueiro do Nordeste, pois são justamente esses homens que, ao se dizerem vaqueiros, dificilmente serão contrariados ou postos à prova publicamente de que eles não os são. Dentro de uma série de elementos avaliativos mobilizados pelos meus interlocutores de pesquisa, constata-se o seguinte: é justamente por meio da estabilização imagética do passado que a verdade do vaqueiro vem à tona. E é com ela que, em geral, eles qualificam alguém como *mais vaqueiro* do que outros, principalmente quando se trata de um vaqueiro que exerce as atividades que devem ser exercidas e quando se diz ter vivido em um contexto que lhe atribui autenticidade (trabalhando com o gado na fazenda e/ou pegando *gado brabo* no *mato*).

Portanto, mais uma vez, viver e se dedicar na medida do possível à *vida no campo* não é apenas reproduzir um tipo de vida datado que ainda hoje resistiria às intempéries e às transformações sociais, tal como querem a literatura clássica e o saber oficial. Para o caso aqui analisado, trata-se em contrapartida de preservar não só um modo de vida, mas o próprio desejo de *ser vaqueiro*, de pensá-lo da forma

como sempre foi e da forma como ainda é possível conduzi-lo a partir de suas relações com os outros, mas também de suas relações com os animais e caatinga.

Mesmo diante das transformações ocorridas no sistema pastoril sertanejo, a essencialização de um tipo de vida que não se pode mais exercer – tal como um dia se fez – é o ponto de conexão do universo do vaqueiro com a sua verdade histórica. Isto é, as constantes inflexões retóricas que servem para fixar uns e não outros na posição de vaqueiro ou que servem para diminuir a posição de uns em relação à de outros (a partir de um gradiente qualificativo e conceitual) trazem nesta análise a fórmula de uma “nostalgia estrutural” que, não por acaso, vem a ser um dos fios de ligação das pessoas com a verdade (Herzfeld 2005 [1997]).

Especificar o que é *ser vaqueiro* é, portanto, medir o seu lugar e o do outro na autenticidade, na originalidade e na *tradição*. É estabilizar um modo de vida que diversas vezes aparece como a mais pura e verdadeira. Todavia, tentar encontrar esse modo vida puro e verdadeiro, isto é, tentar encontrar os *vaqueiros de verdade* (pelo menos da forma como me descreveram Nilda e Quirino na segunda seção deste artigo), levou-me de imediato a pessoas que viviam na cidade com outros empregos (que não o de vaqueiro) e vivendo de outras maneiras (que não a da *vida no campo*). Aspectos que, por incrível que pareçam, não os retiravam da posição de *ser vaqueiro de verdade* por morarem na cidade e por não mais exercerem a *profissão de vaqueiro*. Por seu turno, os *vaqueiros véios* atestavam a todo instante o seu *prestígio* de verdadeiro vaqueiro, mostrando-me entre outras coisas que a sua vida já foi um dia muito distinta da que é hoje. Mostrando-me que o passado e a memória por eles mobilizadas são a prova de que são, de fato e de direito, *vaqueiros, vaqueiros mesmo*.

Conclusão

Ora, se a história e o modo como a literatura e o saber oficial tratou as transformações sociais do pastoreio importam na análise elaborada neste artigo, elas só são importantes no limite de suas próprias descrições, uma vez que os próprios vaqueiros e o saber local esgotam as problematizações do saber oficial ao demonstrarem que, embora seus modos de existência sejam muitos distintos dos tempos de outrora, os vaqueiros continuam existindo sob novas relações, reinventando-se e recriando o regime da *vida da fazenda*, da *vida de vaqueiro* e da *vida no campo*. Existir como vaqueiro e ao mesmo tempo se distinguir de seus contemporâneos (que se dizem vaqueiros, mas só frequentam *vaquejadas*, *pegas de boi* e festejos, por exemplo) provam e atestam ao outro não o que eles próprios são, mas o que foi historicamente o vaqueiro nordestino, o que ele ainda é, o que ele significa e quais os diversos modos de caracterizá-lo ao longo do tempo.

Se muitos tiveram a clareza de definir o que significa *ser vaqueiro* baseando-se, por exemplo, em livros e em fundamentos teóricos sobre a *cultura* sertaneja e a *tradição*, outros, no entanto (por sua vez, os *vaqueiros da vida*), demonstraram o que significa *ser vaqueiro* com base no que é hoje possível investir e reelaborar na *vida de vaqueiro* mesmo sob a modulação ecológica das *secas* e dos *cercados*. Dessa forma, tem-se o seguinte quadro geral: uns nos guiando à compreensão do que é o vaqueiro da

perspectiva da *tradição*, outros, os próprios vaqueiros, demonstrando a nós o que a literatura não é capaz de explicar.

Afinal, o que significa *ser vaqueiro* no tempo presente? E, mais ainda, embora já se tenha suposto o seu fim há bastante tempo, por que o vaqueiro não desapareceu? Da perspectiva de meus interlocutores, o passado não é somente um recorte histórico prévio e imutável. Além de certas maneiras de qualificar, diferenciar e identificar a si mesmo no tempo, a história do vaqueiro do Nordeste depende de um conjunto complexo de estratégias contemporâneas de reconstrução dos acontecimentos, através principalmente da memória e da habilidade retórica de conferirem verdade ao que viveram.

Renan Martins Pereira é Mestre em Antropologia pelo PPGAS/UFSCar e doutorando na mesma instituição. É pesquisador do Grupo Hybris (Grupo de Estudo e Pesquisa sobre Relações de poder, conflitos e socialidades), da USP e UFSCar. Bolsista Capes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABU-LUGHOD, Lila. 1991. "Writing Against Culture". In: R. G. Fox (org.). *Recapturing Anthropology: working in the present*. Santa Fe: School of American Research Press.
- AIRES, Francisco J. F. 2008. *O espetáculo do cabro-macho: um estudo sobre os vaqueiros nas vaquejadas do Rio Grande do Norte*. Dissertação de Mestrado, PPGAS/ UFRN, Natal – RN.
- ANDRADE, Manoel Correia de. 1986 [1963]. *A Terra e o Homem do Nordeste*. 5ªed. São Paulo: Ed. Atlas.
- BARROSO, Gustavo. 1956 [1912]. *Terra de Sol: Natureza e Costumes do Norte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- BENJAMIN, Walter. 1985 [1936]. "O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov". In: W. Benjamin. *Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 3ªed.
- CARSTEN, Janet (org.). 2013. *Blood will out: essays on liquid transfers and flows*. Chichester: Wiley-Blackwell.
- CASCUDO, Luís da Câmara. 1956. *Tradições populares da pecuária nordestina*. Rio de Janeiro: Serviço de Informação Agrícola.
- _____. 2005 [1939]. *Vaqueiros e Cantadores – Folclore poético do sertão do Ceará, Paraíba, Rio Grande do Norte e Pernambuco*. São Paulo: Edusp.
- CUNHA, Euclides. 1927 [1902]. *Os Sertões* (10ª ed.). Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alvez.
- DELEUZE, Gilles. 1974 [1972]. "Em que se pode reconhecer o estruturalismo?". In: François Châtelet (org.). *História da Filosofia, vol. 8, O Século XX*. Rio de Janeiro: Ed. Zahar.
- FURTADO, Celso. 2007 [1959]. *Formação Econômica do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- GEERTZ, Clifford. 1978 [1973]. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar.

- _____. 1997 [1983]. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- HARAWAY, Donna. 1995 [1988]. “Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial”. *Cadernos Pagu* 5: 07-41.
- HERZFELD, Michael. [1997] 2008. *Intimidade Cultural: poética social no Estado-Nação*. Lisboa: Edições 70.
- IBGE. 1956. *Tipos e Aspectos do Brasil* (Excertos da “Revista Brasileira de Geografia”). Rio de Janeiro: Ministério da Fazenda.
- LALANDE, André. 1967 [1927]. *Vocabulario Técnico y Crítico de la Filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo.
- LOPES, Camilo Antônio Silva. 2016. *Vaqueiros, seleiros, carreiros e trançadores: uma etnografia com coisas, pessoas e signos*. Tese de doutorado. Campinas, SP: PPGCS/Unicamp,
- MACEDO, José Norberto. 1952. *Fazendas de gado no Vale do São Francisco*. Rio de Janeiro: Ministério da Agricultura.
- MARQUES, Ana Claudia. 2013. “Founders, ancestors and enemies. Memory, family, time and space in the Pernambuco Sertão”. *JRAI* 19 (4): 716-733.
- _____. 2002. *Intrigas e Questões: vingança de família e tramas sociais no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará: UFRJ, Núcleo de Antropologia da Política.
- _____; VILLELA, Jorge L. M. 2016. “Le Sang et la Politique. La production de la famille dans les joutes electorales au sertão de Pernambouc, Brésil”. *Anthropologica* 58: 291-301.
- MEDRADO, Joana. 2012. *Terra de Vaqueiros: relações de trabalho e cultura política no sertão da Bahia, 1880 – 1900*. Campinas, SP: Editora da Unicamp.
- MENEZES, Djacir. 1970 [1937]. *O Outro Nordeste*. Rio de Janeiro: Artenova.
- MELLO, Frederico P. de. 2011 [1985]. *Guerreiros do Sol: violência e banditismo no Nordeste Brasileiro*. São Paulo: A Girafa.
- PEREIRA, Renan Martins. 2016. “Dominação e Confiança: vaqueiros e animais nas *pegas de boi* do sertão de Pernambuco”. *Teoria e Cultura* 11: 63-80.
- _____. 2017. *Rastros e Memórias: etnografia dos vaqueiros do sertão (Floresta, PE)*. Dissertação de Mestrado. São Carlos-SP: PPGAS-UFSCar.
- PRADO JUNIOR, Caio. 2006 [1945]. *História Econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense.
- RIBEIRO, Darcy. 1995. *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SANJURJO, Liliana. 2013. *Sangue, Identidade e Verdade: memórias sobre o passado ditatorial argentino*. Tese de Doutorado. Campinas-SP: PPGAS-Unicamp.
- SOARES, Renan Monteiro. 1968. *Aspectos sociológicos da pecuária nordestina*. Recife, Imprensa Universitária – UFPE.
- VILLELA, Jorge Mattar. 2004. *O povo em armas: violência e política no sertão de Pernambuco*. Rio de Janeiro: Relume Dumará.

CAVALEIROS EM TEMPOS DE GLÓRIA: UMA ANÁLISE ETNOGRÁFICA DA HISTÓRIA DO VAQUEIRO DO NORDESTE

Resumo: Neste artigo, desenvolvo algumas questões abordadas na minha dissertação de mestrado sobre os vaqueiros do município de Floresta, sertão de Itaparica – PE. A partir delas, pretendo analisar como os meus interlocutores se deparam frequentemente com um dilema. Em Floresta, muitos de seus habitantes avaliam e questionam o futuro de *vaqueiros de verdade* – cavaleiros hábeis na arte de capturar o gado selvagem na caatinga –, ao passo em que imagens, discursos e práticas de vaqueiros de hoje ganham força e vitalidade em missas, festas e *vaquejadas*, onde são celebrados o prestígio de homens do passado, os seus maiores feitos e suas memórias, contribuindo aliás para novas possibilidades de ser vaqueiro. Por essa razão, examino como as narrativas locais e a literatura nacional constroem uma estabilização imagética e conceitual do passado, articulando temporalidades e espacialidades em que o vaqueiro nordestino se expressa de maneira simultaneamente histórica e contemporânea.

Palavras-chave: Memória; Sertão; Vaqueiro; História; Pernambuco.

HORSEMEN IN TIMES OF GLORY: AN ETHNOGRAPHIC ANALYSIS OF THE HISTORY OF THE BRAZILIAN NORTHEAST COWBOY

Abstract: In this article, I develop some of the issues addressed in my Master 's thesis about the cowboys of the municipality of Floresta, sertão of Itaparica - PE. I intend to analyze how my interlocutors are often faced with a dilemma. In Floresta, many of its inhabitants evaluate and question the future of true cowboys - horsemen skilled in capturing wild cattle in the caatinga vegetation -, at the same time as images, speeches and practices of today's cowboys gain strength and vitality at religious celebrations, parties and *vaquejadas*, where the prestige of the ancients, their greatest deeds and their memories are celebrated, contributing by the way to new possibilities of being a cowboy. For this reason, I examine how local narratives and national literature construct an imaginary and conceptual stabilization of the past, articulating temporalities and spatialities in which the cowboys of Brazilian Northeastern expresses itself both historically and contemporaneously

Keywords: Memory; Sertão; Cowboy; History; Pernambuco.

RECEBIDO: 20/09/2019

APROVADO: 02/02/2020

ARTIGOS

Fazer laudos: algumas questões teórico-metodológicas de uma práxis institucionalizada

FLÁVIO LUIS ASSIZ DOS SANTOS

Introdução

Fazer laudos. Esta expressão, muito utilizada entre antropólogos/as que se dedicam ao trabalho pericial no Brasil, refere-se a um “termo nativo” deste campo de atuação profissional que circunscreve uma série de questões de diversas naturezas inerentes a esta *práxis*. Trata-se de um saber-fazer especializado que afeta sobremaneira a carreira e a vida dos/das antropólogos/as, tanto por exigir-lhes competências específicas, quanto por se constituir em experiências *sui generis*. Neste artigo¹ apresento algumas questões teórico-metodológicas que povoam o universo dessa prática profissional especializada, a partir do exame detalhado de laudos ditos “antropológicos”, associado a entrevistas com os/as seus/suas autores/as, produzidos no bojo de processos administrativos de reconhecimento territorial quilombola que tramitam na Superintendência Regional do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA)² na Bahia, de 2003 a 2018.³

1 Uma versão preliminar deste texto foi apresentada na *Mesa Redonda 04 – Atuação Antropológica Junto aos Processos Jurídicos e Administrativos envolvendo Territórios Quilombolas*, na VI Reunião Equatorial de Antropologia, ocorrida em Salvador/BA, entre 09 a 12 de dezembro de 2019, que contou com participação dos antropólogos/as Mariana Balen Fernandes (UFRB), Ugo Maia Andrade (UFS) e da historiadora Neivalda Freitas Oliveira (UNEB).

2 O Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) é uma autarquia federal, cuja missão prioritária é executar a reforma agrária e realizar o ordenamento fundiário nacional. Criado pelo Decreto nº 1.110, de 9 de julho de 1970, atualmente o Incra está subordinado ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (MAPA) e implantado em todo o território nacional por meio de 30 superintendências regionais (SR's). Dentre as ações desenvolvidas pelo INCRA temos: a desapropriação de imóveis rurais, a implantação do programa nacional de reforma agrária, a concessão de crédito instalação aos assentados, construção de infraestrutura nos assentamentos de reforma agrária, fomento a ações produtivas nos projetos de assentamento, gestão do programa de assistência técnica, social e ambiental aos projetos de assentamento, a titulação das áreas de reforma agrária, a gestão do programa de educação da reforma agrária, a gestão do cadastro rural, o georeferenciamento e a certificação dos imóveis rurais, controle da aquisição de terras por estrangeiros, a regularização fundiária na Amazônia Legal, a regularização fundiária dos territórios quilombolas, dentre outros (www.incra.gov.br, acesso em 11/04/2019).

3 Este artigo apresenta alguns resultados de minha tese de doutorado intitulada *Antropologia e Estado: Uma Etnografia dos Processos de Reconhecimento Territorial Quilombola na Bahia (2003-2018)* (Santos, 2019), orientada pela Profa. Dra. Ana Paula Comin de Carvalho.

A produção de laudos (ou relatórios)⁴ antropológicos para reconhecimento dos territórios quilombolas no Brasil é uma prática administrativa e antropológica que teve início na década de 1990, inicialmente financiados e regulamentados pela Fundação Cultural Palmares (FCP).⁵ A partir de então, os/as antropólogos/as brasileiros, em meio a um campo de disputas com outras áreas do conhecimento, sobretudo a História, foram acionados como experts para responder às demandas técnico-científicas postas ao Estado para a operacionalização do art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, da Constituição Federal de 1988, que garante aos remanescentes das comunidades dos quilombos o direito à propriedade definitiva das suas terras e atribui ao Estado o dever de emitir os respectivos títulos. Desde 2003, com a publicação do Decreto 4.887, a elaboração de laudos (ou relatórios) antropológicos quilombolas passaram ser produzidos e disciplinados pelo INCRA, através de Instruções Normativas (“INs”).⁶

Ao longo desses 15 (quinze) anos, os laudos antropológicos foram incorporados à prática administrativa da autarquia agrária para subsidiar ações fundiárias de reconhecimento e titulação dos territórios quilombolas, municiando o órgão com informações antropológicas, etnográficas, históricas, culturais, socioeconômicas, geográficas, ambientais e documentais sobre esses grupos étnicos. Estes laudos são resultantes de um trabalho pericial (ou “trabalho de campo”, como muitos/as antropólogos/as preferem chamar⁷) e têm um caráter técnico-científico, que advém do uso de um saber especializado calcado no conhecimento acadêmico, na adesão às normas técnicas, jurídicas e administrativas e da sua elaboração por servidores públicos ou contratados (e fiscalizados) pelo Poder Público, dando, em termos jurídicos, a garantia da “neutralidade”. Segundo Laraia (1994: 11), os desafios advindos dessa atividade complexa, de alta responsabilidade, que envolve a tradução dos conhecimentos antropológicos para a linguagem jurídica, demandou grande esforço e abertura dos/as antropólogos/as para dialogar com os operadores do Direito, aprender a lidar com os procedimentos e conceitos jurídicos e desenvolver competências específicas necessárias à sua produção. Tais competências não são adquiridas nos cursos de graduação e pós-graduação que formam antropólogos/as no Brasil, mas foram (estão) sendo forjadas na prática.

Segundo dados do INCRA, de 2003 a 2018, foram produzidos e publicados em todo Brasil 278 (duzentos e setenta e oito) laudos antropológicos de identificação e delimitação de territórios quilombolas, elaborados sob diferentes modalidades de execução: convênios, contratos, execução direta, termos de cooperação técnica, doações etc. A Superintendência Regional do INCRA na Bahia foi a que mais produziu relatórios neste período, totalizando 37 (trinta e sete) relatórios publicados, consti-

4 Neste campo de atuação profissional, tanto o termo “laudo antropológico” como o termo “relatório antropológico” são utilizados.

5 A FCP é um órgão vinculado atualmente à Secretaria da Cultura que tem como missão promover e preservar os valores culturais, históricos, sociais e econômicos decorrentes da influência negra na formação da sociedade brasileira.

6 De 2003 até hoje, o INCRA publicou 05 (cinco) Instruções Normativas regulamentando o Decreto 4.887/2003, promovendo várias alterações procedimentais. Foram as IN 16/2004, 20/2005, 49/2008, 56/2009 e 57/2009.

7 O termo “perícia” é um jargão do campo jurídico que foi incorporado neste campo profissional e os/as antropólogos/as têm diferentes concepções sobre ele. Uns parecem ver perícia com uma espécie de “estar lá” que serve para justificar antropológicamente o território a ser regularizado. Outros parecem encarar o termo perícia como um sinônimo de “comprovação”, que se aproximaria da ideia dos laudos forenses ou da polícia técnica. Existem aqueles que se recusam a pensar este trabalho como pericial. Alguns só se referem à perícia em termos de pesquisas antropológicas feitas no âmbito do Poder Judiciário, para responder aos quesitos postos pelo juízo ou em juízo, enquanto outros usam o termo indistintamente tanto em contextos de processos administrativos como de processos judiciais.

tuindo-se, assim, num importante *locus* de análise devido à quantidade e diversidade de experiências.⁸ Sou servidor de carreira do INCRA e fui, entre 2004 e 2016, o gestor do Serviço de Regularização de Territórios Quilombolas do INCRA no Rio Grande do Norte e na Bahia, coordenando diversas equipes técnicas que elaboraram laudos antropológicos nos dois estados. Portanto, foi a minha posição neste campo e a experiência profissional acumulada que motivaram para a realização de uma pesquisa que tomou a própria produção dos laudos antropológicos como objeto de estudo (e não de um laudo antropológico específico). Tive como referência os 37 (trinta e sete) laudos publicados na Bahia, de 2003 a 2018, que estavam à minha disposição como fonte de pesquisa e fiz 32 (trinta e duas) entrevistas com os/as antropólogos/as laudistas. O objetivo geral da pesquisa foi levantar as questões antropológicas que estão sendo concebidas e veiculadas neste contexto de uma *práxis* especializada. Tanto a análise dos laudos como as entrevistas com os/as antropólogos/as tiveram o propósito de fomentar uma reflexividade antropológica das experiências do *fazer laudos*.

Algumas questões teórico-metodológicas na/da produção dos relatórios antropológicos quilombolas

O'Dwyer (2005, 2010) sinaliza para um aumento da participação dos profissionais de antropologia no aparelho de Estado (como funcionários públicos concursados), o que tem deixado a fronteira entre atividades de pesquisa realizadas dentro e fora da academia com limites menos rígidos. As pesquisas para produção das “peças técnicas” denominadas laudos/relatórios antropológicos diferem muito do campo das pesquisas antropológicas convencionais (para a produção de teses e dissertações), embora não se trate de uma antropologia de segunda qualidade ou menos rigorosa. A questão dos laudos entrou definitivamente na agenda antropológica brasileira e, na última década, este tema foi adensado com o aumento da demanda por laudos/relatórios antropológicos de identificação e delimitação dos territórios quilombolas, cujos marcos normativos e metodológicos foram influenciados pelo acúmulo de experiências prévias dos relatórios de demarcação das terras indígenas. Contudo, evidentemente, os relatórios quilombolas trouxeram novos elementos para esse debate. Podemos dizer que está se constituindo no Brasil uma espécie de subcampo dentro do campo da antropologia brasileira que trata desta questão e situa-se numa zona de fronteira entre a antropologia acadêmica e uma antropologia da ação, apresentando especificidades.

Tomando como referência a identificação das terras indígenas no Brasil, Lima & Barreto Filho (2005) tratam da questão da relação entre antropologia e saberes administrativos buscando a compreensão sociológica e histórica desta prática.

As relações entre antropologia e saberes administrativos no Brasil têm sido tematizadas nos últimos anos, ainda que em pronunciamentos breves, denúncias angustiadas, ou textos curtos com o intento de provocar discussões mais substanciais. Versões variadas da participação de antro-

8 As superintendências regionais do INCRA que mais publicaram relatórios técnicos neste período foram: 1. Bahia, com 37 relatórios; 2. Maranhão, com 25 relatórios e 3. Rio Grande do Sul, com 23 relatórios. Dados consultados no site: http://www.incra.gov.br/sites/default/files/incra-andamentoprocessos-quilombolas_quadrogeral.pdf, acesso em 09/05/2019

pólogos em esferas de aplicação de políticas governamentais têm sido veiculadas: desde as mais heróicas e exultantemente triunfalistas, pregando um suposto (sempre presente) engajamento cidadão, passando pelas deprimidas e preocupadas, que marcam o despreparo dos profissionais da antropologia em ação nesses campos no país, o que os tornaria presas fáceis do poder das rotinas organizacionais; até as de matizes “técnicos”, com pretensões à neutralidade política e às ambições ao crescimento do mercado de trabalho, visando à “profissionalização” (bastante interessada) da disciplina no país. (Lima & Barreto Filho 2005: 09)

As ações de identificação e delimitação dos territórios quilombolas também podem ser tomadas, nos termos destes autores (*idem*), como uma “megaoperação” de codificação governamental das demandas territoriais e culturais de grupos étnicos que interpõe “efeito de Estado de enorme importância” e permite pensar “as mudanças e permanências na própria disciplina antropologia e na formação do antropólogo”. Para tanto, considerando as mudanças ocorridas nas diversas etapas do procedimento de regularização fundiária e a participação progressiva dos antropólogos (como um técnico reconhecido e de quem se espera um papel multifuncional) na definição das terras indígenas, os autores buscaram fomentar a construção de uma “sociologia das identificações”. Com essa obra os autores tiveram a intenção de registrar um determinado momento do fazer antropológico no Brasil (dos anos 1990), estimulando outras pesquisas e publicações similares, vez que consideram “este gênero da atuação” dos antropólogos (os relatórios) pouco tratados intelectualmente.

Segundo L’Estoile *et al* (2002: 18), o trabalho dos antropólogos no Brasil tem uma estreita relação com a formulação de políticas estatais. Para eles, há, entre a Antropologia e o Estado, uma dupla dimensão de instrumentação e de legitimação, entretanto a identidade profissional dos antropólogos hoje tende a valorizar um ideal de autonomia com relação ao Estado e seus órgãos, o que leva à minimização da existência de relações com o mundo da política, ou a tratá-las apenas como desvios a serem eliminados no processo de produção da teoria. Portanto, as considerações a respeito da participação dos antropólogos na elaboração e implementação das políticas públicas, sobretudo as voltadas para os grupos sociais tidos como primitivos, atrasados, marginais, tribais, subdesenvolvidos ou pré-modernos, são habitualmente objeto de julgamentos morais e políticos, vistos através das lentes da denúncia e do engajamento, e não do ponto de vista da análise sociológica. O que os autores defendem é a superação disto, propondo o exame de casos concretos de um ponto de vista histórico e comparativo, à luz da história social das ciências sociais, da sociologia do conhecimento científico e da etnografia do Estado, a partir de uma perspectiva compreensiva das relações entre saberes antropológicos e a construção dos Estados nacionais.

A compreensão sociológica da dinâmica da relação dos antropólogos e os estados só é possível se levarmos em conta o caráter estrutural (e estruturante) dessa relação, que nada tem a ver com patologias, ou com formas desviadas (ou menores) de conceber e de praticar a antropologia (L’Estoile *et al* 2002: 13).

Para Lima (2015: 30), o aumento da atuação dos antropólogos em espaços extra universitários ainda carece de maiores investimentos analíticos no âmbito dos cursos de formação universitária. Segundo ele, muitos estudos antropológicos sobre temas relativos às sociedades contemporâneas (entre

eles o Estado e suas políticas públicas) são motivados e viabilizados em virtude da inserção profissional dos pesquisadores. Como diz: “inserção profissional e reflexão analítica criativa podem se beneficiar mutuamente” (*idem*). As informações geradas pelos antropólogos e outros agentes em contexto de formulação, implementação e avaliação de políticas públicas podem ser uma fonte permanente de reflexão.

No entanto, os laudos antropológicos são produzidos num contexto de atuação estatal em que os agentes dificilmente fazem reflexões e autorreflexões sobre “o que se faz”, “como se faz” e as “consequências do que se faz”. Os/as antropólogos/as têm toda a experiência do “saber fazer” que “se aprende fazendo”, mas quase sempre não sobra tempo para exercitar a reflexividade sobre essas ricas experiências etnográficas. Seria o “tempo extra”, nos termos de um antropólogo com quem conversei. Assim, as análises críticas sobre essa “Antropologia da ação” (O’Dwyer 2010) acabam ficando a cargo de pesquisadores externos e no âmbito apenas acadêmico. Esta pesquisa ensejou, portanto, preencher um pouco essa lacuna ao dar voz aos laudos e seus autores.

O trabalho de identificação e a delimitação de um território quilombola – etapa inicial dos procedimentos administrativos para a seu reconhecimento – exige da equipe responsável pela elaboração dos relatórios técnicos estratégias diferenciadas de atuação, o enfrentamento de muitos desafios e implica numa enorme responsabilidade social e política.⁹ A elaboração de cada relatório antropológico (e outros relatórios técnicos inerentes a esta atividade) apresenta suas próprias vicissitudes, oriundas da realidade socioespacial pesquisada, do contexto político e normativo, das relações estabelecidas entre os agentes sociais em contato e da formação acadêmica e política dos técnicos. Não é possível, portanto, estabelecer uma “manualização” para essa prática, um parâmetro técnico único para responder à pergunta: “como se faz um laudo antropológico?”. Muito embora exista uma Instrução Normativa sobre o tema, esta não é um instrumento capaz e suficiente para disciplinar todas as possíveis situações que envolve a prática antropológica de produção de laudos antropológicos.

Os laudos antropológicos trazem grandes repercussões na vida social dos grupos quilombolas estudados, uma vez que subsidiam inúmeras intervenções públicas (e privadas) e contribuem para reposicionar estas comunidades no âmbito das correlações de poder instituídas e perante o próprio Estado. Eles são elaborados em meio a muitas expectativas, tanto dos quilombolas que “sempre acham que ele é mais do que realmente é”, quanto dos agentes públicos (gestores, operadores do Direito etc.) e dos demais interessados (fazendeiros, mediadores etc.). Esta situação provoca nos profissionais envolvidos com essa prática muitas tensões e um enorme senso de responsabilidade. Os quilombolas muitas vezes consideram que o relatório antropológico é o texto que “vai salvar a vida deles”, pois resolverá os conflitos fundiários e outros problemas vivenciados. No entanto, o relatório antropológico faz parte de uma primeira etapa do processo de titulação que, via de regra, tem se alongado por muitos anos por causa da excessiva burocratização, das dificuldades financeiras e estruturais e, sobretudo, pela falta de “vontade política”.

Malgrado o esforço da Superintendência Regional do INCRA/BA para viabilizar a produção dos laudos/relatórios antropológicos, sobretudo nos primeiros anos após 2003, nenhum território qui-

9 Para aprofundamento desta questão, ver Ferreira (2012).

lombola foi titulado. O aprendizado com as diversas experiências de produção dos relatórios técnicos ao longo desses 15 (quinze) anos instrumentalizou o INCRA para lidar com as questões quilombolas, desenvolvendo na autarquia agrária uma *expertise*, fruto de enormes investimentos financeiros e da capacitação (em cursos de curta duração, de pós-graduação e em seminários, mas, sobretudo, em serviço) de recursos humanos altamente qualificados e especializados. Ademais, os relatórios técnicos, além de legitimar as ações do Estado nesta matéria, são também importantes fontes de pesquisa histórica, geográfica, sociológica, ambiental e etnográfica sobre os grupos quilombolas brasileiros. Contudo, nos últimos anos, em virtude da falta de priorização política, das reações dos ruralistas e da conjuntura fiscal e política do país, os processos administrativos de titulação dos territórios quilombolas têm enfrentado enormes entraves nas esferas dos três poderes da República. Como consequência, as comunidades quilombolas que foram objeto dos relatórios técnicos aguardam a efetivação dos seus direitos territoriais, consagrados constitucionalmente.

Todos/as os/as antropólogos/as com quem conversei problematizaram os seus laudos antropológicos em oposição às pesquisas acadêmicas (para monografias, teses, dissertações, artigos etc.), destacando, contudo, o caráter técnico-científico do seu trabalho. Concordam que a pesquisa para um relatório técnico é mais dirigida, não pautada pelos interesses do/a pesquisador/a, mas pelos interesses das comunidades e do Estado. O objetivo da pesquisa/perícia está previamente delineado e não há margem para alterações: já se vai a campo sabendo o que precisa ser feito, sendo necessário, contudo, decidir “como fazer”. Não é um texto pautado pelos interesses genuínos da pesquisa acadêmica, cujos objetivos, em geral, restringem-se ao projeto do/da pesquisador/a. Ao contrário, é um texto “encomendado”, cujos objetivos são previamente estabelecidos pela agência que o contratou, e voltado para atender uma demanda posta pela realidade social. É um texto elaborado, via de regra, com a colaboração atenta dos interessados e escrito para determinados leitores, que não os pares acadêmicos e com determinado objetivo de reconhecimento de direitos territoriais. Por seu caráter “técnico”, espera-se dele uma linguagem objetiva e didática, o cumprimento das exigências legais-normativas e uma justificativa convincente para o Estado designar e/ou reconhecer parte do território nacional para um grupo social.

A “megaoperação” de transformar uma experiência de campo eivada de conflitos, pressões, tensões e expectativas múltiplas em um “texto” é algo que suscita estratégias muito específicas e exige cuidados redobrados dos/das redatores (as). Conforme apontou Silva (2015), o trabalho etnográfico de produção de cada relatório apresenta “um quadro complexo de interações entre diversos agentes” e o texto etnográfico “sedimenta” e “equacionaliza” as múltiplas vozes dos atores envolvidos, inclusive dos seus próprios autores. Escrever um relatório dessa natureza é algo que demanda dos/as antropólogos/as inúmeras competências e, ao mesmo tempo, desenvolve um tipo específico de gênero textual.

Uma competência fundamental para a produção de um laudo antropológico é saber manejar adequadamente um arsenal teórico-conceitual, sobretudo do campo das Ciências Humanas e Sociais (mas também de outros campos do conhecimento). Nesta prática profissional, o desafio que está sempre colocado é o da construção de narrativas plausíveis sobre a história e a territorialidade das comunidades, forjadas num diálogo com o Direito, com os quilombolas e com os mediadores. O que está em jogo é o melhor enquadramento técnico-científico para as comunidades quilombolas (esses novos

“sujeito de direitos”) e a melhor forma de explicar a “quilombolidade”¹⁰ de determinados grupos sociais, construindo uma justificativa, ancorada etnograficamente, para o reconhecimento dos territórios quilombolas.

Fazer laudos enseja diversas preocupações técnicas e ético-políticas que passam pela necessidade de fundamentar com coerência a reivindicação territorial das comunidades quilombolas e não as prejudicar em função de inconsistências e vícios no processo administrativo. A própria escrita do texto tem suas peculiaridades pelo seu caráter “mais palatável”, uma vez que há a necessidade de o texto etnográfico, neste caso, ser compreendido, por exemplo, por um gestor, um advogado e convencer um juiz, dando resposta a outras expectativas que não só as das comunidades. É uma escrita “mais controlada”, sempre medindo como abordar os dados para não expor as comunidades a nenhuma situação de perda de direitos. O que não significa abrir mão da linguagem antropológica, mas escrever um texto menos acadêmico.

Silva (2015: 151) afirma que os interesses dos/das antropólogos/as no que ela chamou de “pós-ocasião etnográfica” se colocam de modo mais marcante para os/as antropólogos/as-peritos/as do que no caso dos/as antropólogos/as estritamente acadêmicos. Desta forma, estes interesses estão na própria “base do laudo”. No processo de produção de um laudo antropológico, os seus autores, quase sempre, levam em consideração algumas questões que poderão aparecer no “pós-texto”, tais como as possíveis contestações (administrativas e/ou judiciais), seja por parte dos proprietários privados (comumente chamados de “fazendeiros”) ou por parte de outros órgãos públicos (como os órgãos ambientais, por exemplo). Assim, muitas vezes, o “texto” já antecipa o “pós-texto”, ou seja, *fazer laudo* é um exercício etnográfico de conjecturar prováveis reações aos textos e contemporizá-las.

10 Tomei o termo a partir da leitura de Steuernagel (2010). Embora o autor não defina explicitamente o que ele considera como “quilombolidade”, aqui utilizo o termo como a qualidade (ou as qualidades) que caracterizam uma comunidade como “quilombola”.

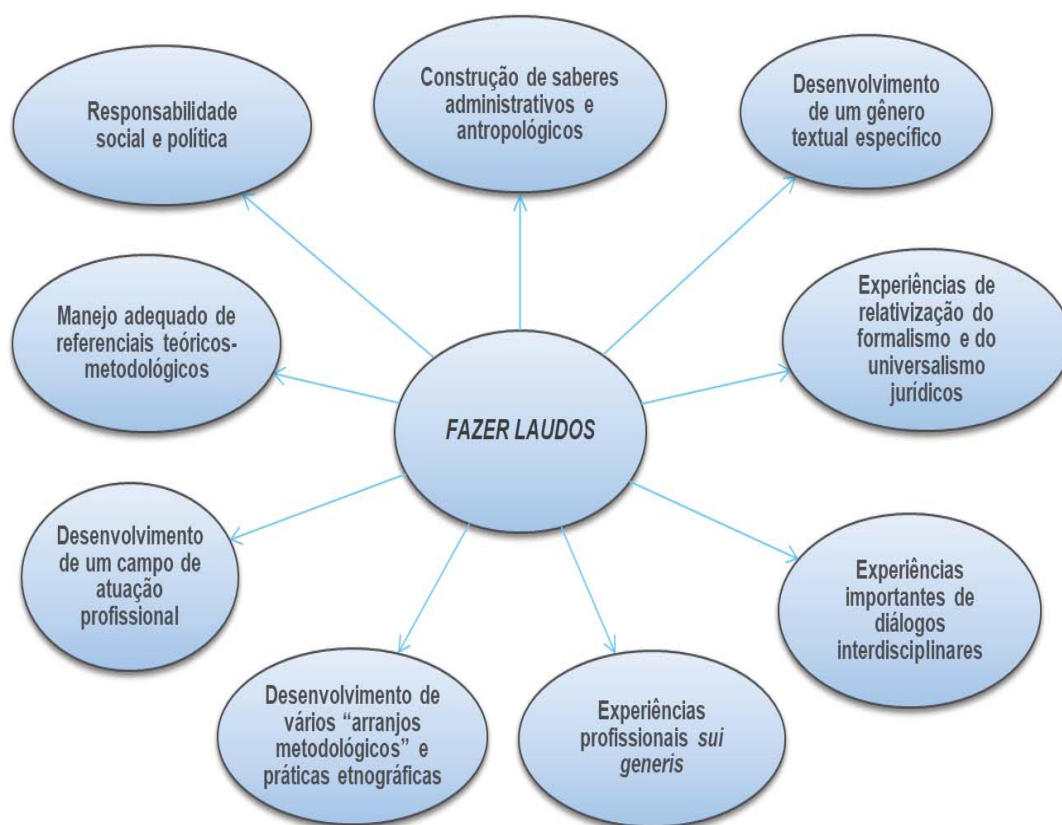


Figura 1 – *Fazer laudos*: questões teórico-metodológicas de uma *práxis* especializada
Elaboração: Flavio Luis Assiz dos Santos, 2019.

Produzir um laudo antropológico envolve um esforço intelectual, institucional e pessoal para adequar a legislação à realidade e vice-versa. Os/as antropólogos/as, manejando com vários tipos de narrativas, fazem uma importante operação de tradução da realidade social para a linguagem jurídica. A Antropologia, neste contexto de diálogo com o cotidiano e permanente com os operadores do Direito, tem um potencial de “arejamento” (de ampliação dos horizontes) uma vez que os textos etnográficos são construídos “com as pessoas”, a partir de uma escuta atenta e interessada de muitas vozes. Os laudos (os textos) resultam de um processo de análise dos/as antropólogos/as (e demais técnicos), que buscam entender as relações sociais e de poder que estão em jogo e trabalha com as diversas narrativas como insumos.

Os textos jurídicos, em geral, são mais exegéticos, comunicando-se mais com o próprio campo jurídico. Contudo, a descrição e análise da de produção de relatórios antropológicos de identificação e delimitação territorial quilombola evidencia como a relação entre Antropologia e Direito, marcada por controvérsias e tensões, apresenta também elementos de aproximação interdisciplinar, estimulada pelo objetivo comum, dentro dos “autos dos processos administrativos”, de elaboração conjunta da “melhor interpretação da lei” em favor das comunidades quilombolas. Os/as antropólogos/as, ao *fazer laudos* sem abdicar dos pressupostos teórico-metodológicos da Antropologia, mas se apropriando dos

códigos jurídicos e problematizando-os, contribuem para a relativização do formalismo e do universalismo jurídicos. Desta forma, neste campo de atuação profissional, são como uma espécie de “operadores do direito auxiliar”, sem, claro, poder de controle sobre o campo jurídico (e nem do administrativo).

Uma característica da “tecnicidade” dos laudos antropológicos é sua orientação jurídico-formal dada pelas Instruções Normativas, que são instrumentos administrativos/legais de comunicação entre o campo técnico-científico, o campo jurídico e a sociedade em geral. É muito recorrente as críticas, sobretudo em eventos acadêmicos, sobre um certo “engessamento” da prática antropológica provocada pela burocratização normativa. Os/as meus/minhas interlocutores/as apresentaram posicionamentos diversos quanto a isto, cada um/uma elaborando distintamente a sua relação com as Instruções Normativas. Para alguns/algumas, as Instruções Normativas servem para “uniformizar para quem vai ler” (numa perspectiva externa, dos/as leitores/as) e “ajuda a chamar a atenção para os dados que a gente precisa ter realmente” (numa perspectiva interna, do/a autor/a). Outros/outras consideraram que as Instruções Normativas são “até bem amplas”, não representando uma “camisa de força” pois existe uma liberdade de escrita e tópicos não previstos na norma podem ser acrescentados, caso necessário. Há aqueles/aquelas que veem problemas em alguns pontos exigidos nas normativas por considerá-los “excessivos” e, se não pesquisados e anunciados nos relatórios, podem dar margem para contestações (por descumprimento da normativa). Contudo, todos/as reconheceram que neste campo de atuação profissional um mínimo de direcionamento é necessário, daí a imprescindibilidade de uma normativa.

Percebi nesta etnografia que, em geral, as Instruções Normativas não são utilizadas como uma espécie de questionário ou de sumário (um guia para o texto), mas como documento balizador para os trabalhos de campo. É claro que os/as antropólogos/as têm o cuidado de abordar todos os itens exigidos nas Instruções Normativas, no entanto, os tipos de organização da estrutura textual dos relatórios são os mais diversos. Isto sinaliza para uma certa margem de criatividade possível neste campo de atuação profissional, relacionada ao “mínimo de discricionariedade” dos agentes públicos.

Uma questão fundamental para a produção de laudos antropológicos quilombolas é a capacidade, esperada dos/as antropólogos/as, para promover um mapeamento do papel de todas as instituições públicas envolvidas com a regularização fundiária em curso, entendendo o seu funcionamento e estabelecendo relações (às vezes até pessoais) com os seus agentes. Cada situação empírica objeto de uma identificação e delimitação quilombola pode exigir da equipe técnica conhecimentos especializados relativos à competência de um determinado órgão público, como a Secretaria do Patrimônio da União (SPU), o Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio), do Instituto Brasileiro de Meio Ambiente (IBAMA) e as Forças Armadas, quando os territórios quilombolas incidem sobre áreas da União, de Unidades de Conservação e de Segurança Nacional, entre outras situações fundiárias de sobreposição. As equipes técnicas normalmente não ficam alheias a isto, mesmo porque, após a publicação, vários órgãos públicos se manifestam sobre os laudos produzidos, podendo interferir no curso do processo administrativo. O Estado é uma máquina de produção de procedimentos e regulamentações e, em cada situação concreta de identificação e delimitação territorial quilombola, a equipe técnica precisa manejar estes procedimentos e regulamentações com conhecimento e competência.

Assim, fazer interlocuções e mediações com outras instituições públicas, ajudando a construir soluções para a estabilização do território delimitado, é outra habilidade que, quase sempre, os/as antropólogos/as exercitam na produção de um laudo de natureza técnico-científica. Não estou me referindo, de forma alguma, as mediações espúrias, que prejudiquem as comunidades quilombolas, sem atentar para os compromissos éticos inerentes à profissão. Sabemos que decisão final sobre o território a ser titulado não cabe aos antropólogos/as, mas às instâncias decisórias do Estado brasileiro, entretanto, uma peça técnico-científica bem fundamentada constitui-se num instrumento importante de defesa (inclusive perante o Poder Judiciário) e de reconhecimento dos direitos territoriais (e outros) das comunidades.

Por fim, uma questão fundamental desse campo de atuação profissional diz respeito a interdisciplinaridade. Não se faz um laudo antropológico sozinho/a e com os instrumentos (teóricos e técnicos) de apenas uma área do conhecimento. As exigências normativas e os próprios desafios colocados pela complexidade do trabalho demandam dos antropólogos/as um “alargamento do olhar”. A participação de geógrafos/as, agrônomos/as, biólogos/as, agrimensores, historiadores/as e outros cientistas humanos, sociais e ambientais é uma realidade neste campo e este relacionamento interdisciplinar compulsório tem trazido muitas incompreensões e disputas, mas também profícuos diálogos. Ouvi muitos relatos de antropólogos/as que creditaram determinados aprendizados e parte de suas análises como fruto do contato e do diálogo com outros profissionais.

Diversos arranjos, fruto de distintas formas de relacionamento interdisciplinar, são forjados nas experiências de produção de laudos. Não obstante seja uma exigência normativa e inerente à própria natureza dos trabalhos de identificação e delimitação dos territórios quilombolas, uma maior ou menor abertura dos/as antropólogos/as para a interdisciplinaridade depende da trajetória específica dos sujeitos ou das suas experiências prévias com trabalho em equipe. Em geral, as soluções metodológicas encontradas levam em consideração a necessidade de produção de uma pesquisa com celeridade e que procure articular os diferentes campos de conhecimento mobilizados para uma “confluência analítica” que justifique a reivindicação territorial das comunidades. Procura-se sempre evitar que o produto final (o laudo) seja um amontoado de documentos sem uma “liga” entre si. O caráter interdisciplinar de um laudo antropológico não significa que todos os profissionais devem trabalhar juntos e, ao final, o produto deve ser uma “salada”. Num contexto que exige vários olhares acadêmicos, cada profissional deve ter muita competência e segurança na sua área específica para que, no diálogo com os outros saberes, este consiga alimentar ainda mais o seu olhar especializado e não se perca em meio a uma proliferação de possibilidades analíticas. Assim, a capacidade de ouvir e de estar aberto ao diálogo generoso deve ser exercitada sem perder o foco nas contribuições técnicas que cada um pode oferecer.

Considerações Finais

A produção de laudos antropológicos, como instrumentos inerentes à política pública de reconhecimento e titulação de territórios específicos, é substancialmente uma prática estatal, vez que são financiados, regulamentados, valorados e utilizados principalmente pelo Poder Público. Tratam-se

de saberes administrativos e antropológicos forjados a partir de práticas cotidianas de trabalho que, muitas vezes, são apagadas no curso do tempo, mas, conforme aponta Castilho et al (2014: 22), são ângulos privilegiados para a análise antropológica. Contudo, este campo de atuação profissional tem sido pouco pesquisado a partir da perspectiva das ações concretas dos agentes que operacionalizam essa política pública e de seus “produtos”.

O exercício da produção de laudos antropológicos se constitui numa complexa atribuição para os/as antropólogos/as que necessitam mobilizar diversas competências (teóricas, metodológicas e práticas) que estão circunscritas, usualmente, à tradição disciplinar da Antropologia. Nesta pesquisa escutei diversas vezes que “os bons laudos são aqueles que fazem boas etnografias”. Assim, *fazer laudos* não é uma atividade menor dentro do campo de atuação antropológica e nem deve ser vista como uma mera aplicação de conhecimentos técnicos e acadêmicos. Do contrário, a produção de laudos antropológicos envolve assuntos de relevância teórica e metodológica. Obviamente que esse tipo específico de trabalho enseja uma prática profissional em consonância com as vicissitudes e os desafios inerentes a esta demanda específica, não se confundindo com o modelo clássico das etnografias, ao estilo malinowskiano.

Flávio Luiz Assis do Santos é doutor em Antropologia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e servidor do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BARRETTO FILHO, Henyo Trindade; LIMA, Antonio Carlos de Souza (org.). 2005. *Antropologia e identificação: os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa/Laced/CNPq/Faperj/IIEB.

BRASIL. *Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, 2003c. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm>. Acesso em 30 de outubro de 2018.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Instrução normativa nº 16, de 24 de março de 2004*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias. Brasília, 2004. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/institucional/legislacao--/atosinternos/instrucoes/in16_240304.pdf>. Acesso em 30 de outubro de 2018.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Instrução normativa nº 20, de 19 de setembro de 2005*. Regulamenta o procedimento para

identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art.68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Brasília, 2005. Disponível em <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/institucionall/legislacao--/atos-internos/instrucoes/in20_190905.pdf>. Acesso em 30 de outubro de 2018.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Instrução normativa nº 49, de 29 de setembro de 2008*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art.68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Brasília, 2008. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/institucionall/legislacao--/atos-internos/instrucoes/in49_290908.pdf>. Acesso em 30 de outubro de 2018.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Instrução normativa nº 56, de 7 de outubro de 2009*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art.68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Brasília, 2009a. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/institucionall/legislacao--/atos-internos/instrucoes/in_56_2009_quilombolas.pdf>. Acesso em 30 de outubro de 2018.

BRASIL. Ministério do Desenvolvimento Agrário. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária. *Instrução normativa nº 57, de 20 de outubro de 2009*. Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação, desintrusão, titulação e registro das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que tratam o Art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias da Constituição Federal de 1988 e o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003. Brasília, 2009b. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/sites/default/files/uploads/institucionall/legislacao--/atos-internos/instrucoes/in_57_2009_quilombolas.pdf>. Acesso em 30 de outubro de 2018.

CASTILHO, et al. 2014. Introdução. In: S. R. Rodrigues Castilho, A. C. de Souza Lima; & C. Costa Teixeira (org.). *Antropologia das Práticas de Poder: reflexões etnográficas entre burocratas, elites e corporações*. Rio de Janeiro: Contracapa.

FERREIRA, Rebeca Campos. 2012. “Laudos Antropológicos, responsabilidades sociais. Dilemas do reconhecimento de comunidades remanescentes de quilombos”. Porto Alegre, *Civitas* 12(2): 340-358.

L’ESTOILE, Benoît de; NEIBURG, Federico; SIGAUD, Lygia (org.). 2002. *Antropologia, impérios e estados nacionais*. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Fundação Carlos Chagas Filho de Amparo à Pesquisa do Estado do Rio de Janeiro (FAPERJ).

LARAIA, R. B. Apresentação. 1994. In: O. S. Silva et al. (org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Edufsc.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. 2015. “A Antropologia e o Estado no Brasil: breves notas acerca de uma relação complexa.” In: Franch et al. (Orgs). *Antropologia em novos campos de atuação: debates e tensões*. João Pessoa: Mídia Gráfica Editora.

LIMA, Antonio Carlos de Souza. 2005. “Os relatórios antropológicos de identificação de terras indígenas da Fundação Nacional do Índio: notas para o estudo da relação entre a antropologia e indigenismo no Brasil, 1968-1985”. In: A. C. de Souza Lima & H. T. Barreto Filho (Orgs.). *Antropologia e Identificação. Os antropólogos e a definição de terras indígenas no Brasil, 1977-2002*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria. LACED/CNPq/FAPERJ/IIEB.

O'DWYER, Eliane Cantarino. 2005. “Laudos Antropológicos: pesquisa aplicada ou exercício profissional da disciplina?” In: I. Boaventura Leite (org.). *Laudos periciais antropológicos em debate*. Florianópolis: Nuer/ ABA.

_____. 2010. *O papel social do antropólogo. A aplicação do fazer antropológico e do conhecimento disciplinar nos debates públicos do Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: E-papers.

SANTOS, Flavio Luis Assiz dos. 2019. *Antropologia e Estado: Uma Etnografia dos Processos de Reconhecimento Territorial Quilombola na Bahia (2003-2018)*. Tese de Doutorado em Antropologia. Salvador, UFBA.

SILVA, Alexandra Barbosa da. 2015. “Antropologia e laudos: de ética, de imparcialidade e a etnografia como processo prático”. In: J. Pacheco de Oliveira, F. Mura & A. Barbosa Silva. *Laudos antropológicos em perspectiva*. Brasília: ABA.

SILVA, Aracy Lopes da. 1994. “Ha Antropologia nos laudos antropológicos?” In: O. S. Silva *et al.* (org.). *A perícia antropológica em processos judiciais*. Florianópolis: Edufsc.

STEUERNAGEL, Maicon Silva. 2010. *Entre Margens e Morros. A geografia narrativa dos filhos da Pedra Branca*. Dissertação de Mestrado em Antropologia. Universidade Federal do Paraná, Curitiba.

FAZER LAUDOS: ALGUMAS QUESTÕES TEÓRICO-METODOLÓGICAS DE UMA PRÁXIS ESPECIALIZADA

Resumo: *Fazer laudos* se constitui numa prática profissional antropológica que afeta sobremaneira a carreira e a vida dos/das antropólogos/as, tanto por exigir-lhes competências específicas, quanto por se constituir em experiências *sui generis*. Neste artigo apresento algumas questões teórico-metodológicas que povoam o universo dessa prática profissional especializada, a partir do exame detalhado de laudos antropológicos, associado a entrevistas com os/as seus/suas autores/as, produzidos no bojo de processos administrativos de reconhecimento territorial quilombola em tramitação no Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) na Bahia, de 2003 a 2018.

Palavras-chave: laudos antropológicos, antropólogos/as, *práxis* profissional.

MAKING REPORTS: SOME THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ISSUES OF A SPECIALIZED PRAXIS

Abstract: *Making reports* is an anthropological professional practice that greatly affects the career and life of anthropologists, both by requiring them specific skills and by being *sui generis* experiences. In this article I present some theoretical and methodological questions that populate the universe of this specialized professional practice, from the detailed examination of anthropological reports, associated with interviews with their authors, produced in the midst of administrative processes of quilombola territorial recognition, in process at the National Institute of Colonization and Agrarian Reform (INCRA) in Bahia, from 2003 to 2018..

Keywords: anthropological reports, anthropologists, professional praxis.

RECEBIDO: 23/12/2019

APROVADO: 14/02/2020

TEXTO INFORMATIVO

O IV Encontro Regional de Estudantes Indígenas da Região Sul (EREI SUL): a UFPR como território indígena

JACIELE NYG KUITÁ KAINGANG

LAYS GONÇALVES DA SILVA

PAOLA ANDRADE GIBRAM

Organizado, gerido e formulado por estudantes indígenas, o Encontro Regional de Estudantes Indígenas da Região Sul (EREI Sul) ocorreu em sua 4ª edição entre os dias 27 e 29 de novembro de 2019, na Universidade Federal do Paraná (UFPR), na cidade de Curitiba. Durante os três dias de evento, a UFPR, pela primeira vez, recebeu em seus corredores e saguões cerca de cem indígenas vindos de vários territórios do Sul do Brasil e demais regiões. Ao todo, o evento contou com aproximadamente 150 participantes, uma vez que não indígenas também participaram como voluntários e ouvintes. As mesas e debates que centralizaram o evento ocorreram na tradicional sala Homero de Barros, localizada no Prédio Dom Pedro I, no Campus da Reitoria. As mesas foram compostas exclusivamente por indígenas que trouxeram suas experiências como profissionais da saúde e educação, lideranças políticas, estudantes de pós-graduação, atuantes do movimento indígena nacional, do movimento de juventude e de mulheres indígenas. Esteve também presente o coletivo de juventude indígena Kaingang Nën Ga, da Terra Indígena Apucararinha (PR). Ao longo desses três dias, trouxeram seus cantos, suas vozes, seus movimentos para dentro da Universidade, ampliando ainda mais a potência desse evento.

Apresentando o EREI

O EREI Sul é um evento de mobilização estudantil indígena, que foi inicialmente organizado por integrantes dos PET-Indígenas da região Sul¹, ligados à Universidade Federal de Santa Maria (UFSM) e à UFPR -- Setor Litoral. Sua criação se deu a partir da participação dos estudantes indígenas dessa região no III ENEI – que ocorreu na UFSC, em 2015 – e da percepção desses estudantes sobre a necessidade de se organizarem regionalmente. Seus objetivos iniciais eram, portanto, fomentar a participação política, a autonomia, a autoreflexão sobre o estar na universidade e a união dos estudantes indígenas no contexto regional, bem como discutir questões que lhes são consideradas específicas. Fortalecendo essa articulação em rede, os estudantes precursores desse evento consideravam que assim estariam mais preparados e bem fundamentados para levar suas pautas e demandas para o encontro nacional.

A primeira edição do EREI ocorreu em Santa Maria, na UFSM, no ano de 2016 e o II EREI ocorreu na UFRGS, em Porto Alegre, em 2017. Os acadêmicos indígenas que participaram desses dois primeiros eventos, defendiam um tema um tanto emblemático “A Universidade como território indígena: pensando caminhos para interculturalidade”. Já o III EREI ocorreu na UFSC, em Florianópolis, em 2018, e teve como tema “Violências: social, cultural e institucional. A presença indígena nos territórios da aldeia à universidade”. A partir do princípio de rotatividade dos locais de realização dos encontros, foi decidido na plenária final desse último evento que o IV EREI seria sediado no estado do Paraná. E posteriormente, em reunião presencial entre os estudantes das universidades estaduais e das federais do estado, encaminhou-se que a UFPR receberia a nova edição.

O evento desse ano (2019) teve como tema “Acadêmicos indígenas em resistência: trajetórias, direitos, territorialidade epistêmica”. Dos cerca de 150 participantes, aproximadamente 30 indígenas eram estudantes da UFPR – de cursos de Curitiba e Litoral, com destaque aos indígenas da turma de Educação do Campo/Campus Litoral – e 70 vieram de outras localidades, entre estudantes e egressos ligados à UFRGS, UFSC, Unochapecó, UFFS, escolas indígenas (Colégio Estadual Indígena Benedito Rokag/ TI Apucaraninha e a Eief Fen no, TI Toldo Chimbangu), lideranças indígenas Kaingang, Guarani e Xokleng dos três estados do Sul do Brasil. Fizeram-se presentes também palestrantes de outras regiões, como Márcio Bakairi (UFRJ) e Cristiane Julião Pankararu (Museu Nacional/ UFRJ), ambos estudantes de pós-graduação em Antropologia Social (mestrado e doutorado, respectivamente).

Como ocorre? Questões de organização

Como qualquer evento de mobilização regional, para que ocorresse, o IV EREI-Sul demandou muitos esforços dedicados a sua organização. Gastos com alimentação, transporte dos convidados, estadia – básicos para a concretização do evento –, demandaram o rastreamento incessante de parceiros que pudessem apoiar sua realização. Assim, formou-se uma comissão organizadora, que além das ques-

1 Existem apenas dois Programas de Ensino Tutorial (PET) ligados ao edital do MEC “Conexões de Saberes” no sul do Brasil. Um na UFSM e outro na UFPR, denominados “PET Indígena Nãnde Reko” e “PET Litoral Indígena”.

tões de cunho prático, responsabilizou-se pelas questões referentes às temáticas a serem tratadas nas mesas, quem seriam os convidados para os debates e quais seriam os espaços ocupados na Universidade. Essa Comissão Organizadora foi composta por estudantes indígenas da UFPR, universidade sede, e contou com o apoio de indígenas de outras universidades da região Sul bem como de parceiros não indígenas - dos quais alguns atuaram junto às voluntárias nos dias de evento.

Formada por um coletivo mais amplo², a comissão foi tomada à frente por Jaciele Nyg Kuitá Fideles e Ana Carolina Neres (ambas Kaingang, graduandas do curso de Serviço Social/ UFPR-litoral), Tainara Ganin de Oliveira (Kaingang, graduanda do curso de Terapia Ocupacional), Ivanisia Ruiz (Kaixana, graduanda do curso de Direito/ UFPR) e Luís Carlos Rákag Dias (Kaingang, graduando do curso de Educação Física/ UFPR).

Para a estadia dos participantes, a Comissão Organizadora conseguiu o apoio do Sindicato dos Bancários de Curitiba e Região, que ofereceu como alojamento a Sede Campestre localizada em Piraquara, município da Região Metropolitana de Curitiba. Outros sindicatos e organizações não-governamentais³ apoiaram com recursos para o transporte de convidados e alimentação dos participantes do evento – a qual foi negociada com o Restaurante Universitário da UFPR. Por meio do diálogo com as diversas organizações e sindicatos, alcançaram-se assim os recursos necessários para a compra dos cafés da manhã, gastos com material gráfico, custos diversos com gasolina para deslocamentos da comissão organizadora e demais urgências que surgiram ao longo do evento.

A desenvoltura e criatividade da comissão para buscar os apoios financeiros contou, também, com outra frente de atuação: as rifas. Doações de brindes pelo grupo PEITA.ME e de artesanatos por indígenas apoiadores à organização do EREI tornaram-se prêmios de rifas que foram vendidas para arrecadação de recursos, e grande parte das demandas foi custeada com essa iniciativa. Para atrair colaboradores, as organizadoras circularam pelas salas de aula nos diferentes campi da universidade e divulgaram os prêmios pela internet. Vale ainda ressaltar que a internet foi uma importante ferramenta para a organização do evento. Além do grupo do whatsapp acima mencionado, as organizadoras criaram uma página no facebook e um perfil no instagram, por meio dos quais divulgavam as informações pertinentes, fizeram o sorteio ao vivo e transmitiram online as atividades das mesas e debates.

2 Este coletivo mais amplo comunicava-se por meio de um grupo de whatsapp, do qual faziam parte: Aline, Guarani Nhandeva, estudante de Psicologia; Euller, Kaiowá, estudante de Odontologia; Luciana, Terena, estudante de Direito; Kauane, Guarani Nhandeva, estudante de arquitetura; Natana, Kaingang, estudante de enfermagem; Jaqueline, Kaingang, estudante de administração. Alguns estudantes indígenas como Camila, Kaingang da Aldeia Urbana Kakané Porã e Robson, Tukano de São Gabriel da Cachoeira - AM, decidiram sair da organização mais direta, porém, acompanharam o evento. Além dos participantes indígenas, a Comissão contou com alguns colaboradores não indígenas: Lays Gonçalves, mestre em Antropologia; Amanda, estudante de design; Mateus, estudante de Direito, ligado ao Diretório Central dos Estudantes; Mauro, representante da FUNAI; Gustavo, estudante de Direito, do Diretório Central dos Estudantes.

3 Além da UFPR por meio de suas Pró-Reitorias, participaram como apoiadores do evento o Centro Acadêmico de Serviço Social, as ONGs Instituto Socioambiental (ISA) e COMIN, os sindicatos APUFPR, o SINTRACON, SINDIJUS, SISMMAC, SINSEP, e dois mandatos políticos.

Programação, convidados, temas debatidos

As atividades do IV EREI Sul ocorreram ao longo dos dias 27, 28 e 29 de novembro, nos períodos da manhã e da tarde. À noite, os convidados dirigiam-se ao alojamento. No primeiro dia, pela manhã, foram realizados os credenciamentos dos participantes, que ganharam uma pasta com caderno, caneta, uma folha com a programação e um copo estilizado com a imagem do evento. Às 9h30, com os convidados reunidos na sala Homero de Barros, as organizadoras do evento convidaram os representantes das instituições colaboradoras para concentrarem-se à mesa central, para que fossem feitos os devidos agradecimentos. Na sequência, o coletivo Nën Ga foi convidado para realizar seus cantos/danças/rituais, preenchendo a sala com a potência de suas vozes, seus corpos e movimentos.

Na sequência foi realizada a mesa de abertura, para a qual foram convidadas lideranças indígenas de diversas regiões. O nome da mesa era: “Lideranças indígenas e estudantes indígenas: olhares e perspectivas”. Estavam presentes nessa mesa Danilo Braga, professor de História, doutorando pela UFRGS; Gilda Kuitá, liderança da TI Apucarantina (PR); Marciano Rodrigues, representante da APIB; Ivan Kaingang, liderança da TI Rio das Cobras, Cristiano Jorge Goje, representante do coletivo Nën Ga, Andreia Takuá, Coordenadora do FPCondisi; Vanisse Domingos, pedagoga atuante na educação indígena no Oeste de Santa Catarina, da TI Toldo Chimbangu; Eunice Kerexu, liderança Guarani da TI Morro dos Cavalos. Participaram também o artista Jaider Esbell e sua mãe, Bernaldina Macuxi, da TI Raposa Serra do Sol, os quais estavam participando de um evento ocorrido no MusA⁴.

As questões suscitadas por essa primeira mesa, foram destacadas por Nyg, que, como mediadora, apontou a importância de se refletir sobre as estratégias necessárias para fomentar o contato dos estudantes indígenas com seus territórios e lideranças locais. Por perceber o fato de existirem muitos estudantes indígenas que não estão tendo uma orientação adequada a sua permanência e formação na universidade, questiona: “Por que estamos na Universidade? Para quem?”. Para que os estudantes indígenas não sejam cooptadas por uma lógica colonizadora, etnocêntrica e individualista de formação e produção acadêmica, percebe a necessidade urgente de que os conhecimentos indígenas sejam trazidos, em sua pluralidade, para dentro das instituições de ensino – desde as escolas primárias até às universidades.

Nyg destacou a relação entre os conhecimentos indígenas e não indígenas, e que a noção de interculturalidade deve ser profundamente criticada – uma vez que o significado dessa palavra ainda está distante da realidade vivida pelos indígenas nas universidades. Sua percepção é de que a interculturalidade na prática é atualizada por meio de uma assimetria inerente à imposição do conhecimento branco nas instituições de ensino. Percebe-se, portanto, ser distante a ideia de trocas mútuas de conhecimentos, reciprocidades nas formas de ensinar, aprender e circular conhecimentos. Além disso, percebe-se como ponto crítico o fato de essa categoria pressupor apenas duas culturas: a dos brancos e a dos indígenas (essa última tomada de forma genérica). Assim, propõe-se que a universidade invista não na interculturalidade, mas na garantia da pluralidade de conhecimentos, no respeito às singularidades

4 Lançamento da exposição de Jaider Esbell e Gustavo Caboco “Netos de Makunaimi: encontros de arte indígena contemporânea”.

da presença indígena na universidade. Aponta-se assim, a necessidade urgente de que a Universidade perceba que as formas de elaboração e transmissão dos saberes indígenas, amplamente diversos, podem fazer parte da construção contínua dos conhecimentos e da própria instituição.

A segunda mesa tematizou questões referentes à saúde indígena, sendo intitulada “Saúde indígena: desafios e enfrentamentos inerentes à promoção da saúde mental e medicina tradicional no contexto institucional da Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI)”. Participaram dessa mesa Eunice Kerexu; Adroaldo Fidélis (Duco Kaingang), que é mestrando em educação e coordenador Pedagógico da Secretaria de educação de SC; Jaqueline Kuitá, enfermeira na CASAI em Curitiba⁵ e Andrea Takuá. Nesta mesa, todos os participantes chamaram a atenção para os perigos da municipalização da saúde indígena e a extinção da SESAI. Evidenciando o caráter de movimento político do evento, os palestrantes invocaram os estudantes indígenas a estarem atentos aos trâmites referentes aos direitos indígenas no congresso nacional, a conhecerem de perto seus direitos conquistados e aliarem-se à luta do movimento indígena nacional pela saúde. A municipalização teria consequências desastrosas para as vidas das populações indígenas, uma vez que os interesses municipais muitas vezes são divergentes, senão contrários, às demandas e especificidades indígenas em relação aos cuidados com a saúde. Os participantes colocaram também que são muitas as dificuldades em praticar os cuidados na saúde de forma específica e respeitosa às realidades indígenas, apontando as muitas imposições do sistema de saúde formal dos não indígenas. No entanto, é unânime a ideia de que mesmo com todas as dificuldades, a SESAI foi uma conquista dos povos indígenas e sua extinção apontará para um grande retrocesso nos direitos.

Ainda durante os debates dessa segunda mesa, a qual foi mediada por Tainara, colocou-se a necessidade de se pensar de que forma os acadêmicos indígenas podem se aproximar das questões referentes à saúde indígena nos territórios, visando uma melhoria de qualidade nos atendimentos e nas políticas públicas condizentes. Outros pontos levantados foram referentes a questões de saúde mental dos indígenas, as quais foram relacionadas a problemas sociais decorrentes do contato, tendo como consequência latente o alcoolismo. Os problemas contemporâneos referentes à saúde mental indígena foram, então, relacionados ao afastamento do “ser indígena”, à desvinculação com o território e com a ancestralidade de cada povo.

A terceira mesa foi intitulada “Políticas afirmativas e povos indígenas, os rumos da universidade pública: balanço, perspectivas e desafios”. Compuseram a mesa Adroaldo Fideles (Duco Kaingang), Luana Kaingang, graduanda em Odontologia pela UFRGS e Márcio Bakairi, mestrando em Antropologia Social pelo IFRJ. No decorrer dessa mesa foram apresentadas conquistas por parte dos indígenas no que concerne às políticas de ingresso e permanência dos estudantes nas universidades, sendo, no entanto, sempre enfatizada a necessidade de “se avançar”. Um dos pontos salientados pelos participantes do debate foi de que é preciso investir na desconstrução das verdades impostas aos próprios estudantes indígenas, uma vez que percebe-se que muitos ainda entram na universidade sem estarem cientes ou orientados sobre seus papéis e especificidades enquanto estudantes indígenas.

5 Casa de Saúde Indígena (CASAI) localizada na sede do Distrito de Saúde Indígena Litoral Sul (DSEI Litoral Sul).

A quarta mesa, que abriu os debates do segundo dia do evento, ocorreu após a roda de cantos/danças/rituais do coletivo Nën Ga, que novamente ocupou a sala Homero de Barros com a força de suas vozes e movimentos. Essa mesa tematizou a questão considerada fundamental para todas as questões em debate no que concerne aos movimentos indígenas: a territorialidade. Intitulada “Território e resistência: desenvolvimentismo e as violações dos direitos dos Povos Indígenas, enfrentamentos, estratégias, protocolos de consulta prévia”, essa mesa contou com a presença de Lucimara Patté, do povo Xokleng, graduada em Direito pela UFSC; Ivan Bribis, Kaingang, formado em Direito pela UEM; Cristiano Goje, Kaingang, representante do Nën Ga; Mauro Casemiro, graduado em Pedagogia e professor na TI Iraí, e Marcolino Silva, Guarani, liderança da aldeia Araçaí. A principal questão apontada pelos palestrantes foi a relação entre a redução territorial somada às violações sofridas nos territórios, que vêm sendo atualizadas por medidas inconstitucionais como a PEC 215. As remoções forçadas – a exemplo os Xetá – e as reduções territoriais à “canetada” foram fatores ressaltados nas discussões sobre o referenciamento do Marco Temporal (PEC 215) às terras ocupadas em 1988.

Todos os participantes dessa quarta mesa enfatizaram que os territórios são o primeiro direito que precisa ser assegurado, pois sem terra não é possível que haja saúde, educação e bem viver. Destacou-se também que, embora as realidades nas regiões do Brasil sejam diferentes no que tange os empreendimentos, a consulta prévia e informada, garantida pela Convenção nº 169 da OIT, precisa ser respeitada. Outro elemento trazido foi a desarticulação e o esfacelamento da FUNAI por parte das ações do atual governo, enquanto órgão responsável pelas demarcações, salientou-se que a extinção da FUNAI significaria o fim das demarcações. A interdependência de todos os temas trazidos nas mesas anteriores com a questão territorial permeou as falas dos palestrantes e o debate posterior. Foram muito enaltecidas as lutas dos mais velhos, que inclusive garantiram os direitos específicos que constam na Constituição Federal de 1988. Ao fim da mesa, os estudantes indígenas foram convocados enfaticamente a aliar-se às lutas por territórios empenhadas pelas lideranças, direcionando seus conhecimentos, apropriações de tecnologias e outras ferramentas a favor do movimento indígena mais amplo, dando continuidade à trajetória de resistência de seus ancestrais.

Importante ressaltar que, antes de dar prosseguimento ao texto, o IV EREI Sul foi construído, pensado e articulado com amplo protagonismo das mulheres. A comissão organizadora foi quase inteiramente formada por mulheres, as quais tomaram a frente de todos os processos de decisão e construção. Assim sendo, essa edição do EREI apresentou-se como uma instância de formação política e de articulação de mulheres indígenas, parte de um processo que vem ocorrendo de forma mais ampla com os povos indígenas de todo o território brasileiro. Desta forma, a quinta mesa trouxe mulheres indígenas que têm atuado nos espaços públicos e políticos, assumindo lugares de fala de grande abrangência, ocupando espaços de decisão para o movimento indígena e para seus próprios territórios de origem. Intitulada “A atuação das mulheres indígenas no espaço político: direitos e bem viver indígena, o sagrado da existência em movimento”, essa mesa contou com a participação de Cristiane Pankararu, Lucimara Patté, Gilda Kuitá, Vanisse Domingos, e teve como mediadora Nyg Kuitá (todas acima apresentadas).



Imagem 1: Mesa mulheres indígenas

Fonte: Arquivo do MAE-UFPR. Autor: Douglas Fróis, novembro de 2019

Um dos pontos trazidos pelas palestrantes foi de que a ocupação do espaço político pelas mulheres indígenas implica em uma retomada aos lugares que sempre foram ocupados por elas, em seus territórios ou fora deles. Salientam com isso que o machismo e as práticas de silenciamento e violência sistemática contra as mulheres não são constituintes das culturas dos povos indígenas. Para consolidarem essa retomada de espaços e formas de existência, indicam suas ligações com o plano espiritual e com o plano sagrado de seus corpos e territórios – algo que consideram imprescindível para o empoderamento contemporâneo e para a atuação como multiplicadoras do movimento indígena. “Nós mulheres indígenas até em silêncio estamos em movimento” – disse Nyg, ao apresentar suas questões como mediadora da mesa. Dentre as muitas questões apresentadas e debatidas, destaca-se a importância que as mulheres indígenas dão à diferenciação do movimento construído por elas – o qual teve grande visibilidade e consolidação na I Marcha das Mulheres Indígenas ocorrida esse ano (2019) em Brasília⁶ – em relação ao feminismo branco.

A sexta e última mesa ocorreu no terceiro dia de evento e teve como tema: “Educação Indígena e a Universidade: epistemologias, circularidades e o diálogo interinstitucional”. Participaram Danilo Braga, Cristiane Pankararu e Vanisse Domingos, que trouxeram releituras e problematizações do histórico de epistemicídio efetivado principalmente por meio da catequização e da educação formal estabelecida nas aldeias durante a vigência do SPI (Serviço de Proteção aos Índios). Métodos coerciti-

⁶ Importante destacar que tanto Nyg Kaingang como Cristiane Pankararu estavam na comissão de organização da I Marcha das Mulheres Indígenas, que reuniu mais de 3 mil mulheres indígenas pela primeira vez em Brasília, com o tema “Território: nosso corpo, nosso espírito”. A previsão é de que esta marcha ocorra de dois em dois anos, tendo representado um evento de importância capital para a luta dos direitos indígenas como um todo.

vos empregados nas escolas – como a palmatória – e conteúdos de aprendizagem – como a obrigatoriedade de decorar hinos nacionais, bem como assuntos relativos à “moral e cívica” – foram apontados como formas de violência, imposições que refletem diretamente na impossibilidade de pareamento dos conhecimentos indígenas com os conhecimentos formais e moldes não indígenas.

Nessa última mesa, foram trazidas também reflexões mais amplas sobre a educação indígena, colocando a necessidade de se pensar continuamente o processo escolar e o processo universitário. Apontou-se que os processos de construção de uma educação escolar indígena diferenciada deu passos significativos nos diferentes contextos, sendo, no entanto, percebidos de forma intrínseca aos inúmeros desafios, uma vez que o modelo escolar de ensino e aprendizado é exógeno às formas de circulação de conhecimento indígenas (as quais envolvem corporalidade, técnica, memória, oralidade, experiência dos mais velhos).

A discussão sobre a escolarização diferenciada ser uma realidade ou uma utopia culminou na importância da interlocução das comunidades indígenas com a universidade, um exercício que vem sendo empenhado por muitos professores indígenas envolvidos na construção de modelos educacionais específicos. Exemplos de educação diferenciada foram então trazidos ao debate, como aqueles praticados atualmente na TI Apucarânia, onde o Nën Ga surge como um movimento feito por alunos e professores, que objetiva formação, transmissão de conhecimentos e fortalecimento da autonomia dos jovens indígenas. Colocou-se que as atividades promovidas pelo coletivo atualmente somam-se às atividades das escolas, as quais inserem em seus calendários eventos como a Festa do Pári, na qual realiza-se a retomada de práticas, conhecimentos e técnicas Kaingang que estavam “adormecidos”, e, que hoje ganham força com investimentos e transformações contínuas da escola indígena, que somam-se a movimentos autônomos como o Nën Ga.

Festa e ato final

Ao final do segundo dia de debates, todos os participantes foram convidados pela organização para participar da festa de confraternização do evento, que foi realizada no espaço do alojamento. Além dos participantes que estavam ali alojados, participaram dessa festa, parte da comissão organizadora e da equipe de voluntárias -- a qual, vale destacar, também foi composta em sua maioria por mulheres. Sabe-se bem que não existe mobilização sem encontro e sem trocas. As festas são sempre momentos privilegiados para que isso aconteça, elas permitem a ampliação de redes. Além disso, claro, as festas promovem alegria. E como esta não poderia ser diferente: além de servirem comida e bebida com fartura a todos os participantes, ao longo de toda à noite as pessoas dançaram, cantaram, divertiram-se. Laércio, líder da banda e cacique da aldeia Araçai⁷, animou por horas o baile que se formou pelos pares de dançarinos que, aos poucos, foram enchendo o salão. Após a apresentação da banda, a festa ainda seguiu por mais tempo, ao som da sanfona e da cantoria coletiva.

7 Laércio foi graduando de Ciências Sociais na UFPR em 2013, mas precisou se desligar do curso para assumir o cacicado em sua aldeia, cargo o qual ainda ocupa até hoje. Ele também havia sido convidado para a mesa de lideranças, porém não pôde participar.



Imagem 2: Ato final

Fonte: Arquivo do MAE-UFPR. Autor Douglas Fróis, novembro de 2019

“Somos as que insistimos na festa, sem se esquecer que permanecemos em guerra”. Essa frase, dita pela liderança indígena Célia Xakriabá, coloca de forma clara e pertinente a relação entre a festa – que pressupõe alegria e bem viver – e a guerra, em sua urgência e centralidade na luta constante promovida pelos povos indígenas. É uma frase que permite também conectarmos neste mesmo tópico a festa do EREI e o ato final realizado pelos participantes, no último dia do evento. Corpos vivos, que dançam e festejam, são aqueles que, também cantando, dançando, movimentando, colocam-se à frente para a luta. Não existe festa, tampouco guerra sem movimento. Assim, o ato final foi conduzido pelo coletivo Nën Ga, que levou todos os participantes da sala Homero de Barros aos corredores e rampas do Prédio Dom Pedro I, chegando ao saguão principal. Pintados, ornamentados, os integrantes do coletivo foram realizando seus cantos durante todo o trajeto, formando ao fim uma grande roda, enquanto outros participantes seguravam faixas com as frases “Demarcação Já” e “Sangue Indígena Nenhuma Gota a Mais”. Esse ato atraiu jornalistas, fotógrafos, estudantes e transeuntes, ampliando significativamente a visibilidade do evento. Deixou também, de forma certa e marcante, o recado de que a universidade é também território indígena e, como tal, deve ser ocupada por formas outras de existir, conhecer, ensinar, movimentar.

Comentários finais

A organização e efetivação do EREI é em si expressão de um dos pontos mais enfatizados ao longo do evento: a autonomia indígena. Trata-se de um evento de mobilização, que fortalece a comunicação e a construção de redes entre os estudantes indígenas e destes com redes de comunicação e circulação mais amplas. É um evento propositivo, em que os estudantes são convocados a protagonizar suas próprias histórias, a pensar sobre seus modos próprios de transmissão de conhecimento. Enfoca-se a questão do ensino superior, no entanto toda a educação indígena é colocada em pauta como uma grande ferramenta para a transformação e para a luta de direitos.

A articulação com lideranças indígenas, com instituições apoiadoras, o diálogo com setores administrativos da Universidade e demais preparativos, apresentam-se como experiência de formação política aos que envolveram-se diretamente com sua organização. Além disso, os temas debatidos e os convidados para as mesas permitem que todos os participantes – em sua maioria jovens universitários indígenas – aproximem-se de questões centrais à luta por direitos empenhada pelo movimento indígena nacional. Mais uma vez, os estudantes são convocados pelas lideranças e pelos convidados mais experientes a unirem-se ao movimento indígena, a se apropriarem dos códigos, siglas e leis referentes às políticas públicas ligadas aos povos indígenas, bem como a atuarem como profissionais engajados com as questões de seus territórios de origem.

Por fim, é preciso sinalizar que o EREI é um evento de transformação da Universidade. Ao longo desses três dias, a UFPR se viu ocupada por crianças que corriam livres por seus corredores, por jovens pintados e ornamentados que cantaram e dançaram trazendo consigo a força de seus ancestrais, por mestres e lideranças indígenas que trouxeram em suas falas outras formas de ensinar e conhecer. Que essas vozes, esses corpos e esses pensamentos reverberem pelas duras paredes e compartimentos que sustentam a Universidade, abrindo espaços às pluralidades e para sua constante e urgente transformação.



Imagem 3: Crianças na sala

Fonte: Arquivo do MAE-UFPR. Autor Douglas Fróis, novembro de 2019

Jaciele Nyg Kuitá Fidelis é graduanda em Serviço Social na UFPR.

Lays Gonçalves da Silva é mestre em Antropologia pelo PPGA/UFPR.

Paola Andrade Gibram é mestre em Antropologia pelo PPGAS/UFSC e doutoranda em Antropologia no PPGAS/USP.

RECEBIDO: 09/12/2019

APROVADO: 06/02/2020

RESENHAS

SMITH, Linda Tuhiwai. 2018. *Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas*; tradução. Roberto G Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 239 pp.

LINDA OSÍRIS GONZÁLEZ CÁRDENAS

O livro “Descolonizando metodologias: pesquisa e povos indígenas” corresponde à primeira tradução em português do livro *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*, publicado originalmente na Inglaterra no ano de 1999, e escrito pela pesquisadora maori Linda Tuhiwai Smith, atualmente professora de Educação Indígena na *University of Waikato*, na Nova Zelândia. Este *best seller*, relançado em 2012, já foi traduzido em seis idiomas – árabe, chinês, espanhol, indonésio, italiano e finalmente português – chegando a atingir diversas audiências, como movimentos sociais, estudantes, organizações governamentais e não governamentais, povos indígenas e, como principal interesse da autora, pesquisadores indígenas que assumem uma posição complexa, a partir da relação simultânea com suas próprias comunidades e as comunidades de pesquisa.

A preocupação de Linda Smith com a dupla posição adotada por pesquisadores *insiders* remete à sua própria formação, trajetória pessoal e experiência enquanto pesquisadora indígena maori na Nova Zelândia. Tendo como pai um antropólogo maori, a autora teve contato desde jovem com as ciências sociais, a pesquisa e com a capacidade que tem para produzir discursos de representação do “Outro”. Formada no campo da educação, enquanto estudante universitária observou constantemente como era representada “a diferença” nos textos, discursos e práticas escolares. No entanto, foi apenas no campo da saúde que assumiu sua identidade enquanto pesquisadora indígena maori, já que conseguiu perceber que as problemáticas enfrentadas por ela como pesquisadora não eram devidamente tratadas na sua formação.

O ativismo dos jovens maori nas cidades, assim como a criação do centro de Estudos Maori na *University of Auckland*, influenciou e esteve influenciado pelo estabelecimento de 1975 do Tribunal de Waitangi, como espaço para discutir os pontos definidos no Tratado de Waitangi – assinado entre chefes maori e representantes da Coroa Britânica em 1840 – e atender as demandas do povo maori na contemporaneidade. O Tribunal de Waitangi serviu como um espaço para reivindicar o ensino da língua maori nas escolas, para obter uma educação maori diferenciada (tanto em um nível básico quanto superior), para promover a recuperação das narrativas maoris sobre a história colonial e para promover o fortalecimento de uma pesquisa especificamente maori.

É justamente o desenvolvimento de uma agenda de pesquisa maori – ou indígena, de forma ampla – que motivou a Linda Smith escrever “Descolonizando metodologias”, buscando apresentar e propor alternativas ao modelo de pesquisa ocidental, ressaltando espaços de resistência usados por pesquisadores indígenas, que trabalham com o passado, histórias, culturas, línguas e práticas sociais ocultas pela colonização, mostrando cada vez mais uma postura de autodeterminação e descolonização.

O livro está dividido em duas partes e é composto por agradecimentos da autora e do tradutor; introdução; dez capítulos; uma breve conclusão e uma seção de notas. A primeira parte do livro, composta pelos capítulos um a cinco, busca proporcionar uma análise crítica das bases históricas e filosóficas da pesquisa ocidental, desde o Iluminismo até o Pós-colonialismo – e a opção descolonial como alternativa – ressaltando as relações existentes entre o imperialismo, conhecimento, pesquisa, e deslegitimação da existência dos povos indígenas.

De forma pontual, o primeiro capítulo tem por objetivo discutir e contextualizar quatro conceitos que articulam ideias sobre/dos povos indígenas, sendo imperialismo, história, escrita e teoria, coincidindo com o próprio título do capítulo. A seleção dessas palavras, conforme explica a autora, se deve ao caráter problemático que elas representam para a perspectiva indígena, uma vez que foram usadas para justificar o processo de colonização de corpos, seres e saberes. No entanto, para propiciar a descolonização, é necessário compreender esses instrumentos para assim identificar o que esse processo significa no passado, presente e futuro das populações indígenas, definido a partir das perspectivas e objetivos destas últimas.

Já no segundo capítulo, “A pesquisa através dos olhos imperiais”, Linda Smith explica com mais detalhe teorias e conceitos que fundamentam a pesquisa ocidental, partindo de ideias de filósofos e acadêmicos ocidentais – como Aristóteles, Platão, Sócrates, Descartes, Hegel e Rousseau – que estipularam o empirismo como teoria do conhecimento, e o positivismo como paradigma científico. Todo este ‘arquivo cultural ocidental’, composto também por valores, histórias, textos e imagens que representam o Ocidente, foi usado cientificamente para classificar sociedades em categorias a partir do conceito de raça, buscando estabelecer um modelo de comparação entre elas, tendo como referência o Ocidente e seu arquivo cultural. Ao mesmo tempo, ao longo do capítulo a autora busca contrastar esse modelo de pesquisa ocidental, tão criticado pelas populações indígenas, com concepções, definições e abordagens de pesquisadores maori, como uma estratégia de demonstrar que a pesquisa enquanto atividade científica é plural e que não se limita apenas à definição Ocidental.

Por fim, é nos capítulos três “Colonizando Conhecimentos”, quatro “Aventuras de pesquisa em terras indígenas” e cinco “Notas de lá de baixo” que Linda Smith apresenta de forma direta o terrível papel que cumpriu a pesquisa ocidental como braço direito do processo de colonização, que assumiu aos povos indígenas como “laboratórios da ciência ocidental” (:83). A diferença está no terceiro capítulo, no qual a autora apresenta a história do conhecimento ocidental a partir do olhar do colonizador, enquanto nos capítulos seguintes são destacadas as implicações da pesquisa científica no mundo do colonizado, a partir das relações existentes entre conhecimento, pesquisa e imperialismo. Enquanto projeto associado à modernidade, o Iluminismo instituiu diferenças entre Europa eurocentrada e o resto do mundo, a partir de ideias, imagens e experiências sobre o “Outro”, fixando para este último uma

posição de objeto passivo, carente de história e humanidade. Justamente aqui, os relatos de viajantes e exploradores – fantasiosos e mal informados – tornaram-se, além de um sólido sistema de coleta de informações, em uma forma institucional de representar e descrever povos indígenas, vistos a maioria das vezes pela comunidade científica como uma “questão” ou “problema” que devia ser tratado e solucionado (:111).

Nesse ponto, a autora apresenta uma crítica sólida do universo indígena para a etnografia como método, e a antropologia como área do conhecimento, uma vez que estas funcionaram colecionando e selecionando experiências e fatos, descontextualizando-os e posicionando-os em uma história evolutiva e linear. Adicionalmente, Smith expande essa crítica à educação escolarizada, que, como ferramenta fundamental para o avanço do processo colonizador, impôs conhecimentos, línguas e narrativas alheias. Por esse motivo, a autora chama a atenção para a necessidade de indigenizar as instituições acadêmicas coloniais, assim como a própria antropologia, para garantir um real processo de descolonização.

Finalmente, o capítulo quinto, que fecha a primeira parte do livro, apresenta ações que permitem perceber que o imperialismo e o colonialismo enquanto projeto ainda não findaram, mas que transformaram suas linguagens e expressões para não serem facilmente detectados, eles se camuflam em termos como pós-colonialismo, globalização, independência econômica, desenvolvimento e progresso, ou em avanços científicos e tecnológicos que põem os povos indígenas em risco, como a patentização de conhecimentos indígenas, a comodificação da espiritualidade indígena, a criação de culturas virtuais como culturas autênticas, entre outros. Assim, para a autora, a descolonização se torna um processo de longo prazo, uma vez que este envolve um despojamento burocrático, cultural, linguístico e psicológico do poder colonial, cujo legado e instituições permanecem (:117).

A partir do capítulo seis, “O projeto dos povos indígenas: definindo uma nova agenda”, começa a segunda parte do livro, na qual são expostos problemas debatidos atualmente pelos povos indígenas, em busca de metodologias e abordagens que sejam mais éticas e apropriadas para suas realidades. Embora existam inúmeros motivos para que a desconfiança dos povos indígenas com a pesquisa persista, conforme exposto na primeira parte do livro, nos próximos capítulos Linda Smith busca ressaltar o que ocorre no campo da pesquisa quando os próprios indígenas se tornam pesquisadores. Nesse capítulo, a autora destaca a importância de definir uma agenda de pesquisa indígena em conjunto, a partir da articulação e alianças estratégicas entre povos que compartilham territórios, culturas, tradições, histórias, línguas e passados (:136), com o fim de constituir um programa de descolonização que promova a autodeterminação dos mesmos.

De forma complementar, em “Articulando uma agenda de pesquisa indígena” como capítulo sete, a autora discute alguns dos modos pelos quais uma agenda de pesquisa pode chegar a ser articulada e desenvolvida pelos povos indígenas, principalmente a partir de ações e projetos das/nas comunidades locais baseadas em reivindicações internas, assim como através de espaços conquistados dentro de instituições acadêmicas. Neste ponto, Smith menciona duas possibilidades de pesquisa que podem fazer uma diferença positiva nas condições de vida dos indígenas, e dos próprios pesquisadores *insiders*, sendo a pesquisa ação-comunitária e pesquisa emancipatória. Ambas sugerem que pesquisadores indígenas, ao ter uma forte ligação com sua comunidade, devem construir e defender sistemas úteis de

apoio, enquanto adotam também uma postura outsider quando se influenciam por modelos conceituais e científicos. É justamente nesse ponto que uma agenda indígena pode chegar a desafiar constantemente esses pesquisadores, estimulando-os a transpassar as fronteiras *insider-outsider*.

Na mesma linha, no oitavo capítulo, intitulado “Vinte e cinco projetos indígenas”, são mencionados programas de pesquisa formulados por povos indígenas, pretendendo alcançar justiça social e autodeterminação enquanto comunidade. Os projetos mencionados por Smith são desenvolvidos tanto pelos próprios pesquisadores indígenas, quanto por metodologias da ciência social que surgiram a partir de pesquisas com grupos indígenas, enquadrados em uma pesquisa empírica ou na teorização de questões indígenas no nível das ideias. No entanto, a maioria dos projetos citados pela autora são criados a partir de uma mistura de abordagens metodológicas da pesquisa tradicional ocidental e repropriações delas a partir de práticas indígenas desenhadas por pesquisadores indígenas.

As temáticas abordadas nos capítulos anteriores a despeito da necessidade da formulação de uma agenda indígena, são tratadas com maior detalhe pela autora no capítulo nove e dez, quando apresenta o caso maori, e especificamente a pesquisa *kaupapa maori*. Conforme relata Linda Smith, a entrada dos maori no mundo da pesquisa aconteceu a partir do final dos 60, quando diversas movimentações sociais questionaram as rígidas estruturas epistemológicas do Ocidente. Dentre estas se destacou o movimento feminista, que buscou trazer à tona os problemas de voz, visibilidade e silêncio, desenvolvendo novas metodologias e formas alternativas de conhecimento. Influenciados por essa conjuntura, os Maori se recusaram a continuar assumindo a posição de vítimas e objetos de pesquisa, demandando suas próprias questões de investigação, dessa vez na posição de sujeitos pesquisadores maori. Essa mudança também foi propiciada a partir de alguns episódios que aconteceram no contexto neozelandês, como o estabelecimento do Tribunal de Waitangi, o desenvolvimento do Te Kohanga Reo como movimento de revitalização da língua maori, e os espaços que foram abertos na Academia do país, especificamente no campo das ciências sociais para desenvolver abordagens de pesquisa maori mais críticas, reflexivas e culturalmente mais sensíveis.

Em relação à pesquisa kaupapa maori, como plano de longo prazo, pretende estar permanentemente relacionada com os princípios, a filosofia, a cultura e a língua maori, buscando garantir a autonomia e o bem-estar cultural do povo. Ao mesmo tempo, é uma modalidade de pesquisa dirigida à recuperação de histórias, e reivindicação de terras e recursos. Finalmente, a autora propõe direções estratégicas para o futuro da pesquisa maori – que podem ser perfeitamente aplicadas a outros contextos indígenas – como, por exemplo, determinar as próprias necessidades e prioridades de pesquisa, definir modos de pesquisa, formar pesquisadores, discutir procedimentos éticos culturalmente apropriados, promover o desenvolvimento de métodos culturalmente simpáticos, e desenvolver literatura própria.

“Descolonizando metodologias” se torna uma ferramenta útil para a prática política e educativa dos povos indígenas contra o colonialismo, a partir da denúncia e crítica feita ao modelo de pesquisa ocidental que se apropriou – e apropria – de conhecimentos, corpos, espiritualidades, territórios, e, de modo amplo, culturas. No entanto, com isso Linda Smith não espera que a pesquisa seja totalmente recusada pelos povos indígenas e seus pesquisadores, mas que sejam propostas novas perspectivas teórico-metodológicas, para que a pesquisa contribua como resposta das próprias prioridades e questões

definidas por esses autores. O livro também resulta ser um grande aporte para a própria descolonização da antropologia e metodologias etnográficas, promovendo de forma crítica uma nova maneira de olhar, repensar e redefinir a relação existente entre sujeito e objeto de pesquisa

Linda Osiris González Cárdenas é mestre em Antropologia pela UFPR e bacharel em Antropologia – Diversidade Cultural Latino-Americana pela UNILA. Atualmente é estagiária no Conselho Indigenista Missionário (CIMI) – Regional Amazônia Ocidental.

RECEBIDO: 21/11/2019

APROVADO: 15/02/2020

RESENHAS

SEGATA, Jean; RIFIOTIS, Theophilos (orgs.). 2018. *Políticas etnográficas no campo da ciência e das tecnologias da vida*. Porto Alegre: ABA Publicações. 188 pp.

FERNANDO JOSÉ CIELLO

Políticas Etnográficas no campo da ciência e das tecnologias da vida é uma obra que resulta da atividade conjunta dos grupos de pesquisa GrupCiber (UFSC) e GEMMTE (UFRGS). A coletânea emerge como um dos resultados da quarta edição do *Seminário Mapeando Controvérsias Contemporâneas na Antropologia*, evento que tem caracterizado os empreendimentos deste coletivo de pesquisas há vários anos e que também tem sido um nódulo importante na solidificação de uma agenda de pesquisas que se volta à reflexão sobre modos de vida, cibercultura e sociabilidade, relações humano-animal, problemas e derivações do conceito da agência e, aqui de modo central, também as relações que envolvem a tecnologia, estudos da ciência e práticas de governo da vida.

Colocado desta forma, fica evidente que os tópicos e, justamente, as controvérsias teóricas e etnográficas que são tocadas pelas pesquisas desse coletivo são diversas e, assim como as pesquisas resultantes das atividades dos grupos, também os artigos da presente obra enunciam a diversidade e complexidade que atravessa este campo de investigações. O livro está dividido em sete capítulos, de autorias diferentes. Cada sessão toca em questões e em universos etnográficos particulares, contribuindo para a ampliação da etnografia como um instrumento potente de reflexão e como uma ferramenta para a compreensão dos modos como entidades distintas contribuem para a constituição de diferentes “fatos”.

Esses fatores tornam o livro um espaço importante de conhecimento das múltiplas perspectivas teóricas que atravessam este campo de pesquisas; das práticas etnográficas no campo mais geral da *ciência e das tecnologias da vida*; e, por fim, também da etnografia, propriamente, que resulta constantemente pensada, questionada, tensionada. Neste sentido, é importante destacar que a expressão *políticas etnográficas* ganha especial notoriedade dentro desta e de outras obras que nascem dos grupos de pesquisa mencionados, ressaltando justamente “as eleições etnográficas que fundamentam os distintos modos de conduzir e produzir a etnografia” (p. 08). Ainda que não totalmente explorada, a expressão é de importância impar para a antropologia e, neste sentido, também uma contribuição importante não só neste campo específico de debates.

Há na obra, de modo explícito, assim, uma tentativa de contribuir para um projeto mais amplo de “renovação da antropologia”, como sugerem os organizadores, a partir do qual se possa não somente

questionar, mas também deslocar o lugar ocupado pelo ser humano no centro do mundo social (Idem). Ainda que nem todos os textos da coletânea se apropriem de discussões teóricas que se tornaram clássicas dentro deste campo, fica evidente uma forte relação da discussão mais geral do livro com discussões empreendidas por Bruno Latour, Marilyn Strathern, Philippe Descola, Tim Ingold, Eduardo Viveiros de Castro, Isabel Stengers. A cada capítulo, no entanto, fica evidente também a possibilidade de tensionamento com este corpus teórico, assim como o papel central da etnografia não só na evidênciação de redes e modos de relações, mas também de sua existência enquanto prática que ressalta e possibilita a experimentação com essas mesmas multiplicidades. A apresentação dos capítulos nos dará mais direções para refletir sobre o projeto geral que perpassa os investimentos do livro.

O primeiro texto, de autoria de Francisco Pazzarelli, “*A vida-fumaça dos montes*”, avalia o impacto do aparecimento de políticas de desenvolvimento pautadas na ideia de sustentabilidade no contexto das cozinhas e fornos tradicionais na região de Jujuy, Argentina. O autor se pergunta o que acontece quando surgem tentativas de mudança na estrutura tradicional destas cozinhas e que contornos este encontro possui (pp. 15-16). O texto combina elementos etnográficos, teóricos, e permite um experimento de simetria entre cozinhas tradicionais, projetos nacionais e teoria antropológica. Para o autor, nem sempre a diferença entre dois polos indica contradição ou impossibilidade de coabitação. De um lado, projetos de desenvolvimento buscam minorar efeitos tomados como negativos das cozinhas e fornos tradicionais, especialmente relacionados a irritações nos olhos, presença constante de fumaças e excessos de lenha do modelo tradicional. E, de outro, os habitantes e proprietários destas cozinhas, cuja vida é atravessada pela existência das cozinhas e suas fumaças, os quais em nenhum momento – apesar de sua adesão ao modelo de “fornos econômicos” – deixam de utilizar os fornos tradicionais.

Pazzarelli, ao lançar mão da ideia de “equivocação controlada”, de Eduardo Viveiros de Castro, sugere que distante de ser uma situação de diferença irreconciliável, a presença deste equívoco sobre a forma de conceber as fumaças é o modo mesmo por meio do qual as relações se desenrolam. Em outras palavras, a equivocação é um lugar habitado pelas famílias e a existência da própria equivocação garante uma ampliação dos mundos de relações para os quais se abrem cada uma destas realidades. Os fornos tradicionais, produtores de muita fumaça, permanecem sendo usados pelas famílias, mas a instalação da política e dos novos fornos, acaba também indicando a possibilidade de multiplicar opções culinárias, possivelmente potencializando o próprio sentido ali intrínseco da relação existente entre as cozinhas, as fumaças, o ambiente de Jujuy e a alimentação.

Da Argentina seguimos para o Rio Grande do Sul, no Brasil, contexto sobre o qual repousa a reflexão de Claudia Fonseca, “*Deslocando o gene: o DNA entre outras tecnologias de identificação familiar*”. No texto a autora realiza três movimentos narrativos centrais, que buscam evidenciar como o terreno da identificação familiar avançou desde um momento antes do uso de testes, passando pela implantação e uso limitado de exames de sangue, até um momento mais contemporâneo onde o exame de DNA parece ter se tornado prática central de reconhecimento familiar. A autora questiona a hipótese da “genetização”, permitindo problematizar a presença hegemônica do discurso biomédico na determinação das vidas das pessoas envolvidas. Contrapondo-se a isso, vamos ver que o deslocamento

do uso e modelos tecnológicos é constantemente acompanhado por agentes que praticam e agenciam estes conceitos e tecnologias.

O trabalho mostra não somente a “evolução” de práticas específicas neste campo, mas de modo muito perspicaz, também o modo como *tecnologia* – enquanto fenômeno e categoria – vai sendo desdobrada de distintas maneiras, ao mesmo tempo em que ela própria também vai sendo constituída e agenciada. Por sua vez, o uso das tecnologias de identificação impacta não somente o campo jurídico, mas a própria organização familiar e de parentesco, que resulta evidentemente transformada deste processo de relação com as tecnologias, as quais por sua vez também se conectam e também transformam o próprio modo pelo qual a justiça opera e percebe relações a partir destas mesmas tecnologias.

O terceiro texto da coletânea, de autoria de Jean Segata, “*Infraestruturas globais, práticas locais: o Aedes aegypti e o digital*”, está focado de modo mais central numa articulação com o elemento não-humano, especialmente no fato de que políticas de controle e vigilância de epidemias por *Aedes aegypti* têm sido cada vez mais pensadas a partir da inovação digital, *drones* e mudanças genéticas (p. 61). Segata apresenta uma etnografia das práticas de agentes de endemias em uma capital do Nordeste brasileiro, com notada atenção para o uso do aplicativo *Vigi@dengue*.

Como os artigos anteriores, há uma constante apresentação das redes e dobras que envolvem, nesse caso, agentes de endemias, mosquitos e instrumentos tecnológicos. Ao passo que o aplicativo acaba definindo um modo de organização do espaço e da percepção da cidade e dos focos de mosquitos, também o *Aedes aegypti* resulta como uma entidade que serve para a criação de outras redes, dentre elas os próprios empregos – “sem mosquito, sem dinheiro” (p. 79) – e também das intrincadas relações entre os agentes de endemias e entre estes e a população, assim como da população para com o mosquito e o Estado. Estes contrastes contribuem para uma maior compreensão do tipo de redes que se estabelecem com o mosquito da dengue e como elas também desdobram outras relações, que impactam entre outras coisas também a população de mosquitos e seus hábitos. Outro argumento central, neste sentido, é o que busca compreender como a política pública acaba responsabilizando a população e, simultaneamente, também desincumbindo-se do papel de prover melhores condições sanitárias.

Como quarto capítulo, temos o trabalho de Carlos Emanuel Sautchuk, “*Os antropólogos e a domesticação: derivações e ressurgência de um conceito*” e, em seguida, a reflexão de Iara Maria de Almeida Souza e Miriam Cristina Rabelo, “*Agência: para além da oposição entre atividade e passividade*”.

O artigo de Sautchuk tem como principal mote revisitar a categoria da domesticação tendo em vista sua ressurgência no campo da antropologia em tempos mais recentes. O autor o faz principalmente a partir de trabalhos mais jovens de Tim Ingold e da releitura de autores associados com a antropologia da técnica francesa da década de 1980. O capítulo tem viés mais teórico que os demais e busca ressaltar, a partir da leitura de diferentes tradições de pesquisa, a importância que a categoria tem para a antropologia: precisamente sua indefinição, ambiguidade e maleabilidade. Sautchuk investe neste lugar de instabilidade da “domesticação” como produtivo para a antropologia. Um retorno a estes diferentes usos e controvérsias poderia indicar avanços na crítica à distinção natureza-cultura, bem como uma ampliação do escopo destes estudos para além do par humano-animal e da reificação da categoria biológica de “espécie”.

O capítulo de Souza e Rabelo, por sua vez, apresenta duas experiências etnográficas distintas: o processo de feitura no santo de Rosinha, que é tomada por diferentes orixás e entidades e que acaba sendo reclamada por Iansã, no contexto do Candomblé; e, Deraldo, apaixonado por animais e técnico em um biotério, que descreve sua forma de compreender e ser compreendido pelos hamsters do laboratório. O ponto central do artigo repousa em uma torção da noção de agência clássica, a qual é frequentemente pensada em termos de sua oposição com ideias de atividade e resistência e que, nesses termos, não dá conta do que acontece com Rosinha e Deraldo, dado que em ambos os contextos a docilização e a sujeição constituem processos centrais de fabricação de agentes/sujeitos.

As autoras rearticulam sua proposição a partir das reflexões de Saba Mahmood e Isabel Stengers, para ressaltar que o conceito de agência está assentado em uma concepção liberal de sujeito e que é necessário um modelo que ressalte como o ser agente é praticado e pensado pelas pessoas, ao mesmo tempo em que se articule também os modos por meio dos quais as entidades são levadas a se conectar, sem pressupor princípios de atividade, obrigação ou passividade nas relações.

O texto seguinte, de autoria de Fabiola Rohden, “*Considerações teórico-metodológicas sobre objetos instáveis e ausências presentes: analisando processos de materialização do desejo feminino*” parte de uma pergunta sobre como constantemente o discurso sobre hormônios é utilizado pra justificar ou explicar comportamentos, atribuindo a estes o adjetivo de *naturais*. Rohden propõe um olhar para as limitações das concepções metodológicas com as quais operamos quando confrontadas com a interrogação em torno de um objeto tão instável quanto os hormônios e, neste sentido, um olhar também para o processo de constituição dos objetos de conhecimento.

A autora busca refletir precisamente sobre a ideia de que o hormônio chamado testosterona tem impacto determinante no desejo feminino, propondo, para tal, não atribuir agência irrestrita para tais substâncias e, ao mesmo tempo, também pensar nos efeitos possíveis de suas agências. As complexas interações entre hormônios e desejo, trazidas a partir de discursos biomédicos e de mulheres que vivenciaram processos de tratamento e consulta, refletem as múltiplas maneiras por meio das quais o discurso dos hormônios materializa realidades na vida das mulheres. A ideia de que mulheres que fazem reposição de hormônios teriam mais desejo acaba se tornando central, fazendo circular não somente o campo da reflexão sobre os hormônios, mas também acentuando a lógica diagnóstica em torno da ausência ou presença de testosterona.

O capítulo final, de autoria de Caetano Sordi e Bernardo Lewgoy, “*Javalis no Pampa: invasões biológicas, abigeato e transformações da paisagem na fronteira brasileiro-uruguaia*” parte do mapeamento das controvérsias em torno da promulgação de uma instrução normativa que autorizava a caça de “javalis asselvajados europeus” (gênero *Sus scrofa*) na região de Santana do Livramento no extremo Sul do país. De maneira geral, o texto percorre pela necessidade de compreensão da complexidade e características da região dos Pampas e analisa como um evento etnográfico específico, envolvendo um embate entre agricultores e ‘defensores da causa animal’ em razão da instrução da normativa mencionada, indica, de modo metonímico, para outras relações que atravessam a constituição ecológica, social e cultural da região da fronteira com o Uruguai, especialmente tendo em vista as complexas relações que envolvem a própria cultura de fronteira e a questão da propriedade. Como a tônica mais geral do livro,

também aqui os autores sugerem que a agência dos Javalis não seja pensada somente em termos de sua “invasão biológica” – conceituação debatida também ao longo do texto – mas que seja contrastada com estas características da região onde ela acontece.

Apesar da coletânea não ser dividida em sessões temáticas, parece possível dizer que os três primeiros capítulos se dedicam de modo mais central para discussões relacionadas com a tecnologia, ainda que com diferentes complicadores e atravessamentos. Numa segunda sessão, imaginada aqui para fins de compreensão da obra temos, por sua vez, dois trabalhos que tocam na categoria da domesticação de diferentes formas, trazendo a potência da ambiguidade para a antropologia e da docilidade na produção de agentes. Os dois capítulos finais, por fim, apresentam um diálogo mais próximo com temas do campo da biomedicina e, no último caso, um exemplo das interações entre aspectos ecológicos e políticos. O livro apresenta um conjunto interessante e diversificado de discussões que estão marcadas pela experimentação etnográfica com o tema das multiplicidades. Todos os textos apresentam uma riqueza importante na demonstração do que vários identificaram como “dobras” dos processos analisados, seja na implantação das cozinhas, das práticas em torno de novas tecnologias, seja a partir de diagnósticos e processos biomédicos. Seguindo o que sugerem os organizadores, fica evidente que a importância de pensar a prática antropológica em termos de suas “políticas etnográficas” faz coro com uma busca contemporânea por reconhecer, compreender, tensionar tudo aquilo que é eleito como central para o fazer etnográfico, tentando (re)articular e projetar novas formas de etnografia, atentas a outros modos de relação, regimes de saberes e conhecimentos, agentes e coletivos.

Fernando José Ciello é mestre (UFPR) e doutor (UFSC) em Antropologia Social. Desde 2019 é Professor Adjunto A da Universidade Federal de Roraima (UFRR).

RECEBIDO: 21/11/2019

APROVADO: 15/02/2020

RESENHAS

ZHOURI, Andréa (Org.). 2018. *Mineração, violências e resistências: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil*. Marabá, PA: Editorial iGuana; ABA. 711kb; e-PUB.

ISRAEL DE JESUS ROCHA

O que significa produzir conhecimento a partir das experiências acadêmicas em um campo minado como o da mineração no Brasil? Podemos iniciar este breve comentário sobre o livro *Mineração, violências e resistências: um campo aberto à produção de conhecimento no Brasil*, organizado por Andréa Zhouri, perguntando-nos como e em quais circunstâncias pesquisadores e sujeitos afetados direta e indiretamente pelos grandes projetos tensionam e são colocados em situações-limite que envolvem a exploração mineral em diversas regiões do país. Os capítulos organizados por Zhouri revelam, com detalhes de campo, temas sensíveis aos efeitos da mineração no Brasil e abrem espaço para a discussão sobre o intrincado processo de violência das afetações que são colocados em prática a partir das dinâmicas definidas por mercados mundiais, mas que encontram sua materialidade nos territórios. Afirma Zhouri, no Brasil, a mineração figura em estudos pontuais e tangenciais à antropologia do desenvolvimento e é um campo ainda a ser explorado face ao aprofundamento do modelo econômico neoextrativista que coloca os países latino-americanos em posição de subordinação na economia global.

Já na introdução a autora nos mostra o quadro no qual os trabalhos antropológicos interessados nos desdobramentos dos megaprojetos de mineração. As dinâmicas que configuram as lutas por recursos na contemporaneidade apresentam um amplo espectro de retrocessos institucionais, sobretudo o desmonte dos sistemas de regulação ambiental e das normas que asseguram direitos territoriais dos povos indígenas e comunidades quilombolas. Os retrocessos são acompanhados, geralmente, por uma série de violências que caminham no mesmo ritmo dos processos de despolitização e criminalização dos atingidos. Então, a questão que se coloca para a Antropologia, em particular, e para a produção do conhecimento, no geral, é quais são os desafios que estão presentes no interior do campo minado que é a pesquisa que envolve a mineração no Brasil e na América Latina.

Neste cenário, o trabalho do antropólogo é frequentemente confrontado e sua posição enquanto cientista social é questionada. Por isso, para Zhouri, mais do que a observação participante, a presença e olhar situados do antropólogo estão permeados pelas condições de produção associadas aos efeitos do lugar. Estes lugares enunciativos são então marcados por constrangimentos e potencialidades próprios do papel do cientista situado no campo das pesquisas sociais sobre a mineração. Assim, neste campo

minado a produção do conhecimento científico exige reflexividade e responsabilidade uma vez que pode gerar efeitos e interferências nos processos sociais.

Para mostrar como a Antropologia tem se deslocado e produzido conhecimento nesse campo o livro foi organizado em duas partes. A primeira procura dar conta do desastre do Rio Doce e os desdobramentos que envolvem as afetações, resistências e políticas. Subdivide-se em quatro capítulos que se debruçam sobre a gestão das afetações, o lugar das emoções nas manifestações e conflitos, a privatização da regulação mineral e uma genealogia política do desastre. A segunda parte do livro procura desenvolver a relação entre a produção de conhecimento, as violências e resistências ligadas aos contextos dos grandes projetos de mineração. Seus três capítulos procuram discutir as violências produzidas a partir da construção da legalidade da implantação do projeto Minas-Rio, o conflito ambiental em torno da mineração de urânio e fosfato no Ceará e os efeitos derrame atrelados à atividade de mineração de ferro no Pará e sua expansão para a Amazônia oriental brasileira.

No primeiro capítulo, Zhouiri e autores procuram analisar os processos que envolvem as políticas de reparação e a gestão das afetações em torno do desastre do Rio Doce, com o rompimento da barragem de minério de ferro em Mariana. A partir do acompanhamento das reuniões entre as empresas e os atingidos, os autores passaram a analisar a forma como se constrói uma performance de ser atingido a partir de procedimentos, termos e instrumentos ordinários que são mobilizados em torno do licenciamento ambiental, agravando as vulnerabilidades desencadeadas pelo desastre e também marginalizando as linguagens e formas de mobilização dos atingidos. A gestão da crise a partir de uma série de formulários e dispositivos, dessa forma, passa a solapar as possibilidades de participação social dos atingidos, aprofundando o quadro de sofrimento e produzindo processos duradouros de crise social. De outro modo, o poder público e as empresas de mineração passam a deslocar a administração dos desastres da esfera criminal e sua judicialização para o eixo do tratamento gerencial dos conflitos ambientais. Este deslocamento acaba expondo tecnologias e dispositivos orientados para a construção de pretensos pactos. No caso de Mariana, o gerenciamento da crise mobilizou mesas de negociação e assinaturas de termos de ajustamento de conduta (TAC). Os autores então argumentam que esses dispositivos se realizam enquanto processos de contratualização e em detrimento dos espaços e possibilidades de participação dos atingidos.

É importante salientar que os conflitos ambientais são caracterizados pela irrupção de embates entre práticas distintas sobre o mesmo território, levando ao choque de práticas e formas de uso e controle dos recursos. Os conflitos ambientais surgem, assim, de distintas formas de apropriação técnica, econômica, social e cultural do mundo material. Os dispositivos utilizados para produzir simetria, em contextos de conflitos ambientais, como é o caso de Mariana, acabam revelando as posições assimétricas ocupadas pelos atingidos e agentes corporativos, enfraquecendo os direitos daqueles que passaram a sofrer com o desastre sociotécnico, produzido por uma série de decisões que envolvem humanos e não humanos.

Neste processo de produção do ser atingido a partir de dispositivos sociotécnicos articulados pelo desastre, as estruturas e terminologias do universo estatal e corporativo se tornam instrumentos de intervenção e gestão capazes de modular as formas de imaginação e construção das identidades e sen-

tidos de pertença ao território. Os estragos causados pelo desastre remetem, dessa maneira, à produção do sofrimento social a partir de aspectos socioculturais e políticos que geram frustrações, insegurança e incerteza em relação à definição de atingido e ao reconhecimento de seus direitos. Dessa forma, concluem os autores, os instrumentos previstos para o levantamento de dados não dimensionam os mecanismos capazes de captar o processo de reconstrução, como as redes sociais territorializadas, formas de uso e significação do espaço e dos recursos, valores culturais e outros desenvolvidos por décadas de experiência vivida nos territórios.

No capítulo dois, Losekann está interessada em compreender o papel das emoções na mobilização dos afetados, considerando aqueles que não foram imediatamente atingidos, mas que estavam vivendo as expectativas da chegada da lama que corria pelo Rio Doce nos municípios do Estado do Espírito Santo. Seu trabalho se concentra em entender como a interferência na vida dos sujeitos afetados provocou mobilização e ação coletiva contestadora. Losekann então procura demonstrar como as dinâmicas emocionais envolvem a organização dos afetados e a construção do enquadramento de injustiça. Este processo considera a mobilização social enquanto ação coletiva através da qual pessoas apresentam reivindicações contestatórias de forma coordenada e rotineira. Assim, o que importa para que o desastre seja um fator de mobilização é a forma como os sujeitos o vivenciam, as dimensões da experiência e das interações e como estas se desdobram em emoções.

Para Losekann, os sujeitos vivenciaram o desastre do Rio Doce como experiência singular de tal forma que passaram a canalizar a experiência para a esfera da ação coletiva. A transformação do desastre nessa experiência singular acontece na medida em que provoca afetos particulares que dinamizam a ação dos sujeitos. A ênfase de Losekann na experiência singular e seu desdobramento emocional para a ação coletiva produz o enquadramento de injustiça e a busca por suas origens. Neste sentido, quanto mais concreto for o alvo, mais sólido é o enquadramento produzido para a justificação. Neste processo, o papel das emoções é central na conversão dos sentimentos individuais e autodirecionados para sentimentos compartilhados coletivamente.

No capítulo três, Santos e Milanez procuram analisar os traços de privatização da regulação mineral considerando o caso da Vale do Rio Doce. O argumento central dos autores reside na noção de regulação capturada, em que o controle de fato do Estado e suas agências regulatórias são anulados a partir da capacidade desenvolvida pelas corporações em neutralizar ou diminuir a efetividade dos entes reguladores. Para os autores, o controle ambiental no Brasil surgiu baseado em um padrão de regulação fraca, permanecendo aquém do esperado tanto em nível federal como em nível estadual. Este processo se deu a partir de um movimento de privatização e modificações nas formas de gestão, reduzindo o exercício de formas públicas em favor de formas privadas ou híbridas.

As consequências desse processo de privatização podem ser vistas através dos estudos de impacto ambiental, os quais têm se revelado insuficientes para caracterizar os potenciais impactos dos grandes projetos de mineração. Esta análise decorre da observação dos estudos que são realizados por consultorias contratadas pelas próprias mineradoras, produzindo situações claras de conflito de interesses. Para os autores, este processo acaba criando um elemento ainda mais perverso porque tende a minimizar

as deficiências, desinformações e descumprimentos ambientais presentes nas fases de licenciamento a partir do subterfúgio das condicionantes, atenuando e flexibilizando a implementação dos projetos.

No capítulo quatro, Henri Acselrad revela uma preocupação assentada em três elementos. A ideia de uma irresponsabilidade organizada de classe, para destacar a forma como as escolhas de implementação de equipamentos perigosos e portadores de risco não são alheias ao perfil sociodemográfico das populações mais afetadas. Os movimentos por justiça ambiental têm chamado atenção para a forma como os danos associados aos projetos de desenvolvimento estão destinados a grupos étnicos e de baixa renda e que, enquanto não ocorrerem mudanças nos padrões de escolhas técnicas, nada mudará a situação dos afetados diretos pelos riscos dos empreendimentos. O segundo aspecto levantado pelo autor é a desconsideração dos alertas emitidos por cidadãos e grupos comprometidos com os interesses públicos. A partir da noção de lançador de alerta, usada pela sociologia pragmática do risco, Acselrad chama atenção para a dificuldade de escuta pública das advertências já que, no caso brasileiro, são limitadas as possibilidades de se levar em conta os interesses públicos na moderação da ânsia dos interesses privados. O último elemento considerado pelo autor diz respeito às restrições ao exercício da liberdade acadêmica quando se trata dos estudos de impacto ambiental. Para Acselrad, são muitos os casos em que a liberdade dos pesquisadores é cerceada quando estudam os impactos dos projetos de desenvolvimento sobre as práticas e condições de grupos subalternos. O cerceamento em muitos casos surge a partir de processos judiciais, questionamentos dos resultados das pesquisas, acusando os pesquisadores por conduta ideológica de suas pesquisas.

Na segunda parte do livro, Zhouri procura apresentar pesquisas que articulam os processos de violência associados à implantação dos grandes projetos e a produção do conhecimento de atores que passam a estar implicados com as consequências de tais empreendimentos. O capítulo cinco vai se debruçar, neste sentido, sobre a forma como alguns aspectos do licenciamento do Projeto Minas-Rio provocaram, sob uma presumida legalidade, um violento processo de degradação ambiental e expropriação territorial de dezenas de comunidades rurais. Os autores chamam atenção para os efeitos derrame das transformações provocadas pelos empreendimentos de mineração que acabam por debilitar os direitos ou tolerar sua violação, mudando as formas de compreensão dos parâmetros de qualidade de vida, justiça e democracia. Assim, os processos de *alegalidade* dominaram a forma de condução de maneira a instrumentalizar brechas e interpretações da legislação com o intuito de alcançar certos interesses. No licenciamento do projeto Minas-Rio, as alega­lidades funcionaram como um mecanismo de diluição de uma gama de danos ambientais que, uma vez nos holofotes, poderiam inviabilizar a concessão das licenças ambientais.

De forma ainda mais radical, o capítulo seis apresenta os processos que envolvem as fases de pesquisa e desenvolvimento do licenciamento ambiental para implantação de uma mina de urânio no Ceará. O artigo se concentra no trabalho desenvolvido pelo Grupo Tramas nos territórios programados para a construção do projeto de mineração de urânio e fosfato. A ênfase passa a ser dada à forma como os atores acionam conhecimentos de diversas ordens – nativo ou especializado – para desenvolver estratégias de disputa simbólica em torno do significado e das implicações do empreendimento nos territórios, em um contexto de conflito ambiental. Assim, face às estratégias dos técnicos

associados à mina, passou-se a consolidar um conjunto de ações em torno dos movimentos sociais, moradores e pesquisadores no sentido de questionar as proposições que enfatizavam os aspectos positivos da implantação da mina. Este processo se deu de forma desigual, já que o consórcio responsável pelo empreendimento contava com um amplo corpo técnico. No esforço de combater as assimetrias na produção de conhecimento sobre as consequências da exploração do urânio na região, os grupos locais desenvolveram estratégias de articulação e trocas de experiência com cidades que já possuem minas de urânio no Brasil, produzindo materiais de comunicação que alertam sobre as consequências para o ambiente e a saúde daqueles que podem ser afetados direta e indiretamente.

O último capítulo do livro procura dar conta dos efeitos derrame das instalações de mineração de ferro no Pará. Os autores concluem que as experiências de resistência chamam atenção para os efeitos do processo de expansão dos empreendimentos sobre os territórios e os modos de vida a eles associados. Além da análise desses efeitos, salientam a necessária compreensão da relação entre Estado e empresas, sobretudo nos processos de financiamento público e concessões de exploração de terras que passam a ser direcionadas para a iniciativa privada. Na contramão deste processo desenvolvimentista, as comunidades têm se articulado a partir de redes de mobilização e emergência de novos sujeitos no espaço da ação coletiva para denunciar os processos associados à expansão da mineração na região norte.

Por fim, cabe salientar um aspecto comum entre os capítulos do livro. A experiência de campo é um dos elementos centrais na forma como os estudos aqui apresentados exploram a dimensão da pesquisa social enquanto elemento também definidor de questões relevantes. Este processo é enfatizado através da responsabilidade implicada na presença dos pesquisadores em campo e as consequências de seus relatos sobre o engajamento dos envolvidos. O que Zhouri reafirma quando enfatiza o papel questionador desses pesquisadores sobre a produção da ciência na conformação de discursos de verdade sobre os impactos dos grandes empreendimentos. Cabe então reafirmar a necessária leitura do livro como uma forma de compreensão do trabalho antropológico em um campo minado como é o setor da mineração no Brasil e os caminhos que o livro enseja para novas pesquisas na área da antropologia dos desastres e também nas discussões sobre antropologia da ciência e da tecnologia.

Israel de Jesus Rocha é mestre e doutor em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e professor de Relações Públicas na Universidade Federal do Amazonas (UFAM).

SUBMETIDO: 21/11/2019

APROVADO: 17/02/2020

RESENHAS

MOTA, Lúcio Tadeu; FAUSTINO, Rosângela Célia. 2018. *O SPI e os Xetá na Serra dos Dourados – PR: acervo documental 1948 a 1967*. Maringá: EDUEM. 425 pp.

ANA CLARA FERRUDA ZILLI

A relação dos povos indígenas com seus territórios e os seres que o povoam, seguem sendo estreitados diante das lógicas e práticas coloniais que visam a subtração de suas terras e recursos em prol do agronegócio, do garimpo, da mineração, do extrativismo, bem como da construção de usinas hidrelétricas. Na esteira de uma política nacional genocida, o livro “O SPI e os Xetá da Serra dos Dourados – PR: acervo documental 1948 a 1967”, produzido pelo historiador Lúcio Tadeu Mota e pela educadora Rosângela Célia Faustino, pode integrar o arsenal de luta dos povos indígenas contra o Estado, em busca do direito à memória, justiça, verdade e reparação.

Produzida para a Coleção Documentos e História da Editora da UEM, a publicação de Mota e Faustino, lançada em 2018, apresenta o trabalho realizado por pesquisadores do Laboratório de Arqueologia, Etnologia e Etno-História da Universidade Estadual de Maringá (LAEE/UEM). Composta por um compilado de documentos referentes ao povo Xetá produzidos entre os anos de 1948 e 1967, e arquivados pela 7ª Inspeção Regional do Serviço de Proteção ao Índio (7ªIR/SPI), pode ser lida metodologicamente em duas partes: enquanto na primeira os pesquisadores estão preocupados em apresentar ao leitor breves reflexões teóricas acerca do contexto de produção dos documentos e partes dos processos históricos do povo Xetá, na segunda parte apresentam integralmente os documentos propostos,

Na “Introdução”, Mota e Faustino apresentam uma breve digressão histórica acerca da presença Xetá no estado do Paraná. Segundo informações históricas produzidas a partir de 1840, os Xetá viviam e ocupavam desde a Colônia Teresa Cristina, hoje município de Cândido de Abreu, até abaixo da Corredeira do Ferro, entre os municípios de Guaporema e Mirador, extenso território nas margens do Rio Ivaí, no estado do Paraná. Em meados do século XX, seus territórios passaram a ser alvo da intensificação política colonizadora, estas visavam a apropriação dos territórios indígenas pelo governo estadual do Paraná, sua destruição e transformação em cafezais e pastagens por companhias colonizadoras. Para efetivação do esbulho territorial, aqueles indígenas ainda não aldeados foram capturados e encaminhados a diferentes Reservas Indígenas existentes no Paraná.

O processo violento de limpeza, expropriação e venda dos territórios indígenas paranaenses gerou uma grande massa de fontes documentais, imagéticas, midiáticas e bibliográficas. Tem-se a documentação produzida por órgãos governamentais federais, como o SPI, estaduais e municipais, por fontes históricas não oficiais, como correspondências e registros fotográficos de pessoas que estavam nas zonas fronteiriças da frente de expansão, além de registros gerados por pesquisadores que participaram em várias missões na Serra dos Dourados. Entre múltiplos registros, há as narrativas orais do povo Xetá que apresentam o processo genocida ao qual seu povo foi submetido, suas resistências, estratégias de sobrevivência e sua continuação como um povo indígena que, mesmo separado e confinado em terras alheias, resistem e lutam desde a década de 1960 pelo reconhecimento e direito de demarcação de suas terras, garantido pela Constituição de 1946 e reafirmado pela Constituição de 1988.

Em “O SPI – Serviço de Proteção aos Índios”, Mota e Faustino se voltam à apresentação do órgão responsável pela assistência dos indígenas nesse estado. O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN), criado em 1910, possuía como objetivo “prestar assistência aos índios e alocar trabalhadores nacionais em centros agrícolas” (:11). O órgão, então sob responsabilidade do Ministério da Agricultura, passou por uma reestruturação e passou a se responsabilizar apenas pelos povos indígenas, sendo renomeado para Serviço de Proteção ao Índio (SPI) em 1918. Em 1910 fora criada em Curitiba-PR a 7ª Inspeção Regional do SPI (7IR/SPI), cuja responsabilidade era atuar prestando atendimento aos povos indígenas do Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

Após a extinção do SPI, a documentação que engloba os 57 anos de atuação do órgão no sul do Brasil, permaneceu por um período em Curitiba na sede da Funai, órgão que substituiu o SPI em 1967, e depois foi transferida ao Museu do Índio, na cidade do Rio de Janeiro. Lá, os 42 filmes e mais de 100.000 fotogramas referentes à 7IR/SPI foram digitalizados e disponibilizados para pesquisa. Deste total, Mota e Faustino narram em “A documentação do SPI referente aos Xetá”, a busca de informações referentes aos Xetá entre as décadas de 1940 e 1970, época do contato e retirada destes indígenas de seus territórios tradicionais na Serra dos Dourados, até depois de sua diáspora, quando muitos deles já viviam aldeados junto aos Kaingang e Guarani em outras Terras Indígenas. Os pesquisadores selecionaram 18 rolos de documentos microfilmados que continham, no total, 44.659 fotogramas que, ao passarem por uma triagem, resultaram em 487 fotogramas compostos por 323 documentos que serão revelados integralmente.

Os autores desta publicação iniciam a segunda parte do livro, cujo título é “Informações referentes aos Xetá na documentação do SPI organizadas em ordem cronológica”, apresentando o Quadro 3 intitulado “Documentos referentes aos Xetá organizados por data”. Numerados de 1 a 322, este quadro apresenta o número do rolo do microfilme, o número do fotograma presente no microfilme, a data de criação do documento, a localidade a que se refere o documento, o nome do ou da indígena que consta no documento a ser apresentado, o tipo de documento e uma breve descrição do conteúdo do documento. Importante apontar que, embora os autores tenham apresentado no tópico anterior que esta publicação diz respeito a um total de 323 documentos, o Quadro 3 oculta um documento, ao sinalizar a existência de apenas 322.

A tabela de informações, organizada cronologicamente, parte do dia 28 de novembro de 1949, quando o inspetor Deocleciano de Souza Nenê encaminha à sede do SPI localizada no Rio de Janeiro, um radiograma comunicando a presença de 20 indígenas no município de Campo Mourão-PR e solicita a autorização para encaminhar o agente do Posto Indígena Ivaí ao local. A partir deste radiograma, inicia-se a apresentação de uma série de documentos acerca dos “índios arredios” que oferecem, segundo informações, um entrave aos trabalhos ao Departamento de Colonização ao Estado do Paraná (DCOP).

Em meio aos documentos sobre as expedições de busca e contato desses indígenas, em 25 de agosto de 1955 o “Juiz de Direito de Peabiru, Jorge Andriguetto, solicita ao Tribunal de Justiça do Paraná que interceda junto ao SPI para instalação de um PI na localidade de Cruzeiro do Oeste”. Em 17 de novembro de 1955 é criada uma portaria nomeando Antônio Lustosa de Freitas como Delegado da 7ª IR na Serra dos Dourados, e iniciam-se as apresentações de recibos de fornecimento de alimentos a Antônio para serem distribuídos aos Xetá na Serra dos Dourados.

A violência contra esses indígenas passa a ser explicitada quando, no documento de 31 de agosto de 1956, o Conselho Nacional de Política Indigenista (CPNI) solicita uma resposta do SPI em relação a uma carta enviada por José Loureiro Fernandes “relatando a situação de penúria dos Xeta na Serra dos Dourados” (:29). Ou quando, em maio de 1957, o Auxiliar de Inspetor, Durval Antunes Machado, comunica ao chefe da 7ª IR que “caminhões que transportam madeira estão levando índios adultos e crianças” (:30).

Nota-se que, em 1958, há um aumento de documentos acerca dos Xetá transportados para diferentes Postos Indígenas (PIs), e passam a ser mais raros aqueles produzidos sobre os indígenas que permaneceram na Serra dos Dourados. A última documentação sobre estes é o radiotelegrama encaminhado pelo prefeito de Umuarama à 7ª IR, no dia 02 de dezembro de 1963, comunicando a presença de três índios na cidade e solicitando providências. O último documento referente ao período de atuação do SPI, por sua vez, é um relatório de 13 de dezembro de 1967, quando o agente Alan Cardec Martins Pedrosa, responsável pelo PI Pinhalzinho, encaminha um relatório à sede da 7ª IR/SPI e registra a presença de três homens Xetá, “Man, Ticuein e Nhengo” (:40), no referido posto.

Além dos 320 documentos referentes aos anos de 1949 a 1967, ano de extinção do SPI, após o escândalo evidenciado pelo Relatório Figueiredo, e criação da Funai, Mota e Faustino completam a tabela ao apresentar o documento número 321 que diz respeito à um relatório redigido por José Gomes da Silva ao diretor da Funai, General Olavo Mendes Rocha, registrando a presença de três homens Xetá vivendo no PI Pinhalzinho. O mesmo é sucedido pelo documento número 322, uma carta encaminhada por Carlos de Araújo Moreira Neto, em 02 de agosto de 1974, ao diretor do Museu do Índio descrevendo uma viagem realizada à Serra dos Dourados com a intenção de localizar sobreviventes Xetá na região.

As páginas subsequentes passam a apresentar o conteúdo que dá corpo a este livro, os documentos da 7ª IR/SPI selecionados. Embora os documentos tenham sido apresentados cronologicamente no Quadro 3, os pesquisadores não seguiram essa ordem quando passam a apresentá-los na íntegra a partir da página 41. Nesta parte do livro, os documentos divulgados iniciam apresentando documentos que variam entre avisos de dados demográficos, e ofícios dos PI Apucarana e José Maria de Paula.

Nestes, alguns Xetá já se encontravam aldeados, e a sua documentação apresenta aspectos da política pública indigenista e as medidas exercidas nos diferentes PIs aos quais os Xetá estiveram presentes.

Deocleciano de Souza Nenê escreveu, no dia 12 de junho de 1958:

Recebi, de que um dos componentes da Cia. [de colonização] COBRINCO, vindo de São Paulo, determinou a dois guardas florestais ali daquela região, que queimassem os ranchos feitos aos índios, determinação que os dois guardas não executaram por conhecerem os índios, e se darem com o Snr. Antônio Freitas.

(Souza Nenê 1958: 275)

Seguiu delatando a falta de compromisso com a Constituição, e afirmou que os indígenas precisavam ser retirados daquela região:

Teremos que tomar tais providências com a máxima urgência, pois, tive outra informação que ainda dependendo de confirmação, ou seja, de testemunhas, que informou o mesmo Snr Antônio Freitas, que tem tido notícias de que motoristas de caminhões, seguidamente são vistos com famílias de índios, carregando não se sabe para onde.

(Souza Nenê 1958: 275)

Para Souza Nenê, haveriam apenas duas soluções possíveis: ou se pacificavam esses indígenas através da iniciativa de aldeamentos, ou seriam exterminados.

Entre ofícios, cartas, prestações de contas, guias de entregas de mercadorias e recibos, fazem parte desse acervo documental, organizado ora por ordem cronológica, ora por tema ou local de produção, documentos que apresentam a participação do Estado no genocídio do povo Xetá. No ofício escrito por Souza Nenê no dia 24 de junho de 1959, endereçado ao governador do estado do Paraná, Moyses Lupion, intitulado “Terras a ser desapropriada para Índios ‘Chetá’”, o inspetor começou sua escrita se referindo a um ofício encaminhado em 27 de fevereiro do mesmo ano, o qual pedia a desapropriação de área de terras que foi escolhida dentro da gleba 15 e não obteve resposta. Segundo Souza Nenê:

A área de terras que foi escolhida dentro da gleba 15, da COBRINCO, na região da Serra dos Dourados, município de Cruzeiro do Oeste, conforme o esboço de mapa que foi feito na seção de desenho do Departamento de Geografia, Terra e Colonização, cujo esboço tive oportunidade de ver, e sei ter sido entregue ao Snr Diretor do mencionado Departamento, que disse levar em mãos a Va. Excia, para juntos tratarem do expediente de desapropriação.

(Souza Nenê 1958: 244).

Esta região não fora desapropriada e as terras seguiram sendo colonizadas.

O riquíssimo conjunto dos documentos apresentados por Mota e Faustino é um importante material de reflexão e pesquisa para os diferentes campos do saber. Com o olhar multidisciplinar da História à Antropologia Social, Ciência Política, Sociologia, Geografia, podemos refletir acerca da institucionalização e desenvolvimento das políticas indigenistas. Simultaneamente e subsidiariamente é possível ainda refletir sobre o processo mais amplo de transformação do Estado-Nacional, sobre as atividades do órgão indigenista em suas relações com os indígenas, com o seu corpo funcional, com outros órgãos governamentais e com a sociedade envolvente, bem como refletir acerca dos processos de constituição de arquivo e diferentes regimes de conhecimento.

Esses documentos, ao urgirem no duro e longo enfrentamento que o povo Xetá vêm travando com o Estado, calham em denunciar os processos colonialistas empenhados em desmembrar uma coletividade e fazer vergar qualquer possibilidade de resistência, mas servem, também, como mais um instrumento de resistência e estratégia de enfrentamento Xetá.

Ana Clara Ferruda Zilli é bacharel em Ciências Sociais pela UFPR e mestranda em Antropologia Social no PPGAS/UFSC.

RECEBIDO: 22/05/2020

APROVADO: 25/05/2020

DIRETRIZES PARA AUTORES

1. CAMPOS - Revista de Antropologia Social aceita, em fluxo contínuo, as seguintes contribuições, que podem ser enviadas em português, inglês, francês ou espanhol (para publicação na língua original):

1.1. **Artigos:** os artigos devem ser inéditos e estar acompanhados por resumo, em português e em inglês, contendo entre 100 e 150 palavras, e por uma lista de até cinco palavras-chave, em português e inglês. Não devem exceder 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.2. **Ensaaios bibliográficos:** resenhas de um ou de vários livros, desde que tratem de temas correlatos. Devem apresentar referência completa das obras analisadas, indicando o número de páginas de cada uma. Não devem exceder 6.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.3. **Resenhas:** resenhas de livros ou de filmes etnográficos editados nos dois últimos anos. Devem apresentar referência completa da obra analisada, indicando o número de páginas de cada uma. Não devem receber título, nem conter notas ou referências bibliográficas fora do texto. Não devem exceder 2.000 palavras.

1.4. **Traduções:** traduções de trabalhos relevantes e indisponíveis em língua portuguesa. Devem ser acompanhadas de cópia do original utilizado na tradução, bem como da autorização do detentor dos direitos autorais permitindo sua publicação em português. Não devem exceder 12.000 palavras, incluindo referências bibliográficas e notas.

1.5. **Entrevistas:** devem apresentar o(s) nome(s) do(s) entrevistado(s) e entrevistador(es) e uma apresentação de cerca de 500 palavras. As submissões devem ser acompanhadas da autorização do(s) entrevistado(s), concordando com a publicação do trabalho. Não devem exceder 12.000 palavras.

1.6 **Ensaaios etnofotográficos:** ensaios contendo entre 6 e 12 imagens, p&b ou coloridas, com resolução a partir de 300 dpi. Legendas são opcionais. Os ensaios devem ser acompanhados de uma apresentação com até 2000 palavras e as devidas autorizações de uso de imagem.

2. A pertinência para publicação será avaliada pela Comissão Editorial, no que diz respeito à adequação ao perfil e linha editorial da CAMPOS - Revista de Antropologia Social, e por dois pareceristas *ad hoc* em regime de duplo-cego (*double blind review*), no que diz respeito ao conteúdo e qualidade das contribuições.

3. As submissões devem ser encaminhadas via e-mail para campos@ufpr.br ou via o sistema do SER - UFPR. Os textos deverão ser formatados em papel tamanho A4, espaço 1,5 e margens laterais de três centímetros, fonte Times New Roman, corpo 12.

4. Em folha à parte, incluir o título do artigo, nome do autor e dados profissionais (instituição, titulação, filiação institucional), bem como endereço para correspondência (inclusive e-mail).

5. Colocar as notas ao final do trabalho. Incluir as referências bibliográficas no corpo do texto com o seguinte formato: sobrenome do autor/espaço/ano de publicação/dois pontos/página, conforme exemplo: (Sahlins 1995:43-47).

6. Para as referências bibliográficas, dispostas em ordem alfabética no final do trabalho, respeitar o formato que aparece nos seguintes exemplos:

-
- a) livro: DUMONT, Louis. 1966. *Homo hierarchicus: le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard.
 - b) coletânea: BOHANNAN, Paul (org.). 1967. *Law and Warfare: studies in the anthropology of conflict*. New York: The Natural History Press.
 - c) artigo de coletânea: GLUCKMAN, Max. 1940. "The Kingdom of the Zulu of South Africa". In: M. Fortes & E.P. Evans-Pritchard (orgs.). *African Political Systems*. London: Oxford University Press.
 - d) artigo em periódico: GEERTZ, Clifford. 1984. "Anti-anti Relativism". *American Anthropologist* 86(2): 263-77.
 - e) tese acadêmica: TURNER, Terence. 1966. *Social Structure and Political Organization among the Northern Kayapó*. Ph.D. Dissertation. Cambridge, MA: Harvard University.
-

7. Gráficos, quadros e mapas devem ser encaminhados em folhas separadas, numerados e titulados corretamente, com a devida referência (se reproduzidos de outra fonte) e com indicação do local de sua inserção no texto.

8. A aceitação do trabalho implica a cessão de direitos autorais para publicação. CAMPOS - Revista de Antropologia Social não se compromete a devolver as colaborações recebidas.

9. As afirmações e conceitos emitidos em artigos assinados são de absoluta responsabilidade dos seus autores.

10. O autor cuja submissão for publicada receberá dois exemplares impressos da CAMPOS - Revista de Antropologia Social.

C Δ M



P O S