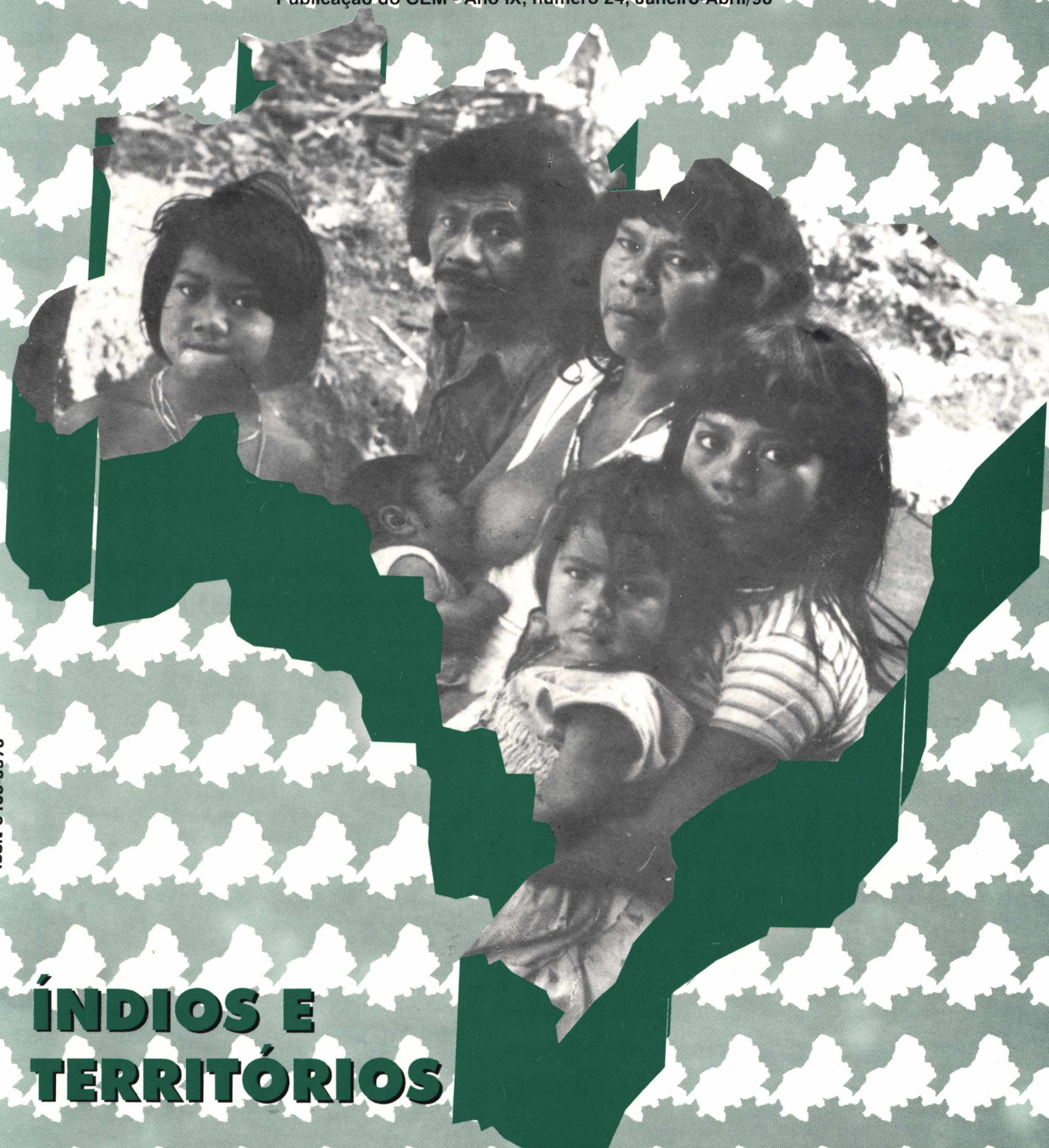


# TRAVESSIA

revista do migrante

Publicação do CEM - Ano IX, número 24, Janeiro-Abril/96



ISSN 0103-5576

## ÍNDIOS E TERRITÓRIOS

# TRAVESSIA

Revista do Migrante

## CEM - Centro de Estudos Migratórios (Federação dos CEMs J. B. Scalabrini)

Publicação quadrimestral, voltada ao estudo e divulgação da realidade do migrante a partir dos diferentes ramos do conhecimento: social, político, econômico, educacional, cultural, etc.

### Diretor

Sidney da Silva

### Editores

Dirceu Cutti

Sidnei M. Dornelas

### Jornalista Responsável

Antonio Garcia Peres (MtB 3081)

### Conselho Editorial

Carlos B. Vainer

Cláudio Ambrózio

Francisco Nunes

Heins Dieter Heidemann

José Giacomo Baccarin

José Guilherme C. Magnani

José Jorge Gebara

Luiz Bassegio

Wanderluce Pessoa Bison

### Conselho Consultivo

Alfredo J. Gonçalves

Edgard Malagodi

Erminia Maricato

Hermilo E. Preto

Marilda A. Menezes

Marilia P. Sposito

Milton Schwantes

### Capa

Arte: 2M Criação e Produção Gráfica Ltda

Foto: Maria Inês Ladeira

### Editoração Eletrônica

Dirceu Cutti

### Impressão

Gráfica e Editora Peres Ltda - F:011-7209.13.87

### Endereço para correspondência

Rua Vasco Pereira, 55 - Liberdade

CEP 01514-030 São Paulo/SP - BRASIL

Fone: (011)278.62.27 - Fax: (011)278.22.84

*Os artigos assinados são de responsabilidade de seus autores*

# ÍNDICE

- 5** VIAGENS DE IDA, DE VOLTA E OUTRAS VIAGENS: Os movimentos migratórios e as sociedades indígenas  
*João Pacheco de Oliveira*
- 10** DE COMO "CHEGAR A SER GENTE": Etnicidade e hierarquia entre migrantes indígenas em Manaus  
*Jorge O. Romano*
- 13** OS KAINGANG DO PARANÁ E SEUS DESLOCAMENTOS CÍCLICOS PARA O MATO GROSSO DO SUL  
*Kimiye Tommasino*
- 17** POR FALAR EM PARAÍSO TERRESTRE  
*Alcida Rita Ramos*
- 21** MIGRAÇÕES GUARANI MBYA  
*Maria Inês Ladeira*
- 25** NA TERRA DO ALDEAMENTO, NA CIDADE, EM TODO O LITORAL: O movimento dos índios Tremembé  
*Alecsandro Ratts*
- 29** OS KAXINAWÁ E OS BRABOS: Territórios e deslocamentos populacionais nas fronteiras do Acre com o Peru  
*Txai Terri Valle de Aquino*  
*Marcelo Piedrafita Iglesias*
- 39** WAIMIRI-ATROARI: Invasão e fragmentação do território indígena  
*José Aldemir de Oliveira*
- 44** ESBULHOS DE TERRAS E RESISTÊNCIA INDÍGENA EM ESCADA-PE NO SÉCULO XIX  
*Edson Silva*

# ÍNDIOS E TERRITÓRIOS

**H**á algumas décadas atrás, quando sentados nos bancos da escola primária, era relativamente fácil sair-se bem ao interrogatório da professora na vez da lição sobre os índios. Bastava retrucar que se dividiam em Tupis e Tapuias; usavam arco, flecha e tacape; vestiam penas e cocares, e viviam da caça, pesca e coleta.

É bem verdade, estamos hoje distantes dessa tabula rasa que nos foi repassada; todavia, em termos de senso comum, quiçá permaneçamos longe de entender esta realidade; aliás, realidade multifacetada, rica em diversidade, que à medida que vai se descortinando para nós agrega maior complexidade. Mas este número de Travessia não objetiva tratar das questões atinentes ao universo indígena enquanto tal, embora perpassando por este caminho, mas do fenômeno migratório entre as sociedades indígenas e seus territórios.

Como uma espécie de pano de fundo trazemos um artigo chamando a atenção para a vasta gama de causas propulsoras dos deslocamentos indígenas e que tenta, ao mesmo tempo, repensar a relação entre cultura indígena e território alertando para os limites do olhar centrado no enfoque evolutivo.

Seis artigos, embora não constituindo uma tipificação completa dos movimentos migratórios, sinalizam claramente na direção de sua diversidade. Assim sendo, temos: os Tremembé do Ceará - tidos oficialmente como extintos por mais de um século - ressurgindo da condição de caboclos e criando, num jogo que funde tradição e inovações, novas identidades, num rico movimento que engloba aldeia, cidade e litoral; os índios do contexto urbano de Manaus, disputando, mesclados ao milhares de migrantes internos, o mercado de trabalho local na tentativa de suplantar sua própria identidade étnica; os Yanomami, na divisa com a Venezuela - em que pese também já submetidos a migrações forçadas - guardando ainda o "privilégio" de contar com o espaço de que necessitam para praticar seus deslocamentos; os Guarani Mbya, do litoral sudeste, teimosamente perseguindo, em condições cada vez mais adversas, o mito da Terra sem Mal; os Kaingang do Paraná, no âmbito da aldeia, submetendo-se ao trabalho assalariado fora de suas reservas e, mais recentemente, na condição de migrantes temporários, ao corte de cana nos distantes canaviais do Mato Grosso do Sul, e, num outro contexto, os Kaxinawá do Acre - antigos seringueiros - acossados e forçados à "migração de recuo", inclusive para fora de sua área territorial, diante das incursões dos denominados "brabos", índios que têm suas malocas construídas no vizinho país do Peru.

E, finalmente, dois artigos atendo-se, especificamente, ao enfoque territorial: um voltado ao passado, contemplando a resistência indígena em Pernambuco no século XIX frente ao esbulho de suas terras; outro, fixo no presente, discorre sobre o processo de invasão e fragmentação do território entre os Waimiri-Atroari.

*Dirceu Cutti*

**Obs:** No tocante aos termos indígenas, o leitor encontrará uma mesma palavra grafada diferentemente. Optamos por manter a forma original adotada por cada autor.

# BIBLIOTECA DE MIGRAÇÕES

O CEM (Centro de Estudos Migratórios), dispõe de um Centro de Documentação, com uma Biblioteca Específica de Migrações. Reúne livros, artigos, teses, monografias, revistas nacionais e internacionais, bem como periódicos que dizem respeito à questão migratória.

## Horário de Atendimento:

A Biblioteca está aberta ao público, de segunda à sexta-feira, das 8:30 às 12:00 hs.

*Solicitamos doações de teses e monografias atinentes ao tema Migração*

## Temáticas do Acervo

MIGRAÇÃO INTERNA  
MIGRAÇÃO INTERNACIONAL  
IMIGRAÇÃO NO BRASIL  
TERRA  
URBANIZAÇÃO  
DADOS DEMOGRÁFICOS E ESTATÍSTICOS  
CULTURA  
ECONOMIA  
Religião

## CONHEÇA, LEIA E DIVULGUE

### TRAVESSIA - Revista do Migrante

Assine e Adquira os Números Atrasados

### Números Publicados

- 01 - Sazonais
- 02 - Cidade
- 03 - Fronteira Agrícola
- 04 - Violência
- 05 - Voto
- 06 - Barragens
- 07 - Cultura
- 08 - Trabalho
- 09 - Família
- 10 - Religião e Religiosidades
- 11 - Estrangeiros
- 12 - Educação
- 13 - Pena de Morte
- 14 - Migrar e Morar
- 15 - Tempo e Espaço
- 16 - Desemprego e Subemprego
- 17 - Imagens
- 18 - Novas Tecnologias
- 19 - Identidades
- 20 - Saúde
- 21 - Emigração
- 22 - Retorno
- 23 - Metrópole

### Escreva ou telefone para:

**REVISTA TRAVESSIA**  
**RUA VASCO PEREIRA, 55**  
**SÃO PAULO - SP**  
**01514-030**  
**FONE: (011) 278.62.27**  
**FAX : (011) 278.22.84**

Escolha os números que deseja receber, faça você mesmo as contas e junto ao pedido envie um cheque nominal ao **CENTRO DE ESTUDOS MIGRATÓRIOS** no valor correspondente.

#### Valor da assinatura

- ( ) Ass. válida por 1 ano .....R\$ 10,00
- ( ) Ass. válida por 2 anos..... R\$ 20,00
- ( ) Ass. válida por 3 anos..... R\$ 30,00
- Exterior (1 ano).....U\$ 20,00

#### Números avulsos:

- Até 10 exemplares..... R\$ 4,00 cada
- Acima de 10 exemplares, R\$ 3,00 cada

Obs: Temos exemplares de todos os números.

# VIAGENS DE IDA, DE VOLTA E OUTRAS VIAGENS: OS MOVIMENTOS MIGRATÓRIOS E AS SOCIEDADES INDÍGENAS

João Pacheco de Oliveira\*

**A** história natural, solidária com a máxima de que o conhecimento tem sua base na experiência, trouxe consigo a valorização de uma razão analítica e classificatória, instituindo um modo novo de olhar a humanidade através de um paradigma evolutivo. Ao falar no homem como um universal, uma espécie situada face a muitas outras espécies, inseridas todas dentro de uma estrutura complexa e logicamente hierarquizada (em gêneros, famílias, espécies e variedades), os cientistas dos séculos XVI e XVII moldaram os suportes ideológicos para os ideais que conduziram à Revolução Francesa e aos anseios políticos do Iluminismo que nos movem (e nos comovem) até hoje. A semente libertária já estava plantada para as utopias modernas: "o homem não mais será escravo do próprio homem". Não há mais como justificar a escravidão de outros povos e nações sem argumentos claramente artificiosos, nem é possível entender como naturais (ou de origem divina) os privilégios e a supremacia de uma dada camada social.

Mas os obstáculos ao conhecimento, assim como se diz dos gatos, têm um grande fôlego e muitas vidas. Quando se os supõe mortos reaparecem no mesmo local com uma aparência ligeiramente modificada. O triunfo da Razão implicou por sua vez na absolutização de suposições, que também se transformaram em obstáculos a um desenvolvimento posterior. Uma dessas foi a da evolução como um processo

genérico, no qual todo organismo vivo deve estar inserido de forma necessária e inexorável. Transplantada do domínio da evolução dos organismos vivos, tal concepção acabou por impor um enquadramento de natureza teleológica a toda a gama da diversidade do fenômeno humano, anulando a multiplicidade das histórias concretas em benefício de formas e sequências evolutivas, que eram reaproveitadas pelo imaginário político como configurando um verdadeiro plano (ou destino) para a história da humanidade. A imagem mais simples e popularizada é a de uma corda estendida entre dois pontos, um mais baixo, outro mais alto, entre os quais cada povo - como um acrobata - poderá chegar no limite de suas forças até um certo ponto, dali enveredando para a morte e o esquecimento, enquanto um outro equilibrista, com maior arrojo ou destreza, lhe rouba a cena e poderá chegar um pouco mais além.

É com estas lentes que naturalmente a opinião pública (inclusive os intelectuais) olham para as sociedades indígenas e sobre elas falam, ainda que pretendam apenas salvá-las de uma destruição que reputam iminente. Mesmo os especialistas têm que ter enormes cautelas para escapar a tais limites e expectativas, onde as histórias locais e concretas são substituídas por um esquema evolutivo, a conceituação genérica dos processos gerais de mudança (com suas causas e efeitos, fatores intervenientes e indicadores)

transforma em mero detalhismo a análise dos dinamismos próprios de cada sociedade indígena.

A representação ocidental sobre o índio como um "primitivo" assegura a ordenação da diversidade humana e simultaneamente prescreve o destino das sociedades indígenas. Desintegração, assimilação, anomia e deslocamento populacional são as consequências previsíveis deste processo, onde o progresso apresenta-se como a resultante de uma tendência inelutável em abandonar a primitividade e adotar os modos de comportamento dados como mais "civilizados".

Uma tentativa muito limitada (embora libertária e bem intencionada) de modificar esta forma de pensar sobre as sociedades indígenas é trocar os sinais valorativos implícitos na história oficial. Para isso é possível beber em muitas fontes, entre elas a tradição indianista na literatura, o positivismo na versão rondoniana, como também recuperar uma vertente romântica do próprio pensamento social.

Nessa via a "descoberta" passou a ser descrita como a "conquista", a epopéia da formação nacional foi substituída pela tragédia da destruição da população autóctone. Ainda que tais formulações tivessem uma importante função político-pedagógica ao contrapor-se aos discursos dominantes, muitas vezes tais mudanças não corresponderam a um avanço real no conhecimento daquele processo histórico, não aportando novos materiais etnográficos

e documentais que tivessem uma efetiva capacidade explicativa. É importante precaver-se para que no futuro tais postulações não percam a condição de chaves interpretativas, sendo automatizados como atos simbólicos de mera reiteração identitária, que vêm a constituir-se em uma frágil e insuficiente base para o estabelecimento de estratégias políticas eficazes para as sociedades indígenas.

Um modo simplista de pensar sobre os movimentos migratórios que envolvem as sociedades indígenas costuma interpretar tais deslocamentos como indícios de que está em marcha um processo de desagregação destas sociedades. Toma-se como ponto de partida uma meia verdade - a de que o índio e seu território mantêm uma relação visceral - para daí inferir que qualquer dissociação desta fórmula (que como bandeira de luta é didática e até mesmo em muitos casos eficiente) implicará em risco de extinção ou em grave prejuízo para aquelas coletividades.

Como espinha dorsal do argumento recupera-se a constatação de que as sociedades indígenas, ao serem submetidas à situação colonial em que se encontram atualmente, sofreram profundas perdas em suas posses territoriais. Isto é, passaram por um processo que pode ser caracterizado como de expropriação fundiária e mesmo de pauperização, cujos efeitos são bem conhecidos, como ocorre com o êxodo rural ou a marginalização econômica e segregação social de extensos segmentos da população urbana.

A última parte do argumento segue como um corolário, explicitando os aspectos propriamente socioculturais deste processo. Embora tangidos por dificuldades econômicas, os migrantes são parte integrante das estruturas (familiar, cerimonial, política) dessas sociedades, a sua ausência implicando muitas vezes no não preenchimento de papéis e de expectativas sociais básicas, bem como na frustração de sentimentos e valores morais. Para os próprios migrantes o afastamento dos valores e autoridades tradicionais, juntamente com o aprendizado de novos costumes, implicará no abandono da cultura de seu grupo de origem. Tanto para a sociedade indígena como para os migrantes efetivos o resultado deste processo parece ser a mudança

cultural, a assimilação e a destribalização.

Por ora basta registrar que esta visão - que se não é inteiramente equivocada, não deixa de ser parcial e não propicia um enquadramento mais adequado do problema - só pode ser sustentada pela associação entre os três argumentos que acima indicamos, aos quais posteriormente retornaremos em uma perspectiva crítica e com intenção de síntese e aprofundamento. A seguir procuro lançar mão de dados etnográficos procedentes de múltiplas sociedades indígenas e de distintas situações históricas para dar uma idéia da complexidade e da diversidade do fenômeno migratório em populações etnicamente diferenciadas.

A escala em que o movimento migratório acontece é um primeiro aspecto dessa diversidade, ocorrendo tanto em nível individual, quanto com partes daquela sociedade ou envolvendo ainda toda a coletividade. As do primeiro tipo são as usualmente classificadas como migrações de trabalho. Em algumas áreas indígenas do Nordeste (como a Kambiwá, entre outras) a baixa qualidade do solo associada à ausência de fontes de suprimento de água e a uma população relativamente numerosa faz com que muitos índios, para atingir o nível mínimo da subsistência, tenham que sair temporariamente da reserva e venham a estabelecer formas de parceria com fazendeiros da região ou ainda venham a engajar-se nas frentes de trabalho mantidas pelo Governo Federal. Em várias reservas no sul do país a antiga prática do arrendamento e a consequente presença de não-índios reduziu substancialmente os terrenos agrícolas disponíveis para os índios Kaingang, que vivem no limiar da subsistência e, sob a ameaça crônica da fome, em certas fases do ano precisam deslocar-se para as cidades, onde mendigam alimentos de comerciantes e das prefeituras (vide o INESC, 1995). No Mato Grosso do Sul as áreas definidas para os índios Kayowá e Terena têm dimensões reduzidas e não possibilitam o desenvolvimento pleno da agricultura pelas famílias que aí habitam, forçando os índios a trabalharem como bóias-frias nas lavouras e usinas da região.

Embora a mídia, representando os interesses de grandes grupos econômicos (mineradoras, exportadores de madeira,

pecuaristas, etc), costume criticar com ferocidade o tamanho excessivo das áreas indígenas, verifica-se que em muitas situações o problema é o inverso: as terras destinadas aos índios pela União não lhes assegura sequer a sua reprodução econômica enquanto camponeses. Tal quadro é inclusive característico da situação de toda a população indígena que habita fora da Amazônia Legal, nas regiões Nordeste, Sudeste, Sul e Sudoeste. Enquanto aí se concentra quase 110 mil índios, ou cerca de 40 % do contingente indígena do País, as terras indígenas já identificadas pela FUNAI montam a somente 1,3 % do total para o Brasil como o todo.

A lamentável condição econômica vivida por esta população tem tornado claro que a fome não é um fenômeno urbano e de populações marginalizadas, mas que abrange também uma parcela significativa dos índios brasileiros. Quer isso decorra da definição de áreas reduzidas, de condições ambientais desfavoráveis para a agricultura ou ainda do extenso intrusamento de brancos nas reservas, o erro procede do próprio Governo Federal que estabeleceu para tais índios uma área que não tem viabilidade enquanto instrumento de proteção para a continuidade étnica daquela coletividade.

Como observei em um trabalho anterior (Oliveira, 1983), o equívoco procede da própria política de demarcação de terras colocada em prática desde os tempos de Rondon. Para evitar o extermínio, os índios foram sedentarizados e encapsulados em Postos Indígenas, enquanto a ação indigenista pretendia justificar-se em nível governamental e perante os poderes locais por remover a ameaça dos ataques de índios e portanto permitir a regularização do mercado de terras na região.

Foi frequentemente descuidada pelo SPI a preocupação em destinar àqueles índios uma terra que lhes fosse suficiente para garantir-lhes a sobrevivência étnica em sua plenitude. Ao contrário, muitas das reservas estabelecidas rapidamente foram inviabilizadas enquanto espaço para uma reprodução camponesa e transformadas em verdadeiros viveiros de trabalhadores para as empresas da região.

Em todos os casos acima a inviabilidade econômica das reservas indígenas impõe

como saída a migração temporária de índios como trabalhadores. Mas é importante registrar que existem outras migrações individuais de indígenas que embora envolvam aspectos econômicos, não podem ser explicadas primordialmente por estes. É o caso da migração temporária de jovens, especialmente de rapazes, imbuídos do desejo de conhecer outros lugares, por curiosidade ou espírito de aventura. Os adolescentes e rapazes Ticuna do Alto Solimões (Amazonas) frequentemente vão para as cidades próximas (Tabatinga, Leticia ou São Paulo de Olivença) seja em busca de oportunidades de emprego assalariado (geralmente conseguido no comércio ou em obras públicas), seja para completar os seus estudos (as escolas nas aldeias limitam-se à alfabetização) ou ainda para cumprir o serviço militar. Outras vezes empregam-se em barcos comerciais que realizam o transporte na região, ou nas frentes de atração da FUNAI, ou ainda integram-se a turmas extrativistas que realizam a pesca comercial ou o corte de madeira. O ganho material não é de forma alguma o objetivo principal, em geral os migrantes retornando em dois ou três anos sem constituir propriamente um pecúlio mais significativo, mas passando a ver-se (e sendo vistos pelos demais) como mais "amadurecidos" e mais "sabidos". Trata-se sem dúvida de explorar uma

virtualidade do próprio ciclo de desenvolvimento dentro daquela cultura, tais deslocamentos coincidindo com o período imediatamente anterior e posterior ao casamento, quando o controle da autoridade paterna se enfraqueceu (o jovem já mantém roças e pode prover sua própria família) e ainda não se cristalizou a autoridade do sogro (o casamento só é dado como consolidado após o nascimento do segundo filho). Muitas vezes são até apontadas diretamente motivações tradicionais (como a das andanças permitirem uma melhor escolha matrimonial) para tais deslocamentos. Não há qualquer crise econômica interna à reserva que acarrete o deslocamento dos jovens, sendo proporcionalmente muito pequeno o número dos que se fixam definitivamente fora das aldeias.

Uma situação relativamente próxima, mas distinta desta, é o deslocamento temporário de jovens indígenas para as grandes cidades da Amazônia, gerando um contingente significativo de índios residentes, como ocorre em Manaus, Boa Vista e Cuiabá. As razões alegadas para tais movimentos podem ser meramente pessoais (como as acima apontadas) ou ainda estratégias de mobilidade social, como o aperfeiçoamento nos estudos, o traquejo no português, a obtenção de documentos, a formação religiosa (em seminários) e a formação de poupanças. O afastamento

excessivo das áreas indígenas, a deterioração das condições econômicas ali existentes, bem como um relativo sucesso na experiência urbana, podem dificultar a reinserção dos jovens índios em suas aldeias originárias e levá-los a fixar-se definitivamente nas cidades.

Em uma condição intermediária entre movimentos migratórios gerados por causas econômicas e não econômicas poderiam ser situados os longos deslocamentos realizados pelos índios Potiguara, da Paraíba, até a cidade do Rio de Janeiro, onde se fixam em dois núcleos de vizinhança distantes entre si, em dois bairros periféricos da cidade. Entre eles verifica-se a existência de um grande número de parentes próximos, os mais antigos tendo agenciado a vinda dos mais novos, frequentemente obtendo-lhes colocações em seus próprios locais de trabalho. Em geral permanecem no Rio de Janeiro por períodos relativamente extensos (de 1 a 3 anos), enviando módicas quantias para a sua família e reunindo economias que lhes permitam, ao retornar, estabelecer um pequeno comércio, construir uma casa ou expandir as suas lavouras. Um movimento similar, também de ampla envergadura, é registrado com os índios Pankararu, de Pernambuco, que se fixam temporariamente em favelas da cidade de São Paulo. O desejo de ter uma experiência de vida nas maiores cidades do País - sentimento partilhado por muitos nordestinos moradores nas redondezas das áreas indígenas e que algumas vezes participam de tais movimentos migratórios - vem a ser compatibilizado com uma estratégia de ascensão social própria a certos segmentos camponeses. De qualquer modo as condições de vida na área indígena não chegam a ser de expulsão e sempre ocorre o retorno dos migrantes temporários.

Em uma posição extrema, o movimento migratório não é apenas estimulado por condições econômicas, mas pode ser ditado e conduzido por instâncias e autoridades governamentais. São os casos de transferências forçadas, como ocorreu com os índios Krenakahore (que atualmente se autodenominam Panará) que, na década de 60, foram transferidos pelos sertanistas Villas-Boas, em aviões da FAB para dentro dos limites do Parque do Xingu, para

Foto: Maria Inês Ladeira



escapar das frentes de expansão que estavam ocupando aceleradamente o seu antigo território. Um outro caso de transferência forçada ocorreu na década de 70 com os índios Tuxá, de Rodelas, Pernambuco, que foram deslocados pela CHESF para duas novas glebas em decorrência da construção da hidroelétrica de Itaparica e da inundação das terras por eles anteriormente ocupadas.

Trata-se de situações dramáticas onde uma sociedade indígena vem a sofrer a perda total e súbita de seu nicho ecológico, com a destruição maciça de seus bens materiais e simbólicos. Diferente de migrações individuais, atinge todas as famílias e tem um caráter compulsivo, sendo conduzido pelas próprias autoridades oficiais encarregadas da "proteção fraternal aos silvícolas" (segundo a expressão rondoniana).

Em geral as consequências de tais iniciativas foram funestas - no caso Panará quase metade dos índios transferidos veio a morrer no primeiro ano em consequência de problemas de saúde e dificuldades de adaptação ao novo local - e a traumática recordação da experiência vivida continua a perseguir as novas gerações. Estes não são, infelizmente, casos únicos, existindo outros casos de transferência de índios envolvendo a situação de frente de atração da FUNAI e a implementação de grandes obras públicas.

Existem muitas situações, no entanto, onde os movimentos migratórios verificados nas sociedades indígenas não respondem a causas externas (como condições econômicas adversas ou a intervenção de um agente político), mas procedem de motivações e se realizam segundo cânones inteiramente gramaticais àquelas culturas. É o caso, por exemplo, da segmentação de autoridade política que pode ocorrer dentro de uma sociedade indígena ou mesmo de uma aldeia. A forma mais simples e eficaz que as sociedades indígenas dispõem para regular conflitos que poderiam vir a dilacerar a sua sociabilidade é promover a separação espacial dos líderes e facções em litígio. O que implica sempre na saída de um dos grupos e seu deslocamento para outro espaço geográfico, que pode ser dentro ou fora da área reservada. As causas mais frequentes de conflito são a disputa

por liderança, as acusações de feitiçaria e as rixas (latentes e pouco definidas) entre grupos e famílias. Todos estes são fatores muito importantes para explicar o intenso movimento migratório que ocorre em escala variável (indivíduos, famílias ou grupos maiores) e que se dá dentro, entre e para fora das áreas indígenas.

Em algumas ocasiões movimentos migratórios de grande envergadura também estão imbricados a causas tradicionais, decorrentes de instituições e crenças centrais daquelas sociedades. Um exemplo bem conhecido é o dos Guarani Mbyá, que se aproximaram do litoral em virtude da busca de uma terra de bemaventurança, que em conformidade com o mito da terra sem males, existiria no além mar. Fiéis aos seus valores religiosos, as famílias Mbyá permanecem em pequenos grupos na faixa litorânea, realizando movimentos cíclicos que os levam do Rio Grande do Sul ao Espírito Santo.

Outro exemplo poderia ser dado pelos movimentos messiânicos ocorridos nos últimos 50 anos entre os Ticuna do Amazonas, que implicou na redistribuição espacial de toda a sua numerosa população e no estabelecimento de aldeamentos que vieram a se transformar em embriões de futuros Postos e áreas indígenas. Através de mensagens recebidas dos imortais (os seus heróis criadores) por jovens profetas sobre um cataclisma (inundação) que viria a destruir o mundo, os Ticuna foram conduzidos a abandonar as suas "colocações" nos seringais (onde eram escravizados pelos "patrões" da borracha) e buscar a salvação em algumas terras altas do rio Solimões, que seriam poupadas da alagação e onde poderiam viver sob a proteção dos seus imortais (Oliveira, 1994A).

Uma vez suficientemente apontada a diversidade do fenômeno migratório nas sociedades indígenas, eu volto ao debate inicial sobre território, situação colonial e migração, focalizando por um lado a relação entre território e cultura e por outro a relação entre migração e destribalização.

Há um enorme perigo em estabelecer uma conexão biunívoca e restritiva entre território e sociedade indígena. A noção de habitat - muitas vezes utilizada nas fundamentações legais e na jurisprudência - é absolutamente inadequada para referir-se

ao território ocupado por uma sociedade indígena. As sociedades humanas são muito diferentes das sociedades animais, pois enquanto estas últimas limitam-se aos impulsos biológicos e a rudimentares códigos de comunicação, a cultura é inteiramente transmissível pela linguagem e possui um caráter cumulativo e adaptativo, que lhe permite reformular-se face as necessidades, que por sua vez são igualmente plasmadas por ela.

Não há uma relação perfeita de simbiose entre qualquer cultura e o meio ambiente que a abriga. Todas as culturas indígenas possuem uma história que antes da chegada dos brancos já as colocou em contato umas com as outras, instituindo redes de troca, com adoção e criação de elementos de cultura. Movimentos migratórios também ocorreram com intensidade, conduzindo sociedades indígenas para regiões com recursos ambientais muito diferentes dos existentes nos locais que anteriormente ocupavam.

É uma formulação ingênua e equivocada pretender justificar a posse indígena sobre uma parte específica do território nacional argumentando com a "imemorialidade" desta ocupação, que antecederia a chegada dos brancos e se perderia na névoa dos séculos passados. A fonte para tal crença não é de maneira alguma a história real das sociedades indígenas, mas a representação genérica e etnocêntrica mantida no Ocidente sobre o índio como uma forma rústica de humanidade, que repetiria mecanicamente os seus padrões de cultura e que atravessaria os tempos imune às transformações históricas.

Ao contrário, as sociedades indígenas vivem sobre o eixo da história, passaram por mudanças culturais e deslocamentos espaciais muito antes da chegada dos colonizadores brancos, cujos agentes e frentes de expansão acarretaram por sua vez uma redistribuição geográfica e alteração de padrões culturais da população autóctone em proporção nunca antes vista. Para escapar ao extermínio e à escravidão, povos habituados ao litoral foram empurrados para os sertões, dos cerrados para a floresta equatorial, e vice-versa, sempre em busca de regiões de refúgio. Em outros casos índios de culturas muito diferentes ou



mesmo antagônicas, procedentes de nichos ecológicos diversos, foram removidos de seu local de origem (tal como suposto nos mitos e tradições orais), aldeados e sedentarizados desde a época colonial em lugares novos e distantes. Tal quadro nada tem a ver com a figura caricatural do índio como testemunha da aurora da humanidade (um "primitivo contemporâneo") ou como detentor de um habitat exclusivo desde tempos imemoriais.

Aliás, não se pode deixar de observar que se o processo de regularização das terras indígenas fosse dirigido por um tal entendimento jamais se completaria, perdendo-se na busca de provas históricas e arqueológicas que - muito dificilmente - poderiam vir a estabelecer com segurança qual o território ocupado originariamente por tal ou qual grupo étnico. Desde a Constituição Federal de 88, as terras que o Estado Brasileiro vem a reconhecer administrativamente como "indígenas" são aquelas de "ocupação tradicional" - ou seja, aquelas que são definidas por uma modalidade de utilização (a tradicional, isto é "segundo os usos e costumes indígenas") e por uma capacidade ou suficiência (as terras necessárias à sua plena reprodução física e cultural, bem como a um meio ambiente adequado e equilibrado).

Se a relação entre sociedade indígena e território não é simples, natural ou de origem, também não cabe entendê-la de modo sociologicamente ingênuo, vendo-a somente segundo as lentes formais do quadro jurídico vigente. A legislação indigenista brasileira é concebida dentro de uma ótica e de uma linguagem protecionistas que ocultam o seu caráter externo e arbitrário face às culturas indígenas, funcionando como um efeito ideológico que estimula e justifica práticas paternalistas, que constituem os componentes inequívocos de uma relação de sujeição e da consolidação de um modo de dominação.

Entendido como estratégia de dominação, o território indígena é um espaço político onde os usos e costumes indígenas são colocados explícita e intencionalmente como soberanos. O que o indigenismo oficial não percebe é que a viabilização dessa administração - aparentemente respeitosa, protetiva e indireta - passa pelo

estabelecimento de uma pax colonial, onde os remanescentes das sociedades indígenas são, não apenas expropriados de terras anteriormente ocupadas (como indicado na parte inicial deste trabalho), mas encapsulados em espaços limitados e passam a ter uma sociabilidade fraturada, necessariamente articulada com as normas, valores e interesses da sociedade nacional.

Como já demonstrei em outra ocasião (Oliveira, 1993 e 1994B), não é da natureza das sociedades indígenas estabelecerem limites territoriais precisos para o exercício de sua sociabilidade. Tal necessidade advém exclusivamente da situação colonial a que essas sociedades são submetidas ao entrarem em contato com o homem branco.

A territorialização de uma sociedade indígena é algo que procede da compulsão de uma outra sociedade, dotada de mecanismos especializados de poder e que, por sua própria natureza, outorga ao Estado-Nacional o monopólio do uso da força. Não se trata de algo natural e espontâneo, que decorra basicamente de fatores socioculturais nativos, mas sim de um processo histórico que envolve confrontos e o uso da força (física, econômica e simbólica), que implica em perdas culturais, retraduições e na repressão a instituições muitas vezes centrais daquelas sociedades.

O exercício de repensar a relação entre território e cultura indígena leva necessariamente a complexificar a compreensão do fenômeno migratório entre as sociedades indígenas. Muitas vezes o impulso migratório decorre de causas econômicas ou ecológicas, da insuficiência de terras ou da degradação ambiental, acarretando nas aldeias situações de fome e privação, gerando dependências crescentes face aos brancos e enfraquecendo a coesão grupal. Nessas condições a saída das reservas rumo às cidades ou fazendas é simultaneamente a recusa da identidade de indígena e o abandono de suas tradições culturais.

Mas o caminho da destribalização não é uma fatalidade histórica, existe também o seu reverso: populações que sofreram uma destruição quase que completa de seu patrimônio cultural e que perderam na quase totalidade as terras que ocuparam no

passado voltaram a se reorganizar, criando novas identidades e construindo uma etnicidade emergente. Nesse processo de (auto) construção social, o antigo território assume uma enorme importância simbólica e emocional, a referência de unidade e a força catalizadora do grupo étnico sendo a reconquista territorial. Estas são "as viagens da volta", que caracterizam grande parte dos atuais grupos étnicos do Nordeste (vide Oliveira, 1994C), tal fenômeno de emergência étnica estendendo-se também a muitas outras regiões do País, inclusive partes importantes da Amazônia.

Situar os deslocamentos populacionais das sociedades indígenas (e seus segmentos) dentro de uma linha evolutiva é compreender muito pouco da sua dinâmica e da sua historicidade. Só a recuperação dos múltiplos eixos em que se movem e se concebem as culturas indígenas é que poderá permitir entender os movimentos migratórios como parte constitutiva destas sociedades. Guerras, deslocamentos sazonais, divisão de aldeias, medo de feitiçaria, a consecução de alianças matrimoniais, a busca de locais de troca mais favoráveis, etc são fatores de ordem cultural que evidenciam justamente a historicidade concreta das sociedades indígenas. É com essas narrativas múltiplas, reais e locais, mas que estão plasmadas em um contexto colonial, que se deve discutir as estratégias indígenas de deslocamento e fixação territorial.

*\*João Pacheco de Oliveira é Antropólogo do Museu Nacional/UFRJ, Coordenador do PETI (Projeto de Estudo sobre Terras Indígenas) e, atualmente, Presidente da ABA-Associação Brasileira de Antropologia.*

## TRABALHOS CITADOS

OLIVEIRA, João Pacheco de .

- "Terras Indígenas no Brasil: Uma Avaliação Sociológica". América Indígena, 1983.
- "As Sociedades Indígenas e seus Processos de Territorialização". Conferência ministrada na 3ª Reunião de Antropologia do Norte e Nordeste - Belém, 1993.
- "A Busca da Salvação: Ação Indigenista e Etnopolítica entre os Ticunas", *Antropologia Social* 4. Rio de Janeiro, 1994. (1994-A)
- "Os Instrumentos de Bordo: Limites e Possibilidades do Trabalho do Antropólogo em Laudos Periciais" in *Laudos Periciais e Processos Judiciais*. CPI/ABA. UFSC, 1994. (1994-B)
- "A Viagem da Volta: Reelaboração Cultural e Horizonte Político dos Povos Indígenas do Nordeste" in *Atlas das Terras Indígenas*. PETI/Museu Nacional/UFRJ. Rio de Janeiro, 1994. (1994-C)

# De como “chegar a ser gente”: etnicidade e hierarquia entre migrantes indígenas em Manaus

Jorge O. Romano\*

**O**s efeitos do crescente processo de urbanização, que se tem manifestado nos últimos cinquenta anos com o crescimento da migração das populações rurais e das pequenas cidades para os pólos urbanos regionais de desenvolvimento industrial e comercial, também expressam-se entre os povos indígenas que mantêm contatos antigos com a sociedade nacional. A cidade de Manaus, no coração da Amazônia, é um desses pólos, apresentando durante muito tempo um dos maiores ritmos de crescimento demográfico do país, concentrando um alto fluxo de migração extra e intra-regional, incluindo populações indígenas originárias de várias nações ou grupos como, por exemplo, Tukano, Apurina, Mura, Munduruku e Sateré-Mawé<sup>1</sup>.

Os problemas que se manifestam em Manaus, em torno dos conflitos que sofrem os migrantes indígenas, remetem-nos aos fenômenos de “etnicidade” em áreas urbanas<sup>2</sup>. A etnicidade é entendida como um conceito que cobre uma gama de fenômenos relativos a comportamentos e crenças de agentes condicionados pela situação de membros de povos ou etnias inseridas em sociedades receptoras. Na dimensão da estrutura social consideram-se as etnias enquanto relações que permitem delinear grupos de identidade minoritários nas diversas situações de contato interétnico onde o conflito - latente ou manifesto - é a qualidade distintiva. Na dimensão da identidade, a etnicidade remete ao plano das representações e das manifestações ideológicas. A identidade étnica é essencialmente contrastiva. Funciona como uma espécie de “condensador ideológico” que guarda a energia das contradições, as quais são produto tanto da “linha étnica”, como também,

frequentemente, da “linha de classe”. As relações conflitivas de dominação-sujeição, que se estabelecem a partir dessas contradições, são as que, em geral, conformam e caracterizam as identidades étnicas, estigmatizando a uma delas - como acontece com a identidade de “índio” - e dignificando a outra, em nosso caso, a de “civilizado”.

## Uma migração marcada pela etnicidade

A oposição “civilizados/índios” qualifica as relações das populações indígenas amazônicas com os outros segmentos da sociedade nacional, tanto em contextos rurais quanto em urbanos. Os contextos rurais caracterizam-se por contatos interétnicos seculares, organizados a partir de relações de dominação-sujeição que situam os indígenas na posição de dominados, marcando suas identidades étnicas. Estas marcas também estão presentes no próprio processo migratório.

Assim, ainda que na migração se reconheçam causas econômicas objetivas, a etnicidade recobre a forma de sua concretização. A desvalorização da vida nas aldeias - a partir tanto de juízos elaborados com a associação de oposições do tipo pobreza-aldeana/riqueza-urbana, quanto da estigmatização da identidade étnica em função da oposição civilizados/índios - apresenta-se como um motivo central da migração. Cabe ressaltar que a migração é um produto social que está além das decisões individuais. Ela forma parte das trajetórias sociais mais prováveis, dentre as possíveis, que se apresentam aos indígenas nas situa-

ções de contato interétnico.

Na migração dos Sateré-Mawé manifesta-se um predomínio - tanto na sua forma grupal como individual - do deslocamento direto das aldeias para Manaus, sem residências intermediárias em outras cidades menores. A migração grupal direta apresenta uma variedade na composição dos grupos, predominando os constituídos por casais. No caso das formas individuais, cabe ressaltar que, muitas vezes, implicam numa forma velada ou mediatizada de migração grupal. Isto é, um membro de um grupo doméstico começa a migração indo para Manaus na busca de condições para a instalação do grupo na sua totalidade. *A posteriori* migram para a cidade os demais membros, individualmente ou grupalmente. Assim, a maioria dos migrantes estão vinculados a outros Sateré-Mawé já radicados na cidade, em geral parentes, membros anteriores ou futuros do mesmo grupo doméstico, o qual funciona, junto com o apoio tribal, como uma ajuda importante no processo de migração. No que se refere ao número total de migrantes, existe um predomínio absoluto de indivíduos menores de 30 anos, com leve preponderância do sexo masculino. Isto é, o fluxo principal da população é potencialmente ativo para o trabalho.

O processo migratório culmina, independentemente das expectativas pessoais, com a marginalização dos indígenas, ou no melhor dos casos, com sua inserção na nova estrutura econômica das cidades como proletários e subproletários (situação que compartilham com os habitantes da periferia, a maior parte, migrantes “não-índios” do interior da Amazônia). Assim, ainda que a saída das aldeias seja um evento estruturalmente previsível, o desconhecimento da

“verdade objetiva” da migração, por parte dos agentes, é imprescindível para que o processo continue se reproduzindo.

A instalação na cidade também está marcada por vínculos étnicos, como se exemplifica no fato dos migrantes deslocarem-se entre as casas de parentes ou de pessoas do mesmo grupo - construindo-se verdadeiros “caminhos dentro da cidade” - até constituírem uma residência mais estável. A maioria dos migrantes, pelo menos inicialmente, inserem-se nos grupos domésticos citadinos como “agregados”. A figura do “agregado” é uma “síndrome da urbanização”<sup>3</sup>, já que nas aldeias há uma tendência de que as famílias extensas se transformem em famílias elementais, não aparecendo as famílias com agregados. O apoio do grupo doméstico e a solidariedade tribal também são fundamentais na obtenção de empregos. Os trabalhos masculinos mais frequentes são servente de pedreiro, vendedor ambulante e operário, enquanto entre as mulheres predominam empregada doméstica, lavadeira e operária, tendo um marcado crescimento da prostituição. A rotatividade nos empregos é alta.

O apoio étnico na procura dos trabalhos, a difícil adaptação a ocupações totalmente diferentes às exercidas nas aldeias, os problemas de documentação vinculados a sua condição jurídica de minoridade enquanto índios, são elementos que remarcam a influência da etnicidade também na inserção laboral e, em especial, na rotatividade que a caracteriza.

### **De como “chegar a ser gente”**

A oposição “civilizados/índios” possui uma eficácia ideológica e tem o poder de fazer-se crer e impor-se naturalmente também em contextos urbano-industriais, onde o conflito típico é o de classe e não o étnico. Com o objetivo de “chegar a ser gente”, existe entre os migrantes uma constante preocupação de aprender o “código do civilizado” para poder viver sua vida urbana. Isto é, obter os documentos, aprender a língua portuguesa, reeducar seu corpo e suas atitudes, estudar e obter uma profissão para “melhorar a vida” na cidade. Este processo de aprendizagem é visualizado como uma dupla passagem que lhes permitiria superar tanto a linha étnica quanto a linha de classe,

colocando-os no “caminho do progresso”. A primeira passagem busca diluir os diacríticos marcantes da condição indígena, para se transformarem em civilizados. A segunda - assumida junto a seus vizinhos “civilizados”, também pobres e marginalizados - implica na ilusão da ascensão social pelo esforço pessoal através da educação, a qual os capacitaria para o domínio do código urbano e os habilitaria na obtenção duma profissão. Todos esses elementos, que supostamente permitiriam realizar ambas as passagens, adquirem uma enorme “eficácia simbólica”.

O estranhamento dos indígenas que chegam à cidade grande é profundo. O desconhecimento do código urbano-civilizado apresenta-se concretamente nas dificuldades de obterem “os documentos”, requisitos legais de habilitação, para poderem viver como indivíduos plenos na cidade. A construção de uma nova identidade é duplamente difícil, não só porque os conteúdos da mesma são estranhos, mas também porque a maneira de formalizá-la - por exemplo, através de procedimentos burocráticos - é alheia a seus esquemas de pensamento. Possuir os documentos significa o reconhecimento legal do seu status de pessoa no novo mundo, com os benefícios do ponto de vista trabalhista. Os documentos adquirem um poder quase mágico.

O domínio da língua também é visualizado como um componente fundamental na diluição da linha étnica, permitindo fugir do preconceito que se atualiza quando, em situações públicas, pratica-se a “gíria” (forma depreciativa de nominar a língua originária). A “gíria” já não tem sentido no novo projeto de vida. Pelo contrário, integrar-se no preconceituoso “mundo civilizado” implica na necessidade de dissolver os diacríticos étnicos que denunciam a condição de índio. Os jovens são, justamente, os que mais criticam a conservação da “gíria”. Há uma associação direta entre língua e vida. A “gíria” remete a um tipo de existência que não é considerada mais como “vida de homem”: viver, agora, é falar e agir como civilizado.

No processo de incorporação das regras do jogo, a escolarização e a formação profissional são aceitas enquanto meios que possibilitam o acesso ao “mundo civilizado” - diluindo a condição de “outro”, de ser “índio” - e enquanto mecanismos de progres-

so, para “ascender na vida”. Assim, a crença na eficácia da escola e da profissão funde a ilusão da transposição da linha étnica com a ilusão da superação da situação de classe. Tendo como ponto de partida a aceitação do preconceito expresso na associação “condição de índio/trabalho pesado”, a resolução dos conflitos - através do esforço individual - pelo estudo e profissionalização é construída como a única forma de superação da sua dupla condição de dominado.

### **A presença simbólica do índio na cidade: uma questão de hierarquia.**

Em Manaus junto com essa presença, concreta e física, de indígenas originários de diferentes etnias, que através da migração procuram “virar gente”, manifesta-se uma presença simbólica dos índios nos discursos dos moradores da cidade e, em geral, dos meios massivos de comunicação. Estes discursos reproduzem e difundem um conjunto de estereótipos sobre os índios altamente preconceituosos.

Esta presença simbólica do índio na cidade, que se remete também à oposição “civilizados/índios”, condiciona a conduta dos agentes, reatualizando a linha étnica sobre a linha de classe. Os estereótipos do índio manifestam-se nos diferentes âmbitos da vida cotidiana dos migrantes indígenas: no bairro, no trabalho, nas paróquias, nas escolas e nas demais instituições governamentais. Esta presença simbólica manifesta-se a despeito da existência física do índio na cidade, ou melhor dizendo, da importância econômica e política das relações entre a população “civilizada” e a população “indígena” em Manaus.

A partir, principalmente, dessa presença simbólica conformam-se as relações de dominação étnica que condicionam a situação dos migrantes indígenas na cidade. Estas relações instrumentalizam-se através do preconceito e da discriminação presentes nas situações etnitizáveis, estando caracterizadas essencialmente pela implementação da violência simbólica<sup>4</sup>.

Essa violência, por exemplo, expressa-se nos discursos dominantes regionais. Nelas apresenta-se uma falta de opções simbólicas para o índio que, dentro do mundo

civilizado, pretenda ser um sujeito ativo, não assumindo as características de domesticação impostas pelo "processo civilizatório". Não há espaço no mundo civilizado para o índio que não renega a sua indianidade, ou que reclama pelos seus direitos. Quando os dominados transgridem espaços ou agem de forma diferente daquela atribuída aos diversos "estados do índio" - isto é, "índio civilizado", "índio manso", "índio bravo" - produzem-se reações indignadas, carregadas de preconceito. Entre os moradores "civilizados" dos bairros periféricos, por exemplo, encontram-se essas reações quando se lhes apresenta a possível existência de índios trabalhando na ocupação melhores, cursando universidade, orando para outros fiéis nas igrejas ou fazendo denúncias sobre sua situação às autoridades governamentais ou eclesiásticas. Aliás, o protesto dos indígenas é uma das atitudes que mais indignação provoca, já que a não reação - ou a aceitação passiva - é o único meio que o "juízo da comunidade" regional tolera para resolver as situações de discriminação.

Mais do que uma competição estrita por recursos econômicos, sociais ou políticos, o que está em jogo nessas relações simbólicas são questões de hierarquia social. Os discursos do Estado e da maioria das entidades representativas da sociedade concebem a própria sociedade brasileira como igualitária, na qual todos os homens são iguais e idênticos em sua humanidade, ressaltando a miscigenação de raças como um componente básico da identidade nacional. Mas, estes princípios igualitários não se aplicam às relações concretas que os diferentes segmentos locais e regionais dessa sociedade estabelecem no cotidiano com os indivíduos originários dos grupos indígenas. Isto é, nas relações interétnicas que se estabelecem, por exemplo, nos bairros periféricos de Manaus, reina a desigualdade, existindo "humanidades diversas" que delimitam as identidades de "civilizado" e de "índio". A diferença entre elas corresponde à ordem natural, é inquestionável e não é percebida como produto de condições históricas e sociais. Uma das humanidades é plena e inata: a do "civilizado". A outra é uma humanidade que os "índios" têm que adquirir e que se obteria - ilusoriamente - ao transitar pelo caminho que os migrantes fazem do "mundo selvagem" até o "mundo civilizado", do "mato" à "cidade". É uma humanidade que

pode ser adquirida mas que sempre será incompleta, uma quase-humanidade. Essa natureza diferente das humanidades transforma-se no princípio mesmo da hierarquia, fazendo que a oposição "superior/inferior" - essencial à hierarquia - confundam-se com a oposição "civilizados/índios".

Dumont alerta para os perigos que advêm quando numa sociedade igualitária se reafirmam diferenças de natureza e de status entre as comunidades<sup>5</sup>. No caso que estamos considerando, os indígenas passam a existir num limiar quase permanente, já que o preconceito e a discriminação fazem-se presentes nos diferentes âmbitos da vida cotidiana dos migrantes. Sendo a condição indígena um estigma<sup>6</sup>, sua trajetória social está condicionada pela desvalorização originária, reatualizada nas relações de dominação impostas em seus vínculos com os "civilizados" urbanos. A resposta generalizada dos migrantes restringe-se ao nível individual: tentar, todas as vezes possíveis, manipular a identidade étnica.

As diferenças produzidas pela atualização do princípio de hierarquia são vivenciadas como inscritas na própria natureza dos agentes que elas separam e como logicamente anteriores ao princípio do qual são produto. As distinções que resultam, e que são aceitas por todos como evidentes, encobrem outras divisões sociais. A unificação simbólica de agentes de diferentes classes sociais que a identidade de "civilizados" estabelece, dilui as contradições, favorecendo a coesão da sociedade regional.

Esta unificação tem um duplo significado para os colegas de trabalho e vizinhos "civilizados" dos migrantes indígenas, os quais, como proletários e subproletários, conformam os principais setores estruturalmente dominados em Manaus. Por um lado, brinda-lhes a ilusão de compartilhar, simbolicamente, dos atributos dos setores dominantes - por uma sorte de transmissão mágica por contigüidade - permitindo-lhes viver a associação aparente do "nós-civilizados". Por outro, a recriação da categoria "índio" resgata estes vizinhos e colegas de trabalho - proletários e subproletários - do nível mais baixo de valorização social. Os "índios" como um todo ocupam no imaginário social legitimado uma posição inferior a qualquer "civilizado", independentemente do nível social ou econômico que, individualmente, tenham alcançado. Assim, esses trabalhado-

res urbanos, através das relações simbólicas étnicas de dominação, procuram apropriarse de um capital social que lhes permita compensar a desapropriação e a violência que sofrem como resultado de suas posições no sistema de classes. A violência da dominação estrutural que se exerce sobre os trabalhadores é reproduzida - ou transformada - por eles numa violência física e, sobretudo, simbólica que manifestam sobre os migrantes indígenas, paradoxalmente, seus pares de classe.

Sintetizando, ainda que para os indígenas a migração para Manaus signifique a quebra das antigas relações de dominação-sujeição que caracterizam a situação de contato nas aldeias, a presença das relações simbólicas étnicas no contexto urbano manauara favorece a reatualização negativa da etnicidade. Nos processos de proletarianização e de marginalização que os migrantes indígenas sofrem na sua inserção na cidade, a etnicidade particulariza e problematiza ainda mais as diferenciações sociais, enquanto um horizonte que está presente na vida dos agentes, orientando peculiarmente seus movimentos e suas interações num espaço social estigmatizado.

\* Jorge O. Romano é antropólogo, professor do Curso de Pós-Graduação em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ).

## NOTAS

1. As considerações tecidas neste artigo têm como ponto de partida o estudo da migração dos Sateré-Mawé para Manaus. Ver: Romano, Jorge O. "Índios proletários em Manaus: o caso dos Sateré-Mawé citadinos", Brasília, Universidade de Brasília, 1982.
2. "Étnico", "etnia" e "eticidade" são conceitos utilizados amplamente em trabalhos de antropólogos na América do Norte e na África. (Ver, por exemplo, Cohen, Abner (ed): *Urban Ethnicity*. London, ASA 12, Tavistock Publications, 1974). No Brasil um conjunto de pesquisadores procurou desde os anos 60 desenvolver a análise das "relações interétnicas" partindo da caracterização da "situação de contato interétnico". Entre eles destacam-se: Julio Cezar Melatti, Roque de Barros Laraia, Roberto da Matta, João Pacheco de Oliveira, Alcida R. Ramos e, principalmente, Roberto Cardoso de Oliveira, com suas obras clássicas "Urbanização e tribalismo: a integração dos índios Terena numa sociedade de classes". Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1968 e "O índio e o mundo dos brancos", São Paulo, Livraria Pioneira, 1972.
3. Cardoso de Oliveira, Roberto: "Urbanização e tribalismo...".
4. Bourdieu, Pierre: "O poder simbólico". Rio de Janeiro, Difel - Bertrand Brasil, 1989.
5. Dumont, Louis: "Homo hierarchicus". Paris, Gallimard, 1966.
6. Goffman, Erving: "Stigma: notes on the management of spoiled identity". New Jersey, Prentice-Hall, Inc. Englewood Cliffs, 1963.

# OS KAINGANG DO PARANÁ E SEUS DESLOCAMENTOS CÍCLICOS PARA O MATO GROSSO DO SUL

KimiyeTommasino\*

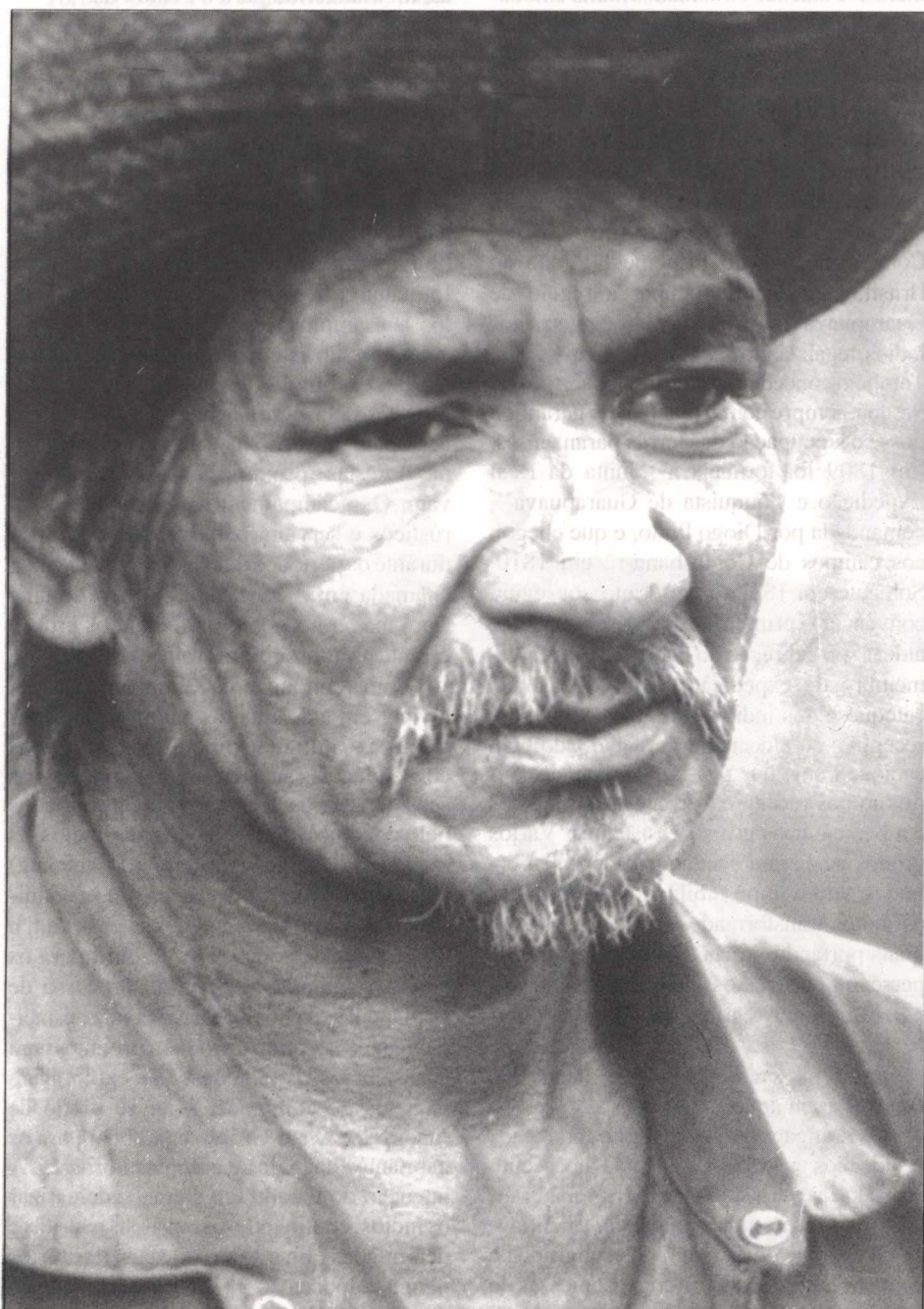


Foto: Kimiye Tommasino

**E**ste artigo refere-se a uma sociedade Jê meridional e à experiência recente de alguns de seus membros como trabalhadores temporários no município de Brasilândia-MS. Os Kaingáng dos Postos Indígenas Apucarana (município de Londrina), Barão de Antonina e São Jerônimo (município de São Jerônimo da Serra), localizados na região norte do Estado do Paraná, começaram a se deslocar para a Fazenda da Destilaria Brasilândia S/A-DEBRASA há cerca de cinco anos, onde vão cortar cana-de-açúcar. Permanecem por períodos de 60 dias e repetem essas viagens três a quatro vezes ao ano.

Os Kaingáng pertencem ao tronco linguístico Jê e vivem hoje nas reservas indígenas dos Estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. No total são cerca de 20 mil pessoas. No Paraná vivem pouco mais de oito mil, distribuídos em 11 postos indígenas. Nossa pesquisa refere-se aos Kaingáng de três postos que se localizam na região norte do Estado do Paraná: Postos Indígenas Apucarana (município de Londrina), Barão de Antonina e São Jerônimo (município de São Jerônimo da Serra).

## Antecedentes Históricos

O território que hoje constitui o Estado do Paraná abrigava povos indígenas de vários grupos étnicos. Os Cários ou Carijó, que habitavam a costa atlântica no século XVI, foram exterminados ou levados como escravos para o Rio de Janeiro e São Vicente e desapareceram ainda no período colonial. No século XVII, os jesuítas espanhóis obtêm autorização de D. Felipe e instalam dezenas de reduções que abrigavam principalmente índios Guarani, mas também foi registrada a presença de Gualachos e Guayanás. As reduções foram fundadas às margens dos rios Paranapanema, Pirapó,

Piquiri, Tibagi e Ivaí, confirmando a presença de muitos grupos indígenas distribuídos em todo o território do que é hoje o Estado do Paraná. As reduções foram: Nossa Senhora do Loreto, Santo Inácio, São José, São Francisco Xavier, Encarnação, São Miguel, São Tomás, Los Angeles, São Paulo, Conceição, Jesus Maria, São Pedro e Santa Maria.

Os bandeirantes paulistas encontraram nessas reduções um celeiro de índios que buscavam para escravizar e vender no mercado de São Vicente. Mas, além do interesse pela preação de índios, o governo luso-brasileiro temia a expansão espanhola para o leste, ao mesmo tempo que intencionava estender o limite do Brasil meridional para o oeste e sul, mais especificamente o rio da Prata. Expedições dos bandeirantes Raposo Tavares e Manoel Preto destruíram as reduções e levaram milhares de índios escravizados para São Paulo. Os que conseguiram fugir com os missionários se fixaram mais ao sul, às margens do rio Uruguai e fundaram outras reduções, inclusive no território que se tornou o Rio Grande do Sul. (Wachovics, 88:25/37). Apesar de os historiadores afirmarem que toda a região daquelas reduções ficou completamente abandonada, muitos grupos certamente permaneceram vivendo nas matas e campos, retornando à vida como povos livres.

Por outro lado, com as investidas dos luso-brasileiros, os Kaingáng que viviam mais próximos do litoral atlântico, de Angra dos Reis e Cananéia, começaram a se deslocar em direção ao oeste, interiorizando-se para evitar o confronto com os brancos. Pelas informações dos viajantes do século XVIII e XIX, os Kaingáng aparecem no Paraná ocupando regiões às margens dos rios Iguaçu, Santo Antonio, Chopim, sul do rio Uruguai e região de Guaira, no rio Paraná. (Elliot, 1847; Wachovics, 1987; 1988; Tempiski, 1986).

### **A Conquista dos Territórios Kaingáng no Paraná**

Entre 1768 e 1774 o governo português empreendeu um projeto de reconhecimento, posse e ocupação das terras a oeste do meridiano das Tordesilhas, reconhecidas como pertencentes aos portugueses pelo Tratado de Madrid em 1750. Dezenas de expedições foram enviadas para o interior com esta intenção. Ocorre que tais terras

estavam ocupadas por grupos indígenas e a posse necessariamente passava pela conquista dos mesmos. A primeira expedição, chefiada por Cândido Xavier, chegou em 1770 aos Campos de Coran-bang-rê, conhecidos na historiografia como campos de Guarapuava. No mesmo ano uma outra expedição, comandada por Francisco Martins Lustosa, partiu em direção ao mesmo local, lá chegando em 1771. Apesar da simpatia de alguns Kaingáng, vários grupos rejeitaram o contato e principalmente o convite para se aldearem sob a direção dos brancos, tendo inclusive atacado os soldados numa emboscada. Vendo que não estava em condições de vencer as forças indígenas, Cândido Xavier preferiu retirar-se.

Apesar do tratado de Santo Ildefonso ter reconhecido a posse portuguesa do território paranaense, as outras expedições não tiveram sucesso na efetivação da ocupação, tal a resistência dos Kaingáng e Xoklég. Com a chegada do Príncipe D. João ao Brasil, este decidiu ocupar a região de Guarapuava e para isso declarou guerra aos índios, legalizando a sua caça e escravização. Também concedeu sesmarias nos sertões do Paraná, sempre com o objetivo de garantir a posse e a ocupação das terras paranaenses. Em 1809 foi formada a "Junta da Real Expedição e Conquista de Guarapuava", comandada por Diogo Pinto, e que chegou aos campos de Coran-bang-rê em 1810. Somente em 1812 Diogo Pinto conseguiu convencer o primeiro grupo Kaingáng a se aldear sob a direção do padre Chagas Lima, membro da expedição e encarregado da catequese dos índios. Tal grupo Kaingáng receptivo ao aldeamento era chefiado pelo cacique Pahy, que passou a convencer outros grupos a aceitarem viver em aldeamentos e a perseguir os grupos resistentes. Vários grupos acabaram aceitando aldear-se porque se viram impossibilitados de enfrentar os índios transformados em *bugreiros*, os quais portando armas de fogo, passaram a perseguir os arredios através das chamadas *correrias*. Outros grupos preferiram migrar para o sul e lá se estabeleceram até serem atingidos, mais tarde, pelas expedições que conquistaram aquelas terras.

Os Kaingáng do Tibagi foram contatados e aldeados a partir da metade do século passado e as estratégias utilizadas pelos brancos foram as mesmas: conquistar a confiança do cacique de cada um dos subgrupos e convencê-los a se aldear com promessas de segurança e distribuição de presentes. Qua-

se todos os grupos do Tibagi se aldearam ainda no século passado, mas no início deste século, com o abandono por parte do governo republicano, boa parte retornou à vida livre nas florestas. Em 1930 os últimos grupos arredios foram pacificados pelo Serviço de Proteção aos Índios-SPI e pela Companhia de Terras Norte do Paraná-CTNP. Viviam nas florestas entre o rio Cinzas e Laranjinha e um grupo de 42 índios ficou aldeado no Posto Laranjinha, até morrerem nas epidemias que grassaram nos anos 30 e 40. Um outro grupo, de cerca de 100 pessoas, foi transferido para o Posto Ivaí.

### **A Falência do Indigenismo e as Alternativas de Sobrevivência**

O deslocamento geográfico dos Kaingáng não é estranho aos seus costumes nem constitui fenômeno recente em sua vivência. Enquanto povos livres, perambulavam pelos seus amplos territórios de caça, pesca e coleta. A subsistência implicava a exploração de seus amplos territórios, que se caracterizava pela permanência temporária em acampamentos provisórios que construíam nas florestas e próximo aos rios, onde pescavam. Os acampamentos provisórios eram rústicos e serviam para abrigar os grupos durante os períodos de estadia. A aldeia fixa, chamada **emã**, construída no alto de uma campina, era o ponto para onde os grupos errantes sempre retornavam.

Com a conquista, os Kaingáng passaram a viver em aldeamentos administrados por diretores militares ou religiosos. Várias consequências sucederam de lá para cá: os seus territórios foram sendo apropriados pelo governo e pelos colonos não-índios; as populações indígenas (Guarani e Kaingáng) passaram a viver em áreas restritas e definidas pelo governo; os indígenas passaram a ser recrutados como mão-de-obra para os diversos trabalhos dentro do processo de implantação da nova ordem social e, principalmente, passaram a produzir produtos para abastecer as expedições que exploravam uma via de comunicação entre o Rio de Janeiro e o Mato Grosso e também para os habitantes das vilas e colônias militares. A intenção do Estado era clara: sedentarizar os índios, confinando-os em áreas restritas e delimitadas, liberando os seus territórios para a colonização.

Até as primeiras décadas deste século,

os Kaingáng ainda puderam sobreviver da caça e coleta porque as florestas ainda dominavam praticamente todo o Estado do Paraná. Mas os índios passaram a conviver com a presença de núcleos de neonacionais, e a vida em aldeamentos foi sendo modificada à medida em que se intensificava a expansão da colonização conhecida nas ciências sociais como *frente pioneira*, iniciada nos anos 30. Os anos 50 representam para os índios uma ruptura com a relativa liberdade que ainda gozavam: o governo do Estado e a União celebraram um acordo em 1949 que expropriou cerca de 90% das terras reservadas aos índios, com a finalidade explícita de ampliar terras para acolher os novos colonos nacionais e estrangeiros. Se até os anos 50 as florestas das áreas reservadas aos índios permaneceram intactas, nas décadas de 60 e 70 o próprio SPI montou serrarias nos postos indígenas para beneficiar a madeira das terras sob sua jurisdição. Pode-se dizer que o próprio indigenismo foi um dos agentes da devastação e destruição do habitat indígena. Depoimentos de velhos Kaingáng revelam que vários chefes de posto praticavam atos ilegais na exploração de madeira de áreas indígenas.

Nesse processo, os recursos florestais de caça e coleta também desapareceram e os Kaingáng viram aumentar a dependência tanto da estrutura indigenista quanto do mercado regional, que passaram a constituir as novas fontes de subsistência. O assalariamento e outras formas de subordinação econômica foram se tornando predominantes em relação ao modo de vida livre enquanto caçadores-coletores. A caça e a pesca, quando são praticadas hoje, têm um caráter mais lúdico e acontecem nos fins-de-semana, mas estão presentes na memória coletiva como atividades de subsistência centrais da sociedade. A coleta, excetuando-se o palmito, desapareceu.

No final dos anos 70, a Fundação Nacional do Índio-FUNAI, considerando os índios das reservas do sul como "aculturados", formulou uma política para que desenvolvessem projetos agrícolas modernos e integrados ao mercado regional, nacional e internacional. Surgiram assim projetos de criação de bicho-da-seda e fábrica de roupas no Posto Araribá, além de grandes projetos de soja e trigo no Rio Grande do Sul e Santa Catarina.

No Paraná, além das chamadas "roças coletivas", a FUNAI introduziu plantações financiadas e administradas por agrônomos

e técnicos agrícolas da instituição com a utilização de mão-de-obra indígena. Essa economia administrada, onde a instituição tutelar aparece como um "empresário moderno", tem como critério de seleção os produtos voltados para o mercado, mais especificamente o algodão, o milho (híbrido) e o arroz. As roças de subsistência familiares passaram a ocupar um lugar secundário na política do órgão tutelar.

As chamadas "roças coletivas" resultam em fracassos. Os motivos são vários: a FUNAI, ao se tornar empregador dos índios, só paga diárias durante uma parte do processo produtivo e depois suspende o pagamento, entregando a cada trabalhador indígena a responsabilidade por uma parte da roça. Nesta fase, a maioria dos índios abandona as roças porque não há remuneração. Além disso a FUNAI arregimenta os índios de acordo com o padrão branco, isto é, individualmente, contrariando o costume dos índios Kaingáng que ainda hoje desenvolvem suas atividades de subsistência seguindo o padrão tradicional, ou seja, organizando-se em grupos de parentesco: quando fazem suas roças, quando acampam em Londrina para vender seu artesanato, quando vão pescar. Pode-se dizer que todas as atividades são formas de junção dos indivíduos ligados pelo parentesco. Ora, as roças administradas pela FUNAI seguem um padrão estranho aos índios e em vez de junção, promovem a disjunção. Acresce-se ainda um terceiro fator: as comunidades Kaingáng estão divididas em grupos que se antagonizam por diferenças internas e que não se juntariam num mesmo projeto. Se um grupo adere ao projeto da FUNAI, o outro, necessariamente, fica fora. Somando toda essa complexidade, a burocracia e a falta de recursos acabam levando, com raríssimas exceções, ao fracasso dos projetos oficiais.

### **O Assalariamento da Mão-de-obra indígena no Paraná**

Desde o século passado as expedições de reconhecimento, caça aos índios e outras finalidades, feitas pelo branco, contavam constantemente com alguns índios retirados das comunidades, as quais, contudo, continuavam mantendo seu modo de vida tradicional. Com a destruição das matas e a expropriação da maior parte de suas terras, entre os anos 30 e 60, de forma a impedir a subsistência baseada na caça-coleta-agri-

cultura, é que o assalariamento geral dos homens Kaingáng vai modificar radicalmente o padrão tradicional, inserindo os índios no sistema de mercado regional e nacional.

A pesquisa de Cecília Maria V. Helm nos anos 70 já os evidencia vivendo na condição de assalariados, arrendatários e meeiros, portanto praticando uma nova forma de deslocamento, ou seja, para fora da reserva, tornando-se empregados explorados pelos sítiantes e fazendeiros. Muitas famílias Kaingáng passaram a viver fora da reserva, fixando-se em terras arrendadas ou lá permanecendo no período das empreitadas. Esse fato revela que a produção das roças das reservas era insuficiente para garantir a auto-suficiência das famílias. Helm também mostrou as formas autoritárias do indigenismo no interior das reservas do Paraná. Por outro lado, na década de 70, o Paraná passou por profundas alterações na estrutura fundiária e nas relações de trabalho no campo. A consequência foi a expulsão da zona rural, tanto das famílias indígenas quanto dos trabalhadores rurais nacionais. Os Kaingáng que estavam desaldeados acabaram retornando para as reservas e as famílias dos trabalhadores nacionais foram habitar as periferias das cidades ou migrar para as novas áreas de colonização.

Para os Kaingáng o assalariamento continuou sendo a alternativa predominante de sobrevivência, mas agora sob novas condições: apenas os homens passaram a se deslocar temporariamente para os locais de trabalho. Essa passou a constituir a forma predominante de deslocamento e permanência dos trabalhadores indígenas até os dias atuais.

A crise econômica que vem se agudizando no Brasil nas últimas décadas tem afetado praticamente toda a população brasileira, mas seu reflexo nas áreas indígenas é alarmante. A FUNAI está praticamente falida e os seus recursos não permitem custear sequer a própria estrutura indigenista. O abandono das famílias indígenas é total e os projetos de "desenvolvimento" implantados pelo órgão, além de não levar em conta a especificidade sócio-econômico-cultural dos índios e seus interesses, não contam com recursos do governo federal. A subnutrição, a fome, as doenças são lugar-comum em todas as reservas do sul do país.

Sem poder contar com recursos da FUNAI, os Kaingáng passaram a buscar formas alternativas e complementares para a sobrevivência. Os Kaingáng do Posto

Apucarana combinam as roças de subsistência com o assalariamento dos homens e o comércio de artesanato das mulheres que constituem as formas que permitem alguma renda para suprir a pauta das necessidades ampliadas pela experiência de contato. Os de São Jerônimo da Serra combinam as roças familiares com o assalariamento externo. Como vimos, o assalariamento externo já é antigo mas nos últimos anos ocorre uma novidade: em 1990, os índios começaram a ser recrutados pela Usina DEBRASA que encontrou na mão-de-obra indígena uma fonte segura de exploração. Além dos Kaingáng dos Postos Apucarana, Barão de Antonina e São Jerônimo, contratam índios do Estado do Mato Grosso, Terena e Kayoá. São contratados para o corte da cana-de-açúcar. Nas épocas de pico, segundo os próprios trabalhadores Kaingáng, são cerca de dois mil índios cortando cana.

### **As reservas indígenas como celeiro de mão-de-obra barata**

Para a Usina DEBRASA, a descoberta das reservas indígenas pode ser considerada como um ovo de Colombo. Todos sabem que o recrutamento dos trabalhadores volantes em determinadas épocas não é uma tarefa fácil para os empregadores e seus intermediários. Além dos trabalhadores brancos estarem dispersos na periferia de várias cidades, os mesmos contam com apoio de entidades civis e religiosas e possuem um grau razoável de consciência dos seus direitos trabalhistas. Os índios, ao contrário, vêm ao longo deste século sendo explorados pelo próprio indigenismo e pelos fazendeiros que, aproveitando-se de sua condição de tutelados e de pertencerem a uma outra cultura, os mantiveram, com algumas exceções, à margem do conhecimento das regras do mercado e das leis que protegem os trabalhadores. As pesquisas de Helm (1974; 1978) revelam que os Kaingáng do Paraná trabalhavam para os fazendeiros recebendo menos que os trabalhadores nacionais que faziam o mesmo serviço. A pesquisadora mostrou que os empregadores brancos, quando se tratava de empregar mão-de-obra indígena, justificavam a superexploração argumentando com o próprio preconceito e invertendo a relação, isto é, interpretando o fato de estar empregando um indígena como sendo um ato de favor. A nossa pesquisa, que vem sendo realizada desde 1988, confirma a ple-

na vigência desta superexploração.

### **As viagens dos Kaingáng para o Mato Grosso do Sul**

A partir de 1990, os Kaingáng passaram a viajar para o Mato Grosso do Sul, distante cerca de 400 Km de Londrina, e têm ido regularmente até quatro vezes ao ano. As condições de alojamento são degradantes, conforme denunciou um jornalista de Londrina que esteve visitando os índios na Usina e foram confirmadas por alguns deputados e pela Comissão do Ministério do Trabalho que autou e multou a empresa por irregularidades. A jornada de trabalho, segundo os depoimentos dos próprios índios, é dura, intensa e perigosa.

Mesmo depois de multada, a empresa continuou mandando os ônibus para virem apanhar os índios nas reservas. Alguns índios se tornaram os próprios "cabeçantes" (chefe responsável de turma) e recebem uma comissão da Usina. Quando a imprensa veiculou matéria denunciando as condições subumanas de vida e de superexploração, a FUNAI enviou uma comissão do órgão formada por um advogado, um técnico agrícola e uma assistente social, os quais concluíram que as condições não eram tão ruins e ainda culparam os próprios índios pelas más condições do alojamento. O administrador e o advogado da FUNAI de Londrina declararam que o jornalista teria exagerado sobre as péssimas condições a que se sujeitavam os índios e justificaram que, como a FUNAI não tinha recursos para manter as famílias dentro das reservas, tinha de "fazer vistas grossas".

Em 1994, um trabalhador Kaingáng do Posto Apucarana morreu esmagado por uma máquina agrícola na Usina DEBRASA, e no primeiro semestre de 1995 mais um jovem do Posto São Jerônimo morreu vítima de acidente de trabalho. Recentemente o Conselho Indígena do Paraná, que vinha assumindo a mediação entre a Usina e as comunidades Kaingáng, decidiu que os índios não retornarão para o Mato Grosso. Ocorre que as condições de vida das famílias Kaingáng continuam as mesmas, isto é, muito ruins, e a FUNAI continua cada vez com menos recursos. Isso nos leva a acreditar que, mesmo não desejando, os índios poderão ver-se na situação de terem de retornar à Usina. Recente depoimento de um Kaingán afirma que hoje são sete usinas no Mato Grosso do Sul que contratam mão-de-obra indígena.

Para completar o quadro de análise, percebemos que, para os Kaingáng, as viagens para o Mato Grosso do Sul constituem-se como uma verdadeira excursão dos homens rumo a uma terra distante repleta de perigos onde têm de provar coragem e resistência física e moral. As próprias mulheres que ficam nas reservas e têm seus filhos e maridos na Usina observaram que a saída e a chegada dos homens acabou se constituindo em uma verdadeira "festa". O retorno, principalmente, é barulhento e festivo: soltam rojões quando estão chegando, "para avisar a turma". A nossa interpretação é que houve uma impregnação dessas viagens com o sentido das excursões tradicionais quando faziam guerra ou iam caçar. É como se hoje tivessem de arriscar a vida e cumprir alguns meses de privações longe de casa para retornarem como "homens valentes". E isso, em nosso entendimento, acaba favorecendo o explorador branco. Trata-se de mais um paradoxo da própria história produzido pelo contato entre índios e brancos.

As nossas conclusões sobre as migrações que os Kaingáng vêm desenvolvendo desde que foram conquistados nos revelam a trajetória de milhares de populações autóctones que viviam na América e cujas histórias foram capturadas pelo processo civilizatório e dele não podem se libertar. Perderam a terra, e com ela, a liberdade de que gozavam. Se as migrações de seus ancestrais livres expressavam um modo de vida que lhes permitia viver com autarcia e produzir/reproduzir uma sociedade baseada numa economia de floresta auto-sustentada, cujo binômio Homem/Natureza garantia a preservação de seus recursos materiais e sociais, hoje os Kaingáng são grupos marginalizados no interior de uma sociedade mais ampla, cuja lógica destrói tanto o Homem quanto a Natureza.

\* *Kimiye Tommasino é Professora adjunta do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Estadual de Londrina; Doutora pela Universidade de São Paulo.*

### **BIBLIOGRAFIA**

- HELM, M.C.V. *A Integração do Índio na Estrutura Agrária do Paraná*. Tese de livre-docência, UFPR. Curitiba, 1974.
- \_\_\_\_\_. *O Índio Camponês Assalariado em Londrina. Relações de Trabalho e Identidade Étnica*. Mimeo., 1978.
- Relatório da Comissão FUNAI - Administração Regional de Londrina. Londrina, 16 de agosto de 1993.
- Jornal Folha de Londrina, 02/05/93; 10/10/93; 12/10/93; 22/10/93.



# POR FALAR EM PARAÍSO TERRESTRE

Alcida Rita Ramos\*

*"Se ninguém viajasse o Brasil não existiria"*

(Tom Jobim)

## O que Colombo não sabia

Ao fim de sua quarta viagem ao Novo Mundo e até a hora da morte, Cristóvão Colombo estava certo de haver chegado à entrada do Paraíso Terrestre. Convenceu-se disso quando viu a foz de um grande rio, majestoso, amazônico. Era o Orinoco. A impressão foi tão forte que só o apelo ao divino pôde satisfazer os sentidos do comandante do Mar Oceano. Tamanha grandiosidade só poderia ser coisa de Paraíso, aquele portento líquido tinha que ser um dos quatro rios do Éden.

Se não chega a corresponder às fantasias edênicas de Colombo, o rio Orinoco merece seu lugar na história por várias razões dentre os quais, o privilégio de abrigar um dos povos indígenas mais conhecidos da atualidade. No alto de suas cabeceiras, metade dos Yanomami se espalham por uma infinidade de igarapés que só não são também brasileiros porque a barreira do Maciço das Guianas impede-os de correr para o sul. Mas, do lado de cá desse magnífico divisor de águas, fonte de inspiração para fantasias como as de Conan Doyle sobre um mundo perdido, vive a outra metade dos Yanomami. Ao todo são cerca de 20 mil índios, falando quatro línguas distintas mas intimamente relacionadas, plantando suas roças, explorando os recursos naturais de uma floresta sempre pródiga desde que respeitada em sua essência, passando às novas gerações um

estilo cultural que lhes vem garantindo não só um nível de vida satisfatório, como também a notável capacidade de expandir seu território.

## O que os olhos de branco não vêem

Ao olho desavisado, a paisagem do Maciço das Guianas, englobando o sul da Venezuela e o norte de Roraima e Amazonas, no Brasil, parece despovoada, só para si, monótona na eterna repetição de um sem fim de árvores que se acotovelam por um lugar ao sol. Mas não, ela não é nem um vazio humano nem um manto único tecido em verde. Há que aprender a ver a Amazônia. Na sua intimidade, a mata se revela diferenciada, habitada, transformada pela ação milenar de muitas gerações humanas.

Tomemos, por exemplo, o padrão de cultivo de povos como os Yanomami. Cada família tem sua roça, algo semelhante em tamanho a um campo de futebol. Quando essa roça está no auge da produção, já uma nova foi derrubada, ao mesmo tempo em que outra, velha e tomada pelo mato, ainda fornece banana, pupunha e alguns tubérculos. Nesse eco-sistema, a baixíssima fertilidade do solo permite no máximo uns três anos de produtividade alta. Roças velhas não são replantadas. O mato invade, tocos de grandes árvores começam a brotar, a floresta se recompõe e vinte ou trinta anos depois parece que a roça nunca existiu. Pensemos que cada aldeia tem em

média umas vinte famílias, todas abrindo roças num rodízio de dois ou três anos, e que aproximadamente cinco mil famílias yanomami fazem o mesmo continuamente. Multiplicando esses números pela imensidão de outras famílias de outros povos indígenas Amazônia afora, onde o grau de fertilidade do solo varia, mas não chega a permitir assentamentos totalmente permanentes, é difícil imaginar uma floresta ainda virgem, depois de séculos e séculos de cultivo, de caça e coleta. O que vemos com nossos olhos sincrônicos e quase sempre destreinados é o resultado de um fluxo de minúsculos desmatamentos pontilhando a paisagem e do refluxo de rejuvenescimento da mata viabilizado pela maneira contida e sábia com que os povos indígenas impõem suas atividades econômicas ao meio ambiente. Do fundo de sua sabedoria, os Yanomami desenvolveram um sistema social, político e econômico que privilegia a dispersão territorial, pois sabem que a concentração demográfica leva inevitavelmente ao esgotamento dos recursos. Sua terra é grande (nove e meio milhões de hectares no Brasil) e tem muito boas razões para isso.

De fato, o território yanomami é um exemplo de manejo bem sucedido de recursos naturais notórios por sua fragilidade traduzida na quantidade altamente rarefeita de espécies de fauna e flora. Respondendo a essa dispersão natural, as comunidades yanomami são pequenas (raramente passam de 100 pessoas), distancia-

das entre si (de umas poucas horas a dias de caminhada) e ligadas por uma intrincada teia de atalhos.

Finas nervuras de terra, ora tortas, ora retas, sempre resolutas, subindo e descendo encostas, detendo-se em igarapés para ressurgir do outro lado, confundindo-se com raízes que serpenteiam o chão da mata, com troncos de árvores caídos sobre rios, são as trilhas yanomami. Se ao rés-do-chão elas podem driblar o olho menos esperto ou experiente, do alto de um avião elas são perfeitamente invisíveis, meticulosamente encobertas pela copa cerrada da floresta. Por essas trilhas o caminhante pode percorrer quilômetros, atravessar estados ou até países, em horas, dias ou semanas de viagem, seja para chegar a alguma roça, ponto de caça, aldeia vizinha ou remota.

As trilhas yanomami são o testemunho mais pedestre, por assim dizer, das movimentações desse povo que parece ter sido feito para andar, locomover-se, espalhar-se. Abertas a facção, acentuadas e conservadas pela batida intermitente de múltiplas passadas, as trilhas nascem, vivem e morrem ao sabor do interesse das pessoas em manter seus vínculos com este ou aquele lugar. Se, por um passe de mágica, todas as trilhas já abertas em terras yanomami aflorassem ao chão e novamente se tornassem visíveis, teríamos um mapa viário dos mais densos e um retrato fidedigno de todas as rotas ligando todas as roças, todas as aldeias e todos os acampamentos sazonais passados e presentes, numa estonteante profusão de indícios gráficos da eficiência talvez milenar com que os Yanomami vêm ocupando a região ocidental das Guianas. Um tal mapa hipotético derrubaria de um golpe argumentos contrários ao reconhecimento pelo estado brasileiro da Área Indígena Yanomami, argumentos que se sustentam na debilidade de um olhar impressionista e míope para defender a ficção dos vazios demográficos. Dizem que é um desperdício "dar" tanta terra a tão poucos índios que, além do mais, não a ocupam toda, não sabem explorar os seus recursos naturais, são até responsáveis, ainda que indiretos, pela penúria de legiões de brasileiros desvalidos e sem terra e acabam por abrir um flanco à cobiça estrangeira. Em suma, está

aí a epítome da soberba "civilizada": aquilo que o olho de branco urbano não vê, não existe<sup>1</sup>.

## O que move os Yanomami

A partir do mapa invisível, mas não menos real, traçado no terreno das experiências históricas e geográficas dos Yanomami, é possível delinear alguns movimentos de magnitudes e consequências diversas. Esses movimentos, embora tendo efeitos semelhantes no sentido de resultarem em deslocamento no espaço, têm distintas origens e motivações. Alguns representam mudanças muito pequenas, outros podem ser caracterizados como migrações, enquanto outros ainda advêm de potentes pressões externas sobre o modo de vida normal das comunidades. Mas, antes de tudo, é preciso não confundir esses movimentos espaciais com a noção de nomadismo que está tão presente no imaginário branco sobre o primitivo exótico<sup>2</sup>. Contra o senso comum que toma qualquer tipo de mobilidade espacial dos índios como sinal de nomadismo<sup>3</sup>, o que precisa ficar perfeitamente claro é que o que se segue é uma descrição de um povo móvel, mas não "nômade". Dos menores aos maiores, vejamos quais são esses movimentos.

Parte da sabedoria com que os Yanomami têm manejado seu habitat reflete-se na prática de dois tipos de deslocamento. Um é ditado pela necessidade de fazer novos roçados a cada dois ou três anos e de buscar novos locais de caça, quando os animais escasseiam ou desaparecem das imediações de cada comunidade. Assim, as aldeias se deslocam, em parte, à procura de novos sítios onde a mata seja mais propícia para o cultivo, para a coleta e para a caça. Se uma comunidade permanece muito tempo num mesmo lugar, começa a rarear a fonte de proteína animal e a aumentar a distância entre a aldeia e as roças, até chegar ao ponto em que é mais viável mudar a aldeia. Tais deslocamentos fazem-se num raio de cerca de três quilômetros a cada cinco ou dez anos. Para quem convive constantemente com os Yanomami ou os visita anualmente, esses movimentos são quase imperceptíveis, mas surgem bastante acentuados

quando retornamos depois de anos de ausência.

O outro micro-movimento é de prazo mais longo e pode advir do esgotamento acumulado de uma determinada área. A atividade intensiva de roças e de caça pode superar a capacidade de rejuvenescimento de uma micro-região, envolvendo geralmente mais de uma comunidade. De modo a contrabalançar essa tendência, aproximadamente a cada geração, muda-se para mais longe, num raio de dez a trinta quilômetros.

Mas esse efeito espacial também ocorre por outras razões. A eclosão de epidemias ou a ocorrência de conflitos entre comunidades podem provocar uma debandada. A subsequente instalação em novo local, longe do anterior, acaba produzindo novos rearranjos geográficos e sociais numa dada sub-área. Isto tudo está intimamente ligado a uma das características mais marcantes da organização social dos Yanomami, qual seja, o padrão de segmentação das aldeias, segundo o qual novos grupos locais podem surgir a cada duas ou três gerações. As rivalidades políticas que fermentam no interior das comunidades ocasionam cisões periódicas. Convertem-se, desse modo, em instrumentos hábeis para manter as aldeias dentro de limites demográficos aceitáveis. Os grupos dissidentes afastam-se e procuram novos locais onde possam residir e exercer suas atividades econômicas de maneira mais eficiente. Os laços de sangue e de casamento mantêm vivo o interesse mútuo entre os grupos que se separaram. A princípio aliadas, essas comunidades, antes uma só, vão se distanciando com o tempo até não terem entre si vínculos maiores do que os que as ligam a outras tantas comunidades. Por esse processo, conseguem dois resultados positivos: um, evitam os efeitos do crescimento vegetativo que resulta em concentração demográfica indesejada, com muita gente explorando os mesmos recursos ao mesmo tempo; dois, preservam e até aumentam a grande rede de relações que cobre todo o território yanomami.

Um terceiro processo de mobilidade, que podemos chamar de migratório, está estreitamente relacionado aos dois primeiros em sua dinâmica, mas tem características e consequências geopolíticas dife-



Foto: Bruce Albert

rentes. Foi o que permitiu a expansão territorial dos Yanomami na região guianense. É um processo ainda muito pouco conhecido, pois, na ausência de dados arqueológicos, nem os registros históricos nem os depoimentos dos próprios índios nos reportam a um passado suficientemente longínquo para permitir a reconstrução do início da presença yanomami em seu atual território. O que temos à nossa disposição é pouco, mas já dá uma idéia da trajetória histórica desse grupo nos últimos 200 anos. Para além disso, onde existe um vazio no registro histórico, certas técnicas lingüísticas procuram preencher com inferências retiradas do grau de semelhança entre as quatro línguas conhecidas: Yanomam, Yanomami, Sanumá e Yanam.

### O que a história não registrou

Os Yanomami como um todo já vivem na região do Maciço das Guianas, pelo menos, desde o século XVIII, data da primeira referência escrita da sua presença por exploradores europeus<sup>4</sup>. Mas, se levarmos em conta os resultados da aplicação da glotocronologia, técnica lingüística que procura medir a distância entre as várias línguas faladas hoje, temos cifras

reveladoras. O lingüista Ernesto Migliazza<sup>5</sup> afirma que a primeira língua a se separar do idioma original foi o Sanumá, no século XIII depois de Cristo. Isto significa que seriam necessários, pelo menos, 700 anos para que todas as quatro línguas se subdividissem e chegassem ao nível de diferenciação que encontramos hoje. Com base nesses cálculos, o geógrafo norte-americano, William Smole<sup>6</sup>, que desenvolveu pesquisa de campo, com os Yanomami na Venezuela, conclui que o fato de os falantes das quatro línguas viverem hoje relativamente próximos uns dos outros indica que seu território original deve ter sido muito maior do que o atual. Só assim podemos entender como uma primeira dispersão geográfica resultou em tantas diferenças lingüísticas, pois se a proximidade tivesse sido sempre como é agora, suas línguas não seriam tão diferentes. Depois da expansão máxima, teria havido uma contração territorial.

O registro lingüístico é um dos poucos sinais que nos é legado pela história remota dos Yanomami. Por um lado, as condições climáticas da Amazônia são pouco propícias a achados arqueológicos; o clima quente e úmido destrói em pouco tempo a maior parte dos materiais de origem orgâ-

nica, como casas, enfeites, etc. Por outro lado, um dos traços mais tipicamente yanomami é a cremação dos mortos e, na maioria dos subgrupos, a ingestão ritual pelos parentes das cinzas dos ossos carbonizados. Não deixam, portanto, vestígios de seus corpos e de muito pouco de sua cultura, como uns parcos machados de pedra ou frágeis panelas de barro. Resta a glotocronologia, os relatos de exploradores e a história oral dos Yanomami.

Em capítulo mais recente dessa história, temos dos próprios índios, por exemplo, dos Sanumá, o subgrupo mais setentrional, o relato da chegada yanomami ao vale do rio Auaris (afluente do Parima que, por sua vez, desemboca no Uraricoera que depois se transforma no Rio Branco), em Roraima.

Há duas ou três gerações, os Sanumá e seus atuais vizinhos Maiongong, de fala Caribe, combatiam-se duramente pela ocupação de um território deixado semi-vazio pela dizimação de povos inteiros de origem Caribe e Arawak, principalmente. Um após outro, eles sucumbiram aos maus tratos e às epidemias dos conquistadores brancos no norte da Amazônia e, principalmente, aos excessos do boom da borracha no século passado. Os Sanumá, vindos do sudoeste, expandiam-se e entravam em terras tradicionais dos Maiongong, praticamente o único grupo que restou daquele flagelo, e que tiveram que enfrentar em sua marcha rumo ao norte e leste. Depois de numerosas incursões dos Sanumá contra aldeias Maiongong, estes decidiram contra-atacar a tiro de espingarda (um legado dos tempos da invasão branca) que acabaram de vez com a guerra intertribal, por volta da virada do século. Cessaram os conflitos bélicos e desde então os dois grupos passaram a co-existir na mesma região, mantendo relações pacíficas mas tensas num clima que lembra a inquieta paz da guerra fria. Alguns intercassamentos selaram essa paz e hoje em dia o alto Auaris é ocupado majoritariamente pelos Sanumá e por uma crescente população maiongong.

Espraiados em leque, os Sanumá acabaram por ocupar não apenas o vale do alto Auaris, mas também outros rios, como o Merevari, na Venezuela. Eles mesmos apontam a região do rio Ocamo, afluente

do Orinoco, na Venezuela, como o local de onde começaram a migração. Contam que fugiam de ataques de outros yanomami, como, por exemplo, o que eles chamam de Samatali, membros do subgrupo Yanomami da Venezuela. Nessa lenta fuga, conjuntos de comunidades detiveram-se em vários locais sucessivos onde abriram roças, tiveram filhos, subdividiram-se, formaram novas alianças. Ao longo de duas gerações, colonizaram praticamente toda a área que antes pertencera a grupos Caribe e Arawak dizimados pelas invasões de brancos. Por razões sem dúvida ligadas ao difícil acesso das cabeceiras dos rios guianenses, os Yanomami conseguiram escapar a essas invasões, sem, no entanto, ficar imunes aos efeitos indiretos da presença de brancos na região, como, por exemplo, epidemias de sarampo e alguns bens manufaturados que chegaram a eles muito antes de se verem frente a frente com os invasores. Poucados daquela dizimação, os Sanumá em particular e Yanomami em geral reuniam as condições necessárias para empreender a ocupação de novos territórios que até então lhes eram desconhecidos. Avançaram por terras novas, numa verdadeira migração que difere muito das pequenas mudanças de residência que ficam contidas dentro de um espaço já definido por tradição e consenso. Nenhum desses deslocamentos, volto a insistir, tem qualquer semelhança com a figura imaginada do índio nômade, sem eira nem beira, eternamente em busca de um sustento mínimo que o livre por mais um dia da inanição. Neste sentido, nem os Yanomami nem qualquer outro povo indígena conhecido se encaixa nesse imaginário preconceituoso dos brancos que, ao atribuírem nomadismo aos índios, nada mais fazem do que afirmar o valor ocidental conferido ao sedentarismo.

## O que a invasão não poupa

Nas últimas décadas, os Yanomami têm vivido momentos dramáticos, talvez os piores de sua longa existência. O trauma da construção da Perimetral Norte dos anos 70 deixou um rastro de morte que extinguiu comunidades inteiras. Os sobreviventes de quatro aldeias do alto

Catrimani, atingidas por uma epidemia de sarampo que matou metade de seus habitantes, deram a volta por cima e se reorganizaram para fundar o que é hoje o Demini, quartel general de Davi Kopenawa, o mais conhecido dos Yanomami. O projeto agropecuário do Apiaú expulsou as comunidades que lá viviam e reduziu seus remanescentes a párias nos povoados circundantes.

A partir de agosto de 1987, dezenas de milhares de garimpeiros invadiram virtualmente toda a área yanomami, provocando em questão de meses a pior pandemia de malária que a região já viu. Inúmeras comunidades foram devastadas e os sobreviventes fadados a vagarear de aldeia em aldeia em busca de um novo domicílio. Esta nova maneira de se mover no espaço é totalmente imposta de fora, involuntária, caótica e violenta, carregando em seu bojo não o efeito de uma cadeia social em expansão, mas, ao contrário, retraindo-se com a desagregação que mortes em massa acarretam. A malária, principalmente, tem o potencial de transformar em realidade a ficção dos "vazios demográficos" da Amazônia em geral e da área yanomami em particular, ao devastar aldeias e contrair o espaço vital das comunidades.

A desagregação social deu-se em vários níveis, a começar pela destruição da base econômica das comunidades: roças destruídas pela potência de enormes mangueiras revolvendo barrancos para chegar ao ouro; animais de caça escorraçados pelo barulho infernal de aviões, helicópteros e maquinário; trilhas seccionadas por imensas crateras abertas à força de poderosos jatos d'água. Tudo isto acompanhado da constante sangria de vidas indígenas, seja por assassinato, seja por doenças contagiosas. Nos primeiros dois anos de atividade garimpeira, estima-se que cerca de mil e quinhentos Yanomami morreram em consequência direta da corrida do ouro. Mesmo as comunidades que não experimentaram diretamente a presença física dos garimpeiros e suas máquinas demolidoras acabaram sentindo as ondas de choque dessa corrida. Epidemias que começam num determinado ponto grassam como fogo selvagem por dezenas, centenas de aldeias, deixando um rastro de devastação. Tuberculose, malária e, menos dramática

mas inexorável, oncocercose, são doenças que mutilam ou matam, destruindo o equilíbrio demográfico de regiões inteiras. Por essas ondas de choque a tragédia yanomami ampliou-se a cada nova pista, a cada novo barranco, a cada novo acampamento garimpeiro. Não há comunidades imunes, nem as que ficam do outro lado da fronteira, em solo venezuelano. Com efeito de matástase, o impacto da atividade garimpeira corrói artérias, veias e capilares da grande cadeia orgânica que é a sociedade yanomami. Uma sociedade do movimento, do fluxo, ela enfrenta agora, além do desatino garimpeiro, um outro perigo, que é a tentativa, por parte de não poucos políticos, de anular o que lhe é garantido por direito: o usufruto exclusivo de seu território, um território suficientemente amplo para permitir a continuidade de seu modo fluido e sábio de viver.

*\*Alcida Rita Ramos é professora titular no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília. Trabalha com os Yanomami desde 1968.*

## NOTAS:

1. Semelhante arrogância foi aplicada também ao caso do massacre de Haximu, em 1993, quando a morte de 16 Yanomami foi questionada por falta de cadáveres. O fato, explicado ad nauseam por índios e antropólogos, de que os Yanomami não deixam seus mortos jazendo pelo chão, mas, ao contrário, cremam-nos e guardam as suas cinzas em cumprimento de um dever cultural, não parece ter tido o menor efeito nas mentes cartesianas que insistem no "não vejo, portanto, não existe".
2. A noção de nomadismo, corrente no senso comum, intriga por seu caráter insidioso e persistente no vocabulário antropológico. Talvez originário do tempo em que as primeiras cidades-estados, como Suméria e Caldéia, se esconderam atrás de muralhas e deixaram de fora os "bárbaros nômades", esse conceito tem sido um dos baluartes usados para marcar a diferença entre civilizados e primitivos e reforçar um forte valor ocidental que é o modo de vida sedentário. Podemos dizer que o nomadismo é um conceito que entrou de contrabando na linguagem e pensamento antropológicos.
3. Dicionário Aurélio: Nômade: 1. Diz-se das tribos ou povos errantes, sem habitação fixa, que se deslocam constantemente em busca de alimentos, pastagens, etc (...); 3. P. ext: Diz-se de indivíduo que leva vida errante; vagabundo.
4. Em sua tese de doutorado, Bruce Albert segue os indícios históricos da ocupação yanomami do norte de Roraima e Amazonas (*Temps du Sang, Temps des Cendres*, Universidade de Paris X, 1985). Ver também a proposta de Criação do Parque Yanomami, elaborada pela Comissão pela Criação do Parque Yanomami, São Paulo, 1979.
5. Ernesto Migliazza, "Linguistic prehistory and the refuge model in Amazonia" In *Biological Diversification in the Tropics*. Proceedings of the 5th International Symposium for Tropical Biology (G.T. Prance, org.), pp. 497-519. 1982, Nova Iorque: Columbia University Press.
6. William Smole. *The Yanoama Indians. A Cultural Geography*. Austin: University of Texas Press, 1976.

# MIGRAÇÕES GUARANI MBYA

Maria Inês Ladeira\*

*“Eles andaram para o bem... (oguata porã)*

*...Então, do começo do mundo (yvy apy) vieram andando, procurando seus lugares, seus verdadeiros lugares. Vieram do começo do mundo e andaram pela beirada do oceano para encontrar o fim do mundo...*

*Mas eles não andavam por si mesmos. Eram guiados pela iluminação de Nhanderu (nosso pai).*

*Nós, todos nós, desde antigamente, andamos para o bem.” (LADEIRA, 1990)*

Foto: Maria Inês Ladeira



**N**este artigo, comentaremos as migrações Guarani Mbya<sup>1</sup> a partir de alguns pressupostos contidos nos seus mitos de origem que fundamentam os movimentos atuais<sup>2</sup>.

Os Guarani contemporâneos que vivem no Brasil são classificados, a partir da década de 50 por Egon Schaden, em 3 grupos - Kaiova (ou Pai Tavyterã, no Paraguai), Nhandeva e Mbya - conforme diferenças dialetais, de costumes e de práticas rituais. Essa divisão fundamenta-se numa definição de diferença apontada e vivida por esses próprios índios, observada na disposição dos espaços que ocupam dentro de um amplo território tradicional constituído pela antiga região de Misiones (Argentina e Paraguai), norte do Uruguai e regiões Centro-Oeste, Sul e Sudeste do Brasil. No litoral brasileiro, as aldeias Guarani (Nhandeva e Mbya), estão localizadas entre os estados do Rio Grande do Sul e Espírito Santo.

Apesar do constante processo migratório e da miscigenação entre os vários grupos Guarani, com experiência ou não nas reduções jesuíticas, os Guarani Mbya mantêm uma unidade cultural e linguística bem determinada que lhes permite reconhecer seus iguais, mesmo vivendo em aldeias separadas por grandes distâncias geográficas e envolvidas por distintas sociedades nacionais.

No início deste século, as migrações Guarani em direção à costa Atlântica fo-

ram analisadas sob o ponto de vista religioso-político e registradas por autores consagrados da literatura etnográfica.

Hélène Clastre considera que as migrações religiosas encabeçadas por grandes profetas antecedem a Conquista. Alfred Métraux registra migrações Tupi no Século XVI; Nimuendaju registra migrações Guarani a partir do século XIX, mencionando movimentos migratórios realizados pelos Nhandeva ao litoral sul de São Paulo -bandos Tanigua (1820), Oguauiva (1860), Apapocuva (1870) e, em 1913, a chegada ao litoral paulista de um grupo, provavelmente Mbya.

Para Nimuendaju, a marcha Guarani para o leste ocorre em razão do medo da destruição do mundo e da esperança de ingressar na Terra sem Mal. Segundo o mito do dilúvio, tratado na lenda de Guyrapoty e descrito por Nimuendaju em sua versão original, o "desmoronamento" da Terra acontece a partir do oeste, através de um fogo subterrâneo que, alcançando a superfície avança em direção à margem leste da Terra. Na transcrição literal desta lenda, o trecho correspondente à chegada à Serra do Mar foi assim traduzido:

*"E a terra queimava mais e mais rapidamente. Novamente caminharam e novamente os filhos de Guyrapoty perguntaram: 'Será que esta terra vai sobrar?' E então ele falou a seus filhos: 'Esta serra que retém o mar (yvyty paráry jocoá) dizem, irá sobrar realmente, dizem.' E eles ficaram"... "Passados quatro anos veio o dilúvio (yojaparó), isto é: a água do mar ergueu-se como uma muralha e, inundando a Serra do Mar, rolou (ojaparó) sobre a escora incandescente da terra, para arrefecê-la - pois Nanderuvuçu edificaria sobre ela um mundo novo". (NIMUENDAJU, 1978)*

Já no século XX, Schaden menciona a chegada de três grupos Mbya: em 1924, 1934 e 1946.

*"As migrações mais recentes foram as de algumas levas de Mbüá do Leste paraguaio e Nordeste argentino que, atravessando o Rio Grande do Sul, Santa Catarina e o Paraná, chegaram ao litoral de São Paulo. Tenho notícias de três grupos, um vindo por volta de 1924, outro vindo em 1934 e um terceiro, que chegou*

*em 1946, igualmente vindo do Paraguai meridional, de território contíguo à província argentina de Misiones." (SCHADEN, 1974)*

Em vista das precárias condições de vida dos Guarani, alguns estudiosos presumiram o fim das migrações religiosas e a desfiguração do território Guarani devido à extinção de antigas aldeias. Entretanto, a despeito de terem sobrevivido a diversos contextos históricos, e da ocupação intensa e estratificada do território sul-americano, os Guarani Mbya continuam realizando seus movimentos migratórios, procurando formar seus assentamentos junto a Mata Atlântica sob a perspectiva de alcançar Yvy Marãey, a "Terra sem Mal", que se encontra além do oceano.

A procura dos locais adequados para a formação de suas aldeias obedece a uma sistemática de ordem mítica. Desse modo, dificuldades tais como indisponibilidade de matas preservadas e a precariedade dos recursos naturais das áreas que lhes são hoje destinadas, contribuem, ao contrário do que alguns estudos mencionam, para uma acentuação das manifestações tradicionais de religiosidade.

Os locais onde os Guarani formam seus assentamentos familiares são identificados como Tekoa. Teko, segundo Montoya em seu "Tesoro de la Lengua Guarani", significa modo de ser, de estar, sistema, lei, cultura, norma, comportamento, costume. Tekoa seria pois o lugar onde existem as condições de se exercer o "modo de ser Guarani". (MELIA, 1991)

Podemos qualificar o tekoa como o lugar que reúne condições físicas (geográficas e ecológicas) e estratégicas que permitam compor, a partir de uma família extensa com chefia espiritual própria, um espaço político-social fundamentado na religião e na agricultura de subsistência. Para que se desenvolvam relações de reciprocidade entre os diversos Tekoa Mbya é preciso, pois, que estes em seu conjunto apresentem certas constantes ambientais que permitam aos Mbya exercer "seu modo de ser" e aplicar suas regras sociais.<sup>3</sup>

As constantes ambientais verificadas nos tekoa demonstram, como afirma Melia, que "o Guarani conhece sua terra", E ainda que "a riqueza da língua Guarani para designar os diversos tipos de terra e

*solos, de montes, de espécies vegetais e as características ecológicas de um lugar é um bom índice de seus conhecimentos concretos e práticos". (MELIA, 1991)*

Também a influência Guarani na toponímia de regiões inseridas no seu território tradicional como um todo (envolvendo Paraguai, Argentina, Brasil), confirmam para os próprios índios a aplicação de um conhecimento teórico, muitas vezes de base mítica, por parte de seus antepassados.

Os Mbya referem-se à porção de terra que compreende seu território tradicional como sendo o mundo Mbya destinado a eles por Nhanderu etc (nosso pai verdadeiro). Desse modo, conforme afirmam os Mbya contemporâneos, "nesse mundo vivem os mais velhos, só Mbya. Os brancos vieram de um outro mundo, outra ilha, e chegaram depois atravessando o oceano". (LADEIRA, 1990). Eles definem o mundo Mbya como sendo redondo, uma ilha, pois "já se encontrava cercado de oceano".

Os Mbya do litoral comprovam, através da versão dos mitos sobre a construção do mundo e dos cataclismas que o abalarão, que a sua ocupação à beira do oceano ocorre desde a criação do primeiro mundo: yvy tenonde. Assim, para se compreender a importância, religiosa e prática, do território situado na beirada do oceano, e portanto à margem do mundo, é preciso considerar a premissa de que para os Mbya que se encontram em processo de migração, ou que já se fixaram nessa região, é a partir do litoral que se origina, se organiza e se define a geografia do cosmo Mbya. (LADEIRA, 1992)

Conforme explicação de Davi, jovem líder espiritual de uma aldeia do litoral paulista, o mundo é feito em planos superpostos. Na terra, encontra-se yvy apy: extremidade ou ponta do mundo, situada na beira do oceano. Entre o mar e a "Terra sem Mal" (Yvy Marãey), na direção do nascimento do sol, está "yva paü", espaço entre os céus, ilhas "onde os brancos não chegam", para onde vão as almas das pessoas que morreram e que buscam voltar ao seu lugar de origem junto ao seu Nheç ru etc (pai verdadeiro da alma). (LADEIRA, 1992)

É a partir de yvy apy (extremidade da



Foto: Maria Inês Ladeira

terra) que os Mbya podem alcançar yva paũ ou Yvy Marãey, enfim o seu destino. Yvy apy é identificada entre as montanhas e as rochas da Mata Atlântica. É a terra situada na beira do oceano. Yvy apy contém os elementos originais da flora e da fauna criados por Nhanderu e destinados à subsistência dos Mbya.

Seriam, portanto, esses locais indicados ou "revelados" aos Mbya para estes constituírem seus tekoa reproduzindo, efetiva ou simbolicamente (através do plantio de culturas próprias, da criação de certas espécies de aves e animais), parte do mundo original. Foi em yvy apy que desceram e transitaram os primeiros Mbya, e é a partir de yvy apy que os "eleitos", aqueles que alcançarem a plenitude (aguyje) através das rezas e do bom comportamento, serão conduzidos à Yvy Marãey (Terra sem Mal). Nesse sentido, os conceitos de "tekoa", de "yvy apy" e de "eternidade" são determinantes para a compreensão do significado de "Yvy Marãey".

O dado talvez mais elucidativo sobre "Yvy Marãey" reside na questão da eternidade contida na própria semântica desta expressão. Yvy Marãey, a terra onde nada

tem fim, é composta por elementos originais que não se esgotam. E esta virtude não reside no aspecto quantitativo, mas na qualidade de perenidade de seus elementos.

Também os "eleitos" que conseguem alcançar a terra da eternidade extraíram de si tal característica, ou dom, de atingir a imortalidade atravessando com o corpo e a alma a grande água que se entrepõe entre a terra imperfeita (yvy vai - o mundo terreno) e a terra perfeita. Tudo indica que a "imortalidade" se impõe, cada vez mais, como determinante para utilização de um espaço ao mesmo tempo tradicional e novo onde possam realizar, em plenitude, o seu modo de ser.

Para se alcançar Yvy Marãey, e portanto a imortalidade, é necessário um empenho coletivo através das caminhadas e dos rituais. Entretanto, esta é uma realização individual. Em outras palavras, embora a realização individual seja uma condição básica, ela não acontece sem o empenho coletivo que estimula e propicia que todos, individualmente, consigam realizar o ideal comum. (LADEIRA, 1992)

"...Por isto, aos que se empenham

*em ser imortais  
é que lhes mostraste seu futuro  
e formoso caminho.*

*Portanto, dos poucos que souberam escutar  
ainda se avistam os corpos.*

*E não serão convertidos em terra,  
pois alcançarão o estado  
da indestrutibilidade.*

*Porque assim disseste é que me recordo  
de seus ensinamentos.*

*Nosso pai Nhamandu Verdadeiro,  
o primeiro!" (BENITO, 1984)*

O mito "Oguata Porã", relatado por Davi, trata do movimento migratório de um grupo familiar cuja experiência foi incorporada ao repertório de mitos Guarani e seus ensinamentos generalizados entre o grupo. Foi traduzido por Davi como "a caminhada à beira do oceano". Esta versão além de ditar as normas do comportamento Mbya corrobora a tese Guarani de que a escolha do lugar para instalação e formação de aldeias, além das condições ambientais e físicas apropriadas, depende de uma orientação divina.

*"Nhanderykey (nossos irmãos mais velhos) não tiveram dificuldades. Não havia fome, nem doenças, antigamente. Es-*

tavam em plenitude (aguyje) e não sentiam nenhum mal em seus corpos, pois só seguiam os ensinamentos de Nhanderu. Pois não comiam as coisas deste mundo, não comiam sal... Eles comiam milho, Kaguyjy (chicha de milho). Todos os nossos antigos avós, nossos avós, nossos avós antigos paravam onde o lugar era nosso, nhanderekoa. Onde eles chegavam, onde recebiam a iluminação ficavam o tempo certo para produzirem seus alimentos". (LADEIRA, 1990)

Outro preceito prescrito nos mitos refere-se à manutenção da comunicação entre os vários grupos familiares, a despeito da grande extensão territorial onde estão localizadas as aldeias Mbya:

"Onde, onde meus filhos tiverem acen-to junto aos seus fogos, seus pensamentos devem estar voltados aos outros, em todos os lugares (Mbya tekoa)" (LADEIRA, 1992). Esse intercâmbio se realiza através da expressão oral, dos sonhos, das revelações e das caminhadas.

Os mitos de origem também orientam a "separação" da sociedade Mbya em grupos familiares com chefia própria a fim de se "espalharem" pelo mundo.

"Eles andaram sobre as águas e ficaram no meio das águas (yy pañ rupi), nas ilhas (parakupe). Eles andaram para o bem. E se separaram, cada uma com suas companheiras, cada um com suas famílias". (LADEIRA, 1990)

Numa análise mais detalhada, veríamos que esse preceito de separação em grupos familiares está profundamente conectado com todas as instâncias da sobrevivência Guarani Mbya e se impõe como mecanismo de defesa pois garante: as relações de reciprocidade social e política, o "controle" e conservação de seu amplo território tradicional, o não comprometimento dos recursos naturais das matas.

"Esse mundo não durará muito tempo. Meus filhos que vão estar no mundo, vão ter que se separar. O mundo (Mbya) é muito grande. Por isso vão se separar em, mais ou menos, três famílias, e deverão caminhar (oguatá). Então, do começo do mundo (yy apy) vieram andando, procurando seus lugares, seus verdadeiros lugares. Vieram do começo do mundo e

andaram pela beirada do oceano (yy eẽ remberupi meme) para encontrar o fim do mundo (yy apy). (LADEIRA, 1990)

Os Guarani têm consciência das dificuldades de executarem este projeto nos dias atuais, caminhando sobre o asfalto, visíveis e vulneráveis. Vários são os empecilhos para atingir a meta, que seus antepassados sem dúvida atingiram.

"Nhanderu diz: Quem se lembrar de mim, vai alcançar com o seu corpo. Mas hoje em dia as coisas, para seus filhos caçulas, estão muito difíceis".

Entretanto, para muitos não há outra alternativa a não ser execução deste plano. Além disso caminhar, formar e preservar os Tekoa são a condição de manterem o contorno do seu mundo original adiando o seu desabamento até alcançarem a sonhada eternidade.

Diante de um futuro incerto, devido sobretudo à exiguidade da porção de terra que hoje lhes é reservada, a própria demarcação das aldeias significa a retaliação e deformação do seu mundo original.

O aumento das dificuldades de sobrevivência num mundo superpovoado pelos brancos, e prestes a ser novamente destruído, parece deslocar o mapa terrestre Mbya para diferentes planos espaciais. Nesse sentido, observamos que na concepção do mundo Mbya, o elo que une o plano espiritual e o plano terreno está cada vez mais tênue.

Hoje, a crença Mbya de que um novo/velho evento que destruirá ou definirá uma nova ordem do mundo Mbya através do fogo está prestes a se suceder, tem se acentuado. A justificativa desta crença é a falta de condições atuais para que os Mbya possam viver em conformidade com os ensinamentos tradicionais o que os leva a submeterem-se a inúmeras transgressões tais como o consumo de alimentos e de outros produtos dos brancos. Esse tema é debatido com frequência nas aldeias e é uma preocupação constante dos grupos familiares que migraram recentemente e que ainda não encontraram um lugar com os requisitos básicos para formar seus tekoa, que lhes esteja disponível.

E é justamente essa ameaça escatológica que faz com que o complexo Serra do Mar / Mata Atlântica se configure como estra-

tégico pois, segundo a tradição, é sobre o mar e atravessando-o que aqueles que conseguirem alcançar a "plenitude", alcançarão a "Terra sem Mal" e, portanto, a salvação.

\*Maria Inês Ladeira é Membro fundador do CTI - Centro de Trabalho Indigenista e Mestre em Antropologia Social / PUC - SP.

## NOTAS:

1. As palavras do vocabulário Guarani são oxítonas, em sua maioria. Portanto, optamos por acentuar somente as exceções. Nas citações de outros autores, conservamos as respectivas grafias.

2. A língua Guarani pertence à família linguística Tupi Guarani, do tronco Tupi. Pesquisas arqueológicas, linguística e etno-históricas, indicam a margem sul do médio Amazonas como o possível centro de origem Tupi (NOELLI, 1993).

As migrações Tupi Guarani foram analisadas por estudiosos como resultantes de guerras tribais, expansão territorial, ecologia, movimentos religiosos em busca da "Terra sem Mal" e, após a Conquista do continente sul-americano, como fuga das reduções jesuíticas e dos colonizadores.

Supõe-se que grupos da língua Guarani passaram a ocupar as matas subtropicais do alto Paraná, do Paraguai e do médio Uruguai há cerca de 2.000 anos. Nos séculos XVI e XVII, os Guarani, embora não exclusivamente, ocupavam um amplo território que se estendia até a costa Atlântica (CLASTRES, 1978).

3. Não se deve confundir os movimentos migratórios com a mobilidade entre aldeias, relacionada à dinâmica social - casamentos, visitas de parentes, regras de reciprocidade.

## BIBLIOGRAFIA

1 - Benito, Ramos. *Guarani*, In: "El Canto Resplandeciente" Plegarias de los Mbya -Guarani de Misiones. Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1984.

2 - CLASTRES, Hélène. "A Terra sem Mal. O Profetismo Tupi -Guarani", São Paulo, Brasiliense, 1978.

3 - LADEIRA, M. Inês. "Yy pau ou yva pau: espaço Mbya entre as águas ou o caminho aos céus" - Os Índios Guarani e as ilhas do Paraná. São Paulo, CTI, 1990. (mimeo)

4 - \_\_\_\_\_. "O caminhar sob a Luz - O território Mbya à beira do oceano". São Paulo, PUC, 1992. (mimeo)

5 - MELIA, Bartolomeu. "O Guarani - Experiência Religiosa", Asunción, CEADUC - CEPAG, 1991.

6 - METRAUX, Alfred. "Migrations Historiques des Tupi -Guarani", Paris, 1927.

7 - NIMUENDAJU, Kurt. "Lenda da criação e do julgo final do mundo como fundamento da religião dos Apapocuva - Guarani", São Paulo, EDUSP, 1978.

8 - NOELLI, Francisco. "Por uma revisão das hipóteses sobre os centros de origem e rotas de expansão pré-históricas dos Tupi", Porto Alegre, 1993. (mimeo)

9 - SCHADEN, Egon. "Aspectos Fundamentais da Cultura Guarani", São Paulo, EDUSP, 1974.



# NA TERRA DO ALDEAMENTO, NA CIDADE, EM TODO O LITORAL: O MOVIMENTO DOS ÍNDIOS TREMEMBÉ

Alecsandro Ratts\*



Foto: Alex Ratts

**O**s Tremembé estão entre os grupos indígenas que “reapareceram” no cenário cearense, desde a década de 80, após mais de cem anos de propagada “extinção” oficial dos índios no Ceará. Quem fala em Tremembé, geralmente se refere à população indígena que mora em Almofala, local de um aldeamento do século XVIII e que hoje é distrito do município de Itarema, situado a 270km de Fortaleza. Os Tremembé de Almofala e aqueles que migraram para Fortaleza estão retomando os vínculos de parentesco no atual contexto

da luta pela terra. Esta situação permite discutir **território, cidade, e visibilidade** para os Tremembé.<sup>1</sup>

## O TERRITÓRIO: A DANÇA DO TORÉM E OS MARCOS DA TERRA

Antes do contato com os europeus, os Tremembé habitavam o litoral dos atuais estados do Maranhão, Piauí e Ceará e uma parte deles foi aldeada em Almofala. Os Tremembé atuais, na principal versão da

sua origem, referem-se à formação do aldeamento:

*“De 1500 pra cá, quando aqui foi encontrado esse terreno, que era só o aldeamento dos índios mesmo... Entonce, o torém foi começado assim... depois que a rainha fez a igreja e deu pros índios.”*

(Vicente, Almofala, janeiro de 94)

As narrativas da doação e dos limites históricos da terra do aldeamento coincidem com os documentos oficiais<sup>2</sup>. O conhecimento dos limites da terra está disseminado na população indígena de Almofala e as narrativas afloram no conflito territorial. Parte das terras estão ocupadas por posseiros que vêm se instalando desde os anos 50. Almofala é a área de expansão da agro-indústria de coco e da pesca industrial.

Em 93, os Tremembé foram reconhecidos oficialmente como índios e tiveram sua área delimitada em 4 900ha (aproximadamente metade do antigo aldeamento). O Grupo Técnico da FUNAI que esteve na área em setembro de 92 contabilizou 2 247 índios<sup>3</sup>. Uma parcela da população de Almofala não se afirma como índio e, junto com os posseiros, são chamados pelos Tremembé de “os contra”.

Considerando **território** como um espaço do qual um grupo se apropria “concreta ou abstratamente (por exemplo, pela representação)”<sup>4</sup> é possível afirmar que o território Tremembé excede a área efetivamente ocupada e reivindicada, compreendendo o antigo aldeamento. Contudo, esse



Foto: Alex Ratts

Dança do Torém em Almofala

território está sendo retomado através de diversas iniciativas e, como veremos, pode se estender para além de Almofala.

Os não-índios, notadamente fazendeiros, empresários e políticos de Itarema, intimidaram os Tremembé a ocultar sua identidade indígena e a não manifestar publicamente costumes "antigos" como a dança do Torém. O Torém era dançado nos meses da safra do caju, acompanhado de mocroró (bebida feita de caju fermentado) e hoje é realizado durante todo o tempo: após as reuniões, no aniversário de um chefe, na presença da FUNAI e nas campanhas pela demarcação em Fortaleza. Como diz o vice-cacique: "o torém não tá sendo só na colheita do caju. A gente pode dizer que tá sendo uns momento igual, tá sendo uma coisa rodada, tá sendo nesse camim".

(Almofala, janeiro de 94).

A luta pela terra exige mobilização permanente e, portanto, em cada ocasião e em cada local de Almofala que se dança torém manifesta-se empreendimento do grupo para reafirmar sua identidade e para assinalar e retomar parte do território Tremembé: a terra do aldeamento. As novas canções do torém cantadas em por-

tuguês apontam a unificação dos índios:

*"Ô mataiá, ô mataiê,  
quem faz a ronda é os índio da aldeia"*

*"Tô escutando a mata, sou o pajé de  
toda a aldeia"*

*Os índio reunido brandeia, mas não  
arreja"*

(Cantigas de Torém da autoria de João)

Neste mesmo sentido, a igreja de Almofala - a igreja dos índios - foi incorporada não como um símbolo da colonização e da catequese, mas como marco e documento do mito de origem. Da mesma forma, a comunidade de Lagoa Seca onde residiam os "tronco véi", "os antigos", e que foi visitada esporadicamente por pesquisadores nos anos 50, 60 e 70, tornou-se a "aldeia" referencial, "o coração da história".

### UM COTIDIANO DE INOVAÇÕES E TRADIÇÕES

Em se tratando de pessoas que se parecem, se vestem e falam como a maioria da população regional, é difícil apontar a

primeira vista, a diferença entre índios e não-índios. A identidade dos Tremembé, contudo, não se resume a "traços culturais" como o torém e as narrativas da terra do aldeamento. Há inúmeros aspectos da vida cotidiana que podem ser (ou não) apresentados como "coisa de índio".

O antropólogo João Pacheco propõe que "é sob o signo da invenção de cultura que devem ser pensados os índios do Nordeste, com um resolutivo movimento de afastar o viés etnológico de buscar no presente culturas autênticas (ou ainda fontes culturais específicas da etnicidade)".

No cotidiano dos Tremembé de Almofala tradições são recriadas e algumas inovações são adotadas. Na localidade denominada Varjota, por exemplo, há desenhos feitos com argila e com tinta nas paredes internas das várias casas construídas em taipa. Esta atividade é uma recriação da pintura decorativa em cerâmica. As mulheres retomaram o "batalhão do algodão" (quando se juntam para fiar) como grupo de trabalho ou mutirão. O atual sistema de 14 lideranças tem a ver com a autoridade anterior dos mais velhos: "os mais véi é que tão sempre organizando os mais novo" (Agostinho, Varjota, janciro de 94). Na praia de Almofala o "puxador do torém", que morou em Fortaleza, é filho e neto de dançarinos "antigos".

Esse movimento de continuidade/descontinuidade marca a vida dos Tremembé. A instalação dos posseiros nos últimos 40 anos introduziu mudanças nas práticas culturais, fez aumentar a miscigenação. No entanto, o ritmo das inovações se acelerou no confronto com a agro-indústria de coco e a pesca industrial. Isto provocou modificações e restrições no uso e na ocupação dos espaços (a terra, o rio, o mar), resultando num quadro de expropriação.

Os anos de 92, quando a FUNAI esteve na área, e de 93, quando foi lançada em Fortaleza a Campanha pela Demarcação das Terras Indígenas no Ceará, são os marcos temporais mais recentes da luta dos Tremembé. Daí, então, Fortaleza passou definitivamente a fazer parte das suas articulações que incluem a retomada dos vínculos de parentesco com os Tremembé que migraram para a cidade.

## OS TREMEMBÉ FORA DE ALMOFALA

Existem Tremembé em vários pontos da Região Metropolitana de Fortaleza. Há um núcleo no bairro de Serviluz, praia, na zona leste da capital. O grupo (se assim pode ser chamado) participa da CEB local e a clivagem que ocorre em Almofoala, entre quem se afirma índio e quem recusa essa identificação, também se dá na cidade. A expectativa da demarcação das terras atinge os parentes que estão fora da área indígena, nas áreas de assentamento vizinhas a Almofoala e na cidade:

“Alex: tem mais gente em Fortaleza que mora lá e que se assume como índio?”

Luis: que se assume eu não vou garantir, não, mas que mora em Fortaleza tem uma grande parte. Pelo menos umas irmãs dessa dona da casa aqui, da comadre Maria, mora lá em Fortaleza, ela mora no Conjunto Palmeiras.

Agostinho: é a família de Demézio, a família de Cabral também, que é uma irmã do Dete com a família dele todinha, moram lá, e do Chico L.. Tudo é gente daqui que mora lá. Agora, deixa que um pedaço de chão desses, se esse povo viesse tudo para cá era demais! Acho que... quando for liberado, for demarcado... eles tão tentando a vir pra cá. E pelo Jardim, quase por toda parte e Lagoa de Santana, tudo tem gente que a gente sabe, Mineiro, tudo tem gente que é tudo da indescendência. Agora, é que esse taco de chão não dá pra mode esse povo sobreviver”.

(Varjota, janeiro de 94)

Os Tremembé também têm parentes no Maranhão (na praia da Raposa), no Piauí (na praia de Luís Correia) e em outras partes do Ceará (praia de Macció). Estes vínculos são reforçados nas migrações temporárias de alguns pescadores Tremembé (para o Piauí e o Maranhão) e no movimento de mulheres trabalhadoras rurais. Entre os moradores do Assentamento Macció há pessoas que se auto-denominam índios<sup>6</sup>. Uma outra versão da ocupação do litoral pelos índios antes do contato foi formulada por Luís, da Varjota, incorporando o conhecimento de documentos e pesquisas:

“Nessa época, naquele tempo de Pedro

Álvares Cabral, essa terra da praia, 70 léguas pra dentro, quem andava era os índios Tremembé, de Maranhão a todo litoral aqui. Essa praia todinha, essa terra toda é indígena, toda é Tremembé! Agora, porque nós briga hoje, tem essa grande questão por esse... só por esse pedacinho, dizem: ‘como essa terra toda era deles e eles, hoje, só têm essa questão só aqui?’ Porque foi adorado por a rainha, tem registro em cartório, o cartório de Acaraú, o aldeamento dos índios Tremembé, que aqui era o aldeamento. E aí, foi feita a igreja de Almofoala que foi registrada em cartório. Por isso a gente ainda tem esse conhecimento. Por isso eles não pode negar. E eles ainda nega, acha que a gente não é. E ficou todos os costume, todas as tradição aqui dentro. Tem o registro em cartório e eles ainda quer dizer que não é? É conhecido, é conhecido por pesquisa. E a gente conhece mesmo. A pesquisa é nós mesmo.

Essa outra região da praia, todo esse litoral, tudo é índio. Toda essa área, tudo é Tremembé, os índios Tremembé, esse litoral. Agora, só que eles não se identifica e não têm assim uma prova, uma testemunha. Como pode o povo de Maceió dizere que são índio, sem ter uma testemunha, sem ter um registro? Se nós aqui não tivesse, nós ia deixar de ser índio! Eles iam acabar com nós. Só que não acaba porque tem essas criança. A gente sabe mesmo, tem os marco tudim.”

(Varjota, janeiro de 94)

### CIDADE: ARTICULAÇÃO E VISIBILIDADE

Depois que o conflito étnico aflorou, o contato intenso com “a cidade” (é assim que os Tremembé de Almofoala se referem a Fortaleza) introduziu necessidades. A cidade, de onde vinham os missionários, os advogados e os pesquisadores, passa a ser o local da articulação com grupos indígenas e outros segmentos sociais como parlamento, imprensa e universidade tornando-se, portanto, o lugar da visibilidade, onde ocorrem parte das mobilizações

políticas dos índios. Nessa movimentação, é reconstruída a relação com os pesquisadores e com os parentes. Vários meios, como a fotografia e o vídeo, são incorporados à luta:

“É muito importante a realidade sair porque não é uma coisa morta. Enquanto você tá aqui, sem ter conhecimento, lá fora a gente é uma coisa morta. Porque a gente aqui, a gente sabe o que a gente é. Só que, lá fora, você não tem conhecimento do passado daqui de dentro da terra do aldeamento. E uma imagem daquela, ela pode ser representada em vários setor. E ela passando em qualquer um canto, as pessoa fica sabendo qual é o tipo da realidade da gente aqui, cum é o sistema da vida aqui, da nossa cultura, da nossa descendência, das nossas tradições. Enfim, de outras e outras mais coisas que será capaz de apresentar num vídeo daqueles. Pra gente, pra mim, é muito importante a atitude de ter uma coisa daquelas referente à gente, porque é um trabai feito com a gente. Um trabai feito da gente. Isso é muito importante pra mim.”

(João, Almofoala, janeiro de 94)

Quem mora em Fortaleza e se envolveu com “a luta” também compartilha da mesma percepção:

“E essa luta da gente também faz a gente conhecer muitas coisas. Porque antes ninguém tinha a oportunidade de andar em certos ambiente, em televisão, em rádio, em tantas coisas, órgãos do governo. E a gente, hoje, vai encontrando essas pessoas importante, como os deputado e outras pessoas que ninguém tem oportunidade de falar com eles, lá fora, mas aqui, por meio da luta da gente, a gente vai tendo essa confiança. Por meio do conhecimento e tomando, vamos dizer assim, aprendendo alguma coisa, vendo com eles mesmo, né? Só nós, lá por fora da luta, a gente não aprende nada, não vê também nada, não tem essa oportunidade.”

(Durval, Fortaleza, fevereiro de 94)

A cidade, para alguns Tremembé de Almofoala, é distante, é local de confusão e de violência: “se houver é inferno é a

cidade!” disse Valdir, da Varjota. Todavia, principalmente para as lideranças, o leva-e-traz de notícias, cartas e fotografias ganha novo sentido na luta pela terra e pelo reconhecimento da identidade indígena:

“Eu gosto (de fotografar os parentes) por causa que, pelo menos lá, a gente tem aquela lembrança, daquele povo que, realmente, meus filhos já tiveram a oportunidade de ver. Eu gosto de trazer os retratos deles para que eles veja e que eles também entenda que a nossa família não é só nós aqui de casa. Nós tem muita gente fora, principalmente desse pessoal índio, que tem muitos deles que parece comigo, que parece com eles. E aquilo ali pra eles entendem que a nossa família é muita gente. (...)

E outra coisa mais. É quase a registrar um negócio, que a gente registra aquilo ali, a gente vê, registra na hora e pode ficar na história, né? Fica na história, aquele negócio: um retrato, uma coisa como um jornal, uma coisa qualquer.”

(Durval, Fortaleza, fevereiro de 94)

Para os Tremembé, o conflito em Almofala tem efeitos extensos, não se resumindo a uma questão local nem a um acontecimento singular, como indica José de Souza Martins acerca das lutas de índios e camponeses<sup>7</sup>. Esta percepção é encontrada em diversas entrevistas:

“Sempre eu guardo (foto do jornal), sempre eu guardo por lembrança da luta da gente, da caminhada, dessa batalha que a gente tá aí tentando. Porque eu acho que as histórias escritas, que veio fazendo o povo, o meio de comunicação, com o nosso trabalho, com a nossa luta, acho que isso aí fica na história, de muito tempo. Não só na nossa, como na história do Ceará e das coisas passada: existia os índio, como eles fizeram pra obter aquilo que era seu, que, realmente, os seus pais tinham perdido.”

(Durval, Fortaleza, fevereiro de 94)

Esse “aparecimento político”<sup>8</sup> reforça a luta indígena no campo e exige novas reflexões acerca da diversidade de identidades dos moradores de uma cidade. Além dos Tremembé, há outros grupos indígenas situados na Região Metropolitana de Fortaleza, como Tapeba, Pitaguari, Paiaku e Jenipapo. Kanindé, que têm se reunido em assembléias e realizado campanhas junto com entidades indigenistas.

O movimento de populações indígenas transita entre o visível e o invisível. O ritmo da luta contraria quem ainda considera índios como representantes do “atraso”.

“A lentidão aparente do processo não deve enganar o observador. O aspecto mais significativo dessa ruptura (do trabalhador rural com o fazendeiro) está na

redefinição do espaço da luta de índios e trabalhadores rurais. Hoje, os índios estão em toda a parte, incorporaram os meios de transporte modernos na sua lógica de luta, o que torna o espaço de sua luta muito maior.”<sup>9</sup>

A afirmação da identidade indígena na cidade mostra-se como continuidade do movimento de diferenciação em que vários grupos deixam de ser “caboclos” para ser índios<sup>10</sup>. Na interação dos índios migrantes com os que residem na Área Indígena, o território Tremembé está se estendendo até a cidade e o fio condutor do parentesco vai se revestindo com a intensidade da luta. Para os índios, Fortaleza constitui um novo espaço de mobilidade e seu projeto político se mostra amplo: é ser cidadão, é “ficar na história”.

\*Alexsandro Ratts é mestrando em Geografia Humana na Universidade de São Paulo.

## NOTAS

1- Na pesquisa que desenvolvo sobre territórios indígenas no Ceará tive a colaboração de Ivo Sousa, graduado em Ciências Sociais, com quem fiz algumas viagens de campo e realizei o vídeo “Torém”.

2- Registro de Doação de Terra aos Índios de Almofala, Nº 695, folha 101, do “Livro de Registro de Terras da Freguesia da Barra do Acaracu” de 1855-1857, citado em VALLE, Carlos Guilherme Octaviano. Terra, Tradição e Etnicidade: os Tremembé do Ceará. Dissertação de Mestrado. Rio de Janeiro, PPGAS/MN/UFRJ, 1993.

3- FUNAI, Relatório do Grupo Técnico criado pela Portaria do Presidente Nº 1366 de 04/09/1992 (GT-Tremembé).

4- RAFFESTIN, Claude. Por Uma Geografia do Poder. São Paulo, Ática, 1993, p. 143.

5- OLIVEIRA, João Pacheco de. Povos Indígenas no Nordeste: Fronteiras Étnicas e Identidades Emergentes. Tempo e Presença 270, Rio de Janeiro, 1993.

6- Devo esta informação à geógrafa Fatima Rodrigues que desenvolveu pesquisa sobre o Assentamento Maceió.

7- MARTINS, José de Souza. A Chegada do Estranho. In: MARTINS, José de Souza. A chegada do Estranho. São Paulo, HUCITEC, 1993, p. 71.

8- MARTINS, José de Souza. Tempo e Linguagem nas Lutas do Campo. In: MARTINS, José de Souza. Op.cit. p. 27.

9- MARTINS, José de Souza. A Chegada do Estranho. Op. Cit. pp. 80-81.

10- SAMPAIO, José Augusto Laranjeira. De Caboclo a Índio: Etnicidade e Organização Social e Política Entre os Povos Indígenas no Nordeste do Brasil. O caso Kapinawá. Campinas, Unicamp. Projeto de Pesquisa, 1986.

Foto: Alex Ratts

Família Tremembé em Fortaleza/CE



# OS KAXINAWÁ E OS BRABOS: TERRITÓRIOS E DESLOCAMENTOS POPULACIONAIS NAS FRONTEIRAS DO ACRE COM O PERU

*Txai Terri Valle de Aquino\**  
*Marcelo Piedrafita Iglesias\*\**

*Obs: Informamos que este artigo, quanto ao tamanho, extrapola em muito os critérios estabelecidos pela revista. Sua publicação constitui uma exceção.*

**N**o estado do Acre, nos últimos quinze anos, ao longo de toda a fronteira internacional do Brasil com o Peru, têm ocorrido recorrentes conflitos armados, envolvendo, de um lado, índios Kaxinawá dos rios Jordão e Humaitá; Kampa e Kulina do rio Envira; seringueiros do alto rio Tarauacá e índios Jamináwa e Manchineri do alto rio Iaco, e, de outro, integrantes de populações indígenas ainda sem contato sistemático com o mundo dos seringais, conhecidos regionalmente como "brabos". Violentos enfrentamentos, que mais frequentemente acontecem nos meses do "verão" (junho a setembro), têm resultado em mortos e feridos de ambos os lados.

Em suas andanças pelas cabeceiras desses rios, os "brabos" observam a rotina das famílias nas colocações, identificando casas que possam ser mais facilmente saqueadas. Desta forma, aprendem também a arte de utilizar armas de fogo, cartuchos e munição. Em seus ataques, roubam instrumentos de trabalho (terçados, machados, facas e tigelas de seringa), utensílios (panelas, facas, anzóis, pratos), alimentos, roupas, assim como espingardas.

Para os "brabos", alguns destes bens possibilitam transformações tecnológicas significativas nas formas tradicionais de levar a cabo suas atividades agrícolas, a caça e a pesca, abrindo alternativas ao machado de pedra polida, à faca de taboca e aos anzóis de osso. Já para os Kaxinawá e os seringueiros regionais, estes saques implicam em recomeçar a vida com muito sofrimento, devido às dificuldades para tornar a adquirir seus pertences mais essenciais numa conjuntura tão adversa da economia da borracha nos altos rios. Mui-

tos se queixam que, após terem suas casas roubadas pelos "brabos", ficaram "só com a roupa do corpo".

Neste texto, pretendemos resgatar a secularidade destes conflitos armados entre os "brabos" e os Kaxinawá e seringueiros ao longo da fronteira internacional Brasil-Peru, demonstrando sua continuidade nas diferentes situações históricas que marcaram a vida das populações indígenas inseridas nos seringais nativos dos altos rios do estado do Acre. Será analisado como, nos anos 90, os saques e ataques dos "brabos" nas cabeceiras do rio Jordão resultaram na redefinição das formas de ocupação da Terra Indígena, provocando restrições ao uso de importantes recursos naturais e intensos processos migratórios de grupos familiares Kaxinawá para outros quatro seringais situados fora dos limites da terra já regularizada. Destacaremos, ainda, como esta expansão do território Kaxinawá está contextualizada em processos econômicos e políticos mais amplos, que decorrem da prolongada crise da economia da borracha, da recente criação do Município de Jordão e da atuação de diferentes órgãos do Estado brasileiro.

A partir desta situação vivenciada pelos Kaxinawá do rio Jordão, almejamos contribuir para o enriquecimento de estudos que vêm sendo gerados sobre a importância da empresa seringalista como matriz de apropriação territorial e de organização econômica e social na faixa de fronteira da região amazônica no presente século, a participação dos índios no traçado e manutenção das fronteiras da nação brasileira, as políticas indigenistas do órgão oficial direcionadas a populações indígenas ditas "isoladas" ou "arredias" e

processos de construção de territorialidade, frutos das mobilizações dos índios, em situações marcadas pelas ações do Estado nacional e de outros atores dos âmbitos local e regional.

## *Perambulação dos Brabos nas Cabeceiras do Purus e Juruá*

Integrantes de populações ainda sem contato sistemático perambulam pelas cabeceiras de vários rios e igarapés formadores das bacias dos rios Purus e Juruá. Suas malocas e roçados, contudo, ficam situados em território peruano, numa faixa de floresta pouco habitada, onde inexistem seringueiros e, até recentemente, o governo do país vizinho não tinha efetivado ações concretas de ocupação e vigilância de sua fronteira internacional.

A redução dos territórios tradicionais dessas pouco numerosas populações de "brabos", iniciada no começo do século com as "correrias" organizadas pelos caucheiros peruanos e os primeiros seringalistas brasileiros, tem continuidade hoje com a construção de guarnições e pistas de pouso militares, a intensificação das ações dos exércitos nacionais, a chegada de novos empreendimentos econômicos incentivados pelo governo peruano, a abertura de estradas e ramais e até pela atuação de grupos guerrilheiros, como o Sendero Luminoso.

As rotas de perambulação e territórios de caça tradicionais dos Masko nos formadores do Purus, compreendendo as cabeceiras do rio Iaco e do igarapé Abismo, foram assim mapeadas pelo sertanista José

Carlos dos Reis Meirelles (1984), em relatório que também faz referências a conflitos ocorridos com os índios Jamináwa e Manchineri que moram nas proximidades do PI Mamoadate:

*“Nas cabeceiras dos rios Iaco, Chandless, Purus e Tauhamanu, segundo os índios Jamináwa mais velhos, existem bandos de índios brabos e nômades, por eles denominados de Masko. Encontros esporádicos entre os Jamináwa e os Masko têm acontecido, sempre com mortes de ambos os lados. Há cerca de sete ou oito anos atrás (final dos anos 70), alguns Jamináwa mataram a tiros de arma de fogo alguns Masko, dentro do igarapé Moa, na área do PI Mamoadate. Eu mesmo já encontrei acampamentos desses índios brabos nas cabeceiras do Iaco, do igarapé Abismo para cima. Este igarapé e suas redondezas constituem o grande supermercado dos Jamináwa e Manchineri do PI Mamoadate, que frequentemente sobem o rio Iaco para se abastecerem de caça e pesca, abundantes na área deste igarapé até o limite oeste da reserva do Mamoadate, coincidindo com o limite Brasil-Peru”.*

As informações sobre as rotas de perambulação nos rios e igarapés formadores do alto rio Juruá, assim como dentro do rio Jordão, são prestadas a seguir pelo cacique Kaxinawá Getúlio Sales Tenê, em depoimento feito em 1987, quando veio a Rio Branco cobrar providências da FUNAI para evitar a continuação dos saques e ataques que estavam ocorrendo no Revisão, último seringal das cabeceiras do Jordão:

*“Quando os brabos saem das malocas deles, lá nos afluentes das cabeceiras do Juruá, nas terras do Peru, eles passam pelo igarapé Bel e Casimiro até nas cabeceiras do Breu. Pegam depois a terra divisor e saem nas cabeceiras do Papavô, que é um igarapé das cabeceiras do Jordão. Daí, descem um pouco o Jordão e atravessam para pegar a boca do igarapé Paranã. Depois sobem esse Paranã até suas cabeceiras, sempre por dentro d'água, que é para não deixar rastro. Dali varam para um igarapé que bota nas cabeceiras do rio Tarauacá. Descendo esse igarapé, saem na colocação São Paulo, que é a última colocação do rio Tarauacá, onde há muito tempo mora o Nanú. Daí é que eles entram no rumo do Envira, passando antes no seringal Cachoeira e Barracãozinho, onde morava o Pedro Biló. Daí descem o igarapé Imbuia até a sua boca com Xinane. Depois*

*descem o Xinane até na margem do Envira. Os brabos vêm juntos até as cabeceiras do Jordão. Ai espalha tudo. Sempre que eles vêm, atacam muitas colocações, mas depois que já fizeram os roubos, voltam pelo mesmo caminho. Tem um caminho por onde esses brabos andam há muito tempo”.*

Certas rotas tradicionais de perambulação dessas populações indígenas foram mantidas, portanto, durante os quase cem anos de existência da empresa seringalista na região, sendo ainda utilizadas nos dias de hoje, principalmente durante os meses mais secos do “verão”.

### **Correrias e Polícia de Fronteira**

Nos seringais das cabeceiras dos rios Jordão e Tarauacá, onde as primeiras levas de nordestinos chegaram até 1903, os conflitos com os “brabos” foram recorrentes ao longo deste século, demandando constantes iniciativas dos patrões para “dar segurança aos fregueses” que cortavam seringa nas colocações de centro. Preciosas referências a este respeito estão contidas no texto “Le Haut Tarauacá” (1926), publicado na Revista La Geographie por Constant Tastevin, padre francês que nos anos 20 viajou e fez desobrigas em vários rios do então Território Federal do Acre. Em seu texto, o padre aponta a existência de populações “selvagens”, pertencentes ao tronco linguístico Pano, nas margens dos igarapés Mataparte (ou Bernardo) e Laurita (ou Papavô), afluentes do alto Jordão. No Mataparte, relaciona os Nehanawa, que teriam vindo das cabeceiras do rio Envira após serem atacados por caucheiros e pelos também “selvagens” Kontanawa, Mainawa e Machonawa. No Laurita, revela a existência de agrupamentos Nichinawa, Tchaninawa, Bastanawa, Charanawa, Yambinawa e Chanenawa. Cita que, no começo dos anos 20, o patrão do seringal Revisão contratara os serviços do famoso mateiro Felizardo Cerqueira, para que, junto com os Kaxinawá que já amansara, fizesse a “polícia de fronteira” nos altos rios Jordão, Tarauacá e Breu. Diz, ainda, que, em anos seguintes, Felizardo foi arregimentado por representantes do Governo Federal para que, usando a mão-de-obra dos Kaxinawá, abrisse as picadas e colocasse os marcos na fron-

teira internacional Brasil-Peru, na região de floresta que se estende entre os altos rios Purus e Juruá.

(Em 1909, Felizardo Cerqueira) “retirou-se entre os Kachinawá do Iboiaçu e os levou ao alto Embira, nas margens do Furnaya, o rio das águas baixas (em pano, besna-ya). Lá, longe dos civilizados, ele os ensinou a colher látex da castilloa elastica, os manteve em paz com os seringueiros e manteve o respeito de outros índios. Em 1919, ele se encontrava nas margens do Aliança, que é para o Embira o que o Jordão é para o Tarauacá. Era pelo Aliança que os caucheiros iam para o Ucayali, depois de uma travessia muito curta por terra, sem encontrar as águas do Purus e nem as do Juruá. Naquela época, os proprietários do alto Tarauacá pediram sua ajuda para se defender contra os índios Papavô que produziam vítimas e numerosos roubos a cada ano. Felizardo estabeleceu-se, com seus índios, nas margens do Formoso, e de lá, em Revisão, onde ele se encontra ainda hoje. A Comissão de Limites pediu o seu auxílio para traçar a fronteira entre o Santa Rosa, sobre o Purus, e o Breu, sobre o Juruá”.

A identidade genérica de Papavô, que então começava a ser utilizada por regionais e pelos próprios Kaxinawá, incluía, na verdade, um amplo conjunto de populações indígenas que tradicionalmente viviam e perambulavam nas cabeceiras dos formadores do alto rio Juruá. Ao longo das duas primeiras décadas de existência dos seringais na região, estes índios foram mortos e escorraçados pelas “correrias” patrocinadas pelos caucheiros e pelos patrões. Os sobreviventes se refugiaram nas cabeceiras dos principais rios e igarapés, tendo suas rotas de perambulação e seus territórios tradicionais bastante reduzidos. Ao roubarem as casas nas colocações, em alguns casos resultando em mortes de seringueiros trazidos do Nordeste, os “brabos” passaram a constituir uma ameaça para a realização das atividades extrativistas, o que provocou ações violentas por parte dos patrões de seringais. Tastevin (1926) fala, com riqueza de detalhes, de massacres promovidos pelos Kaxinawá contra os Papavô, a mando do patrão do seringal Revisão, conforme reproduzido a seguir:

*“Esta história do massacre é terrível. Um conquistador conseguira convencer uns sessenta Papavô a estabelecer-se durante*

algum tempo no meio dos seus índios amansados. Depois de alguns meses, estes pobres selvagens sentiram falta de sua independência e liberdade: quiseram se retirar. Eles foram fechados dentro de uma barraca sólida e foram chamados apressadamente os índios mansos. Os Papavô passaram dois ou três dias sem poder sair para se aliviar, guardados à vista por civilizados armados até os dentes, esperando a chegada dos outros índios. Eles chegaram, todos armados com carabinas: entregaram-lhes os Papavô, abrindo-lhes a porta da prisão. Foi indicada aos Papavô a direção do porto, que podia ser aquela das ubás que deveriam levá-los para casa: mas, antes que eles tivessem ultrapassado os 50 ou 100 metros que os separavam delas, eles foram colocados na mira, executando-se as jovens mulheres, que foram guardadas para os pretensos civilizados; só um homem conseguiu escapar. No ano seguinte, na mesma data, este sobrevivente voltou à cena do massacre com três companheiros para se vingar: eles fracassaram e fugiram. Os índios amansados que os seguiam conseguiram alcançá-los antes que chegassem ao seu acampamento e os quatro foram mortos sem perdão."

As iniciativas dos patrões e arrendatários do seringal Revisão para "dar segurança" aos seus "fregueses" continuaram até início dos anos 80, quando, marcando o fim do "tempo do cativo", os Kaxinawá retiraram todos os ocupantes não-índios, estruturaram sua cooperativa e passaram a controlar todos os seringais da Terra delimitada pela FUNAI. Até então, os patrões haviam mobilizado os serviços de famílias Kampa oriundas do lado peruano e do rio Breu. Além de realizarem visitas periódicas nos "centros" e nas cabeceiras do rio Jordão e seus afluentes, os Kampa caçavam e pescavam para o barracão, cultivavam roçados de terra-firme e de praia, reabriam colocações, limpavam caminhos, ramais e estradas de seringa e varejavam balsas de borracha e ubás carregadas de mercadorias.

O seguinte trecho de depoimento gravado em 1987 por Getúlio Sales Tenê informa sobre a secularidade da perambulação dos "brabos" pelas cabeceiras do Jordão, da localização de suas malocas, bem como das iniciativas historicamente postas em prática pelos patrões do Revisão, mobilizando os Kampa, para "dar segurança aos seringueiros". Faz referência, ainda, a enfrentamentos com os "bra-

bos", alguns resultando em mortes, e à continuação dos ataques a casas Kaxinawá desse último seringal depois da retirada dos patrões e seringueiros carius.

"Esta história dos brabos não está acontecendo de agora não. Eu vi falar que, desde o começo da exploração da borraça, os carius iam chegando e matando muitos índios, fazendo correrias. Iam matando e os brabos iam se afastando. Os seringueiros iam chegando e abrindo colocações de seringa até o derradeiro seringal das cabeceiras dos rios. Desde esse tempo das correrias pra cá, mataram muitos índios e os brabos quase todos os anos vêm atacando e roubando as coisas dos seringueiros. No tempo dos primeiros patrões, eles pegavam uma turma de Kampa pra fazer ronda para os seringueiros cortarem em paz, sem medo dos brabos. No tempo que o Ribamar Moura mandava lá, ele foi até as cabeceiras do Breu contratar mais de 20 índios Kampa, que trabalhavam para o peruano Júlio Peres, para eles fazerem ronda nas cabeceiras do Jordão, porque do jeito que tava nenhum seringueiro queria cortar lá com medo dos brabos.

O Alberto Carneiro (seringalista de Tarauacá) já fez correrias nas cabeceiras do Juruá e matou muitos índios brabos lá. Ele contou que as malocas dos brabos estão nos afluentes das cabeceiras do Juruá, no lado dos peruanos. No tempo do Júlio Peres, o Quitola Kampa matou muitos brabos lá também. Os brabos fizeram roubo e mataram uma mulher do seringueiro cariu. Os Kampa foram atrás até nas malocas deles, nas cabeceiras do Juruá, no lado peruano, e mataram muitos brabos. E ainda trouxeram uma mulher e quatro meninos dos brabos, que conseguiram escapar dessa correria.

Lá no Jordão, os brabos já mataram também muitos seringueiros carius. Teve uma vez que eles mataram um seringueiro e cortaram a cabeça dele. Carregaram as coisas dele todinhas. Depois disso, eles mataram duas mulheres na colocação Cipó. Os seringueiros andavam cortando e só ficaram as mulheres. Uma se chamava até Helena e a outra Miriam. Cortaram a cabeça da Helena e tiraram um neném que tava no bucho da Miriam. Entonce, a gente vem sabendo dessas lutas com os índios brabos desde muito tempo.

Depois que o Jordão passou para as nossas mãos, com a saída dos patrões da nossa área, os brabos mataram outra mulher e feriram uma outra chamada Loza com um tiro de espingarda que deram nela,

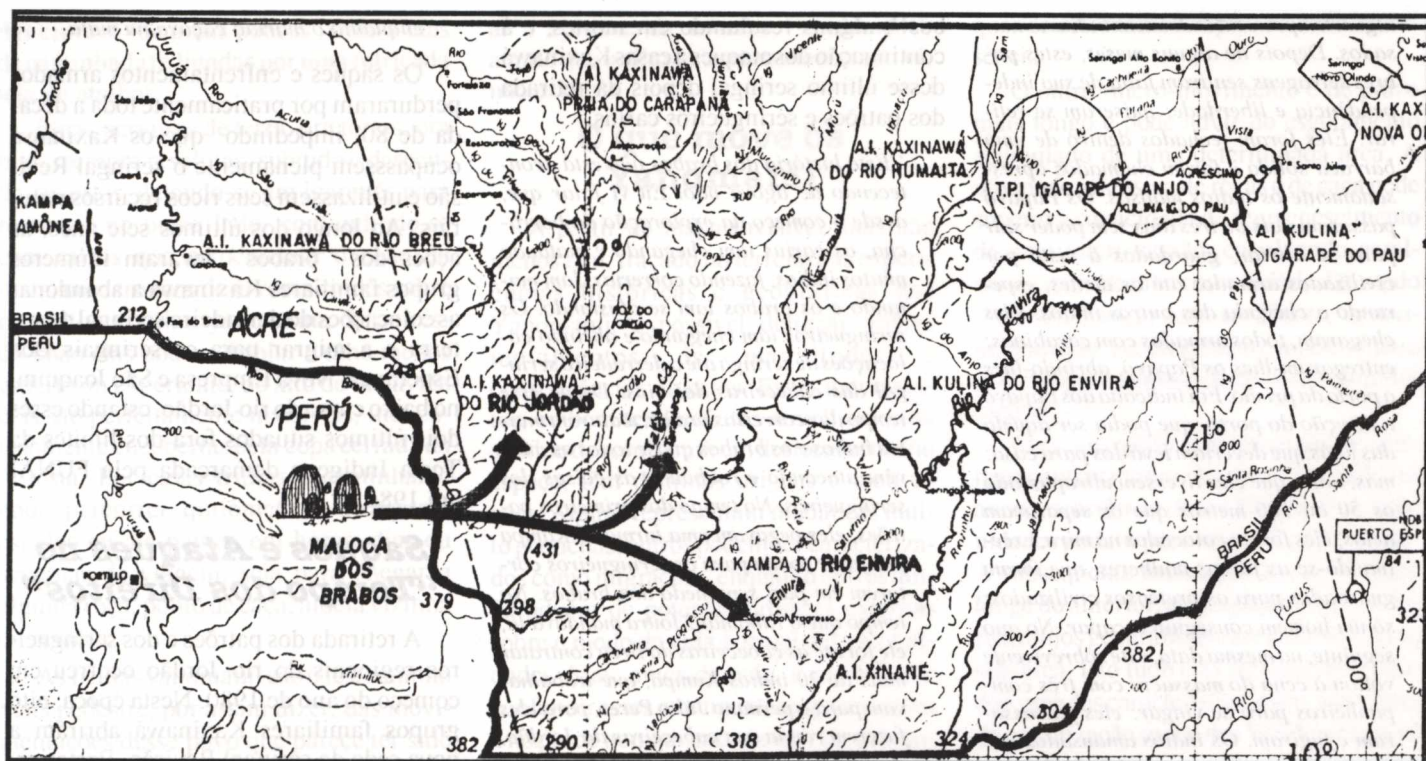
enquanto o marido caçava na mata."

Os saques e enfrentamentos armados perduraram por praticamente toda a década de 80, impedindo que os Kaxinawá ocupassem plenamente o seringal Revisão e utilizassem seus ricos recursos naturais. Ao longo dos últimos sete anos, as ações dos "brabos" levaram inúmeros grupos familiares Kaxinawá a abandonar as colocações do derradeiro seringal de sua terra e a migrar para os seringais Boa Esperança, Nova Empresa e São Joaquim, no baixo curso do rio Jordão, estando esses dois últimos situados fora dos limites da Terra Indígena demarcada pela FUNAI em 1986.

### **Saques e Ataques no "Tempo dos Direitos"**

A retirada dos patrões e dos seringueiros regionais do rio Jordão ocorreu em começo do ano de 1980. Nesta época, oito grupos familiares Kaxinawá abriram a nova sede do seringal Revisão. Posteriormente, alguns destes grupos passaram a ocupar colocações de centro situadas em paranãs e igarapés afluentes das cabeceiras do Jordão, dentre as quais, Boca do Novo Acre, Cipó, Paranã, Porto Lino e Macedo. No ano seguinte, mais quatro grupos familiares extensos mudaram-se para colocações de centro do Revisão, onde passaram a cortar seringa, cultivar seus roçados de terra-firme e de praia, caçar e pescar, aproveitando a grande fartura de caças e peixes ali existente.

Segundo relatos de chefes de grupos familiares Kaxinawá que ainda hoje vivem na sede do Revisão, após a retirada dos patrões, os "brabos" se mantiveram afastados até 1983. Explicam que os "brabos" devem ter demorado esse período para perceber que os Kampa tinham se mudado e os seringueiros haviam saído levando seus cachorros. Data daquele ano o primeiro saque, realizado na colocação Paranã, situada nas imediações da tradicional rota de passagem dos "brabos" nas cabeceiras do rio Jordão. Aproveitando este mesmo caminho, os moradores da colocação haviam saído para visitar parentes no seringal Boca de Pedra, localizado no alto rio Tarauacá. Encontrando a casa desprotegida, os "brabos" levaram todos os utensílios, instrumentos de trabalho e várias mudas de roupas. Nesse mesmo ano, quando os seis seringais do Jordão estavam sendo "rebatizados" pelos pro-



fessores e lideranças Kaxinawá, o Revisão passou a chamar-se Novo Segredo, em referência aos mistérios e ameaças que começavam a surgir nas cabeceiras do rio.

Em 1984, a casa da colocação Macedo foi roubada por três vezes. Nas proximidades do terreno da sede do Novo Segredo, os "brabos" aproveitaram uma refeição coletiva, que os Kaxinawá promoviam após proveitosa "pescaria de oaca", para saquear a casa do professor Noberto Sales. Carregaram estivas, redes, roupas, machado, terçado, bacia de defumar, rádio e até uma máquina de escrever, trazida de um curso de capacitação organizado pela Comissão Pro-Índio em Rio Branco. A máquina foi encontrada quase dois anos depois por outros moradores, durante a realização de uma caçada na "mata bruta". Ainda em 1984, os "brabos" levaram 4 terçados, 3 machados e 2 enxadas da colocação Boca do Novo Acre. Também ali foi depois roubada casa de Francisco Sabino, atual liderança do Novo Segredo, que nesta época mudou-se para a sede.

Em início de 1985, após forçarem a saída do grupo familiar Kaxinawá que morava na colocação Paranã, os "brabos" aproveitaram legumes, bananas, manivas de macaxeira e sementes de milho e de amendoim de dois grandes roçados e de um bananal ali cultivados. Neste período, grupos formados apenas por homens e

rapazes fizeram o transporte por dentro do Paranã, andando da boca às cabeceiras. Ao chegarem perto da boca, evitavam deixar rastros nas praias, preferindo se internar por caminhos na "mata bruta", para não revelar as rotas que levavam às suas moradias. Chegando na boca do igarapé Paranã, afluente da margem direita das cabeceiras do Jordão, atravessavam este rio, subiam pelo igarapé Seringueirinha, varavam para o igarapé Papavô e saíam no rumo das cabeceiras do alto Juruá, já em território peruano.

No verão de 1985, durante os trabalhos de autodemarcação da Terra Indígena, os Kaxinawá encontraram nas cabeceiras do Jordão 14 acampamentos usados pelos "brabos" para comer e dormir. Contaram mais de 45 cascos de jabuti moqueados. Enquanto faziam uma empreitada para roçar um trecho da picada, uma das turmas encontrou com dois "índios brabos", armados de arcos e flechas, que os seguiam de perto e, segundo os Kaxinawá, estavam prontos para flechá-los pelas costas. Os "brabos" vinham trazendo boa quantidade de tigelas de seringa, que jogaram na mata quando fugiram correndo.

Nesse mesmo ano, saquearam a casa de Felizardo Sales e seus filhos, de onde levaram 11 redes, 2 mosquiteiros de casal, 2 espingardas, 1 mala cheia de roupa e 1 rádio. Após terem se mudado para a colocação Macedo, esta família tornou a ser roubada. Ainda em 1985, aconteceu o pri-

meiro incidente com feridos por armas de fogo, quando os "brabos" dispararam tiro que atingiu de raspão a cabeça de Loza Paulino, mulher do seringueiro Dedé Araújo. Enquanto este caçava na mata, dois índios nus, um armado com espingarda, assaltaram a casa, que já vinham rodeando fazia vários dias. Encontraram Loza embalando suas crianças na rede para dormir. Quando a mulher gritou chamando seu marido, o índio atirou, malhando os dois primeiros tiros, provavelmente por não dominar totalmente as técnicas de como carregar cartuchos. O terceiro tiro atingiu Loza, sem, no entanto, matá-la. Roubaram, além de uma espingarda, dois sacos de folhas de tabaco separadas para serem entançadas. Logo após este incidente, Dedé e sua família abandonaram o Novo Segredo.

Em 1986, Agostinho Manduca Mateus Murú, durante uma pescaria de tarrafa na boca do igarapé Papavô, acompanhado por dois meninos pequenos, avistou um grande grupo de "brabos", composto por homens, mulheres e crianças, algumas ainda de colo, descansando nas cabeceiras do rio Jordão. Enquanto perseguia um cardume de peixes, Agostinho avistou-os num salão, conforme relata em trecho de depoimento gravado em setembro de 1995:

*"Pescando num pocinho, vi um cardume de peixes e dei um lance com minha tarrafa. Os peixes correram no rumo de cima e eu*



*corri atrás. De longe, eu vi os índios. Vi uma pessoa sentada no meio do igarapé, em cima de uma pedra, tirando espinho com uma faca. Eu não sei se era espingarda ou flecha que ele tinha atravessada em cima do bucho dele. Ele estava tirando espinho, sozinho. Tinha um outro bocado fazendo vinho de cajá. Tinha mulheres e crianças. Tinha criança assim de um ano ou dois anos, bem pequenininho mesmo. Eu corri. Eles não escutaram e nem me viram, porque perto tinha um salãozinho com uma cachoeira fazendo zoada. Quando os peixes começaram a passar para o poço de cima, o cara que estava tirando espinho começou a falar com o pessoal dele. Quando ele virou, eu conheci. Era todo raspado na cabeça. Era coroadado. Tava usando a farda dele: cinturão de envira com o pau amarrado pra cima. Também tinha envira amarrada nos braços. Quando ele falou com o pessoal dele, eu vi um montão de brabo na beira do barranco, os homens tudo com arco e flechas. Corri e me escondi atrás de uma pedrona. Quando deu jeito, corri para encontrar os dois meninos, que ainda tavam tarrafeando lá embaixo."*

Ao longo de 1986, os "brabos" roubaram a casa de Raimundo Macário na colocação de centro Paraíso, quando, junto com sua família, veio à sede do Novo Segredo visitar parentes. Saquearam a casa de Valdir Depósito no centrinho Boa Viagem, do Depósito Salva Vidas, bastantes abaixo da sede do seringal. Na colocação Boca do Novo Acre, já abandonada pelos Kaxinawá, arrombaram as paredes da casa, de maneira a facilitar fuga rápida, dormiram alguns dias, comeram jabutis, cozinham bananas no fogão a lenha e colheram legumes e manivas nos roçados.

Em meados da década de 80, o Novo Segredo chegou a ser habitado por 125 pessoas, contra as 62 que moram neste seringal uma década depois. A partir de 1985, mais de uma dezena de grupos familiares abandonaram algumas das mais ricas colocações das cabeceiras do Jordão e mudaram-se para outros seringais do baixo curso do rio. Até então, haviam sido roubadas 10 espingardas e, além do desgosto pelas perdas materiais, os Kaxinawá temiam pela irrupção de violentos conflitos armados. Os grupos familiares que preferiram permanecer no Novo Segredo se concentraram na sede e no Depósito Salva Vidas, bem como em três outras colocações próximas a este último: Araçá, Boa Viagem e Morada Nova.

## **Pressões das lideranças Kaxinawá: Frente de Atração Rio Jordão**

Em 1985, quando foram à Brasília exigir a inclusão de sua terra nos trabalhos de demarcação física a serem realizados com recursos do "Plano de Proteção do Meio Ambiente e das Comunidades Indígenas" (PMACI), financiado pelo Banco Interamericano de Desenvolvimento (BID), como parte do contrato de empréstimo para a pavimentação da BR-364 no trecho Porto Velho-Rio Branco, as lideranças Kaxinawá reivindicaram, na ADR-RBR e na sede do órgão na capital federal, que a Presidência da FUNAI tomasse providências para interromper os seguidos saques dos "brabos" no Novo Segredo, evitando, desta forma, possíveis mortes e enfrentamentos sangrentos. Em 1987, o cacique Getúlio Sales Tenê voltou a Rio Branco, onde reiterou estas mesmas reivindicações junto à Administração Regional local.

Em fevereiro de 1987, após já ter enviado uma série de documentos aos dirigentes do órgão em Manaus e Brasília, o administrador em Rio Branco, Antonio Pereira Neto, encaminhou à Presidência da FUNAI o "Projeto para a Instalação da Frente de Atração Rio Jordão, na Jurisdição da Administração Regional de Rio Branco/AC - 5ª Superintendência Executiva Regional". Nesta proposta, Pereira Neto arrola as seguintes justificativas para a implantação da Frente de Atração (FA) e alerta para as seguidas reivindicações já feitas pelas lideranças Kaxinawá:

*"A presença de um grupo de índios desconhecidos, nus, armados com armas-de-fogo, nas cabeceiras do rio Jordão e cabeceiras do igarapé Breu, Município de Cruzeiro do Sul e Tarauacá/Ac; mais especificamente na Área Indígena Rio Jordão, da jurisdição da ADR-RBR/5ª SUER, motivou o desespero dos índios Kaxinawá da AI Rio Jordão, que, frequentemente têm apelado à ADR-RBR para que a FUNAI tome providência no sentido de evitar o esbulho permanente ao qual vêm sendo submetidos, inclusive com a expulsão de seus seringais mais produtivos: Novo Segredo e Bondoso. Além de estarem obrigando os Kaxinawá a deixarem seus seringais, estes índios desconhecidos costumam se apode-*

*rar de todo o equipamento que os Kaxinawá às duras penas têm adquirido: armas-de-fogo, munição, cobertores, redes, panelas, terçados, roupas e -pasmem- até a máquina de escrever da escola do Novo Segredo eles levaram. Além disso, o risco de vida permanente a que estão submetidos, juntamente com o prejuízo econômico por não poderem usar integralmente seu seringal, fizeram com que os Kaxinawá permanentemente reivindicassem a tomada de posição da ADR-RBR sobre a questão(...) Todos os argumentos e documentos já apresentados à 5ª SUER e à SUGE/BSB, assim como a entrevista particular que o líder dos Kaxinawá da AI Rio Jordão, Sueiro Cerqueira Sales, teve com o Sr. Presidente da FUNAI, justificam a necessidade desta Frente de Atração".*

A equipe da Frente de Atração, que seria chefiada pelo sertanista José Carlos dos Reis Meirelles, deveria contar ainda com um atendente de enfermagem, um auxiliar de sertanista, um motorista fluvial e 5 auxiliares de serviços gerais: "estes, de preferência, deverão ser índios: 3 de língua Pano e 2 de língua Aruak, para trabalharem como braçais e intérpretes". Tal como também citado no Projeto, "o objetivo da Frente de Atração Rio Jordão será entrar em contato pacífico com o grupo de índios arredios desconhecidos que têm como área de perambulação a fronteira do Acre com o Peru, mais especificamente a Área Indígena Rio Jordão e as cabeceiras do Igarapé Breu. Com o decorrer dos trabalhos, verificar-se-á se estes índios serão atraídos para um local a ser fixado pela equipe encarregada dos trabalhadores".

A base da Frente de Atração Rio Jordão, criada através da Portaria do Presidente da FUNAI nº 0236, de 12 de fevereiro de 1987, deveria ser fixada nos seringais Novo Segredo e Bondoso (antigo Transual). No verão desse mesmo ano, Meirelles chefiou a equipe responsável pelo mapeamento das rotas dos "brabos" nas cabeceiras do Jordão e do Envira, bem como pela inicial instalação da infra-estrutura da FA. Além de Meirelles, a equipe esteve formada por um auxiliar de sertanista, um enfermeiro da FUNAI, um cozinheiro e seis índios Kaxinawá - dentre eles, o velho chefe Sueiro Cerqueira Sales. Na sede do Novo Segredo foram deixados equipamentos necessários à instalação de um aparelho de radiofonia, que não pôde ser devidamente ativado. Da sede, andaram até acima do igarapé Papavó,

no local chamado Apertado. Ali, os Kaxinawá brocaram e derrubaram um pequeno trecho de floresta, onde Meirelles pretendia cultivar um roçado para o abastecimento dos integrantes da Frente. Subindo o Jordão, chegaram à "terra divisão", onde está situado um dos marcos da fronteira internacional Brasil-Peru. Andando pelo "lombo da terra do divisor", alcançaram as cabeceiras do Imbuia. Desceram cinco dias por dentro deste igarapé até a foz do Toaiá. A equipe então subdividiu-se em duas: a primeira desceu o Imbuia até alcançar sua foz no igarapé Xinane e daí até a boca deste no rio Envira, local onde encontraram as primeiras casas de aldeias Kampa; a outra parte voltou do Toaiá, passando pelas cabeceiras do rio Tarauacá até alcançar novamente o seringal Revisão.

Em seu relatório de viagem, Meirelles (1987) informa sobre os seguidos ataques sofridos pelos Kaxinawá do Jordão e pelos Kampa e Kulina do alto Envira, ressaltando como as duas primeiras populações haviam sido forçadas a abandonar seus locais de moradia e a mudar-se para outros seringais:

*"De uns 5 anos pra cá, um fato novo começa preocupar os Kaxinawá do Jordão e os Kampa e Kulina do Envira: A presença de índios isolados que começam a usar armas de fogo, roubadas dos Kaxinawá e Kampa, seringueiros regionais e, quem sabe, de peruanos, testando-as nos Kampa e Kaxinawá.*

*O aumento dessa presença, roubos e ataques, fez com que os Kaxinawá do último seringal da área indígena Kaxinawá do rio Jordão -Seringal Revisão- fosse praticamente abandonado. Os Kampa tiveram que se mudar rio abaixo pela mesma razão. Mesmo assim, os grupos isolados continuam a furtar os Kampa e Kaxinawá (...)*

*Nus, o alto da cabeça raspada e o restante dos cabelos compridos. Pintados de urucu, os Kaxinawá os chamam de Papavô.*

*Todas as vezes que ocorre um saque, os isolados tomam o rumo do igarapé Papavô, o sobem, ganham a terra-firme entre suas cabeceiras e as cabeceiras do rio Breu e rumam para território peruano, onde provavelmente tem suas malocas. É a região das cabeceiras do Juruá.*

*Perambulam pela área Kaxinawá, indo até as cabeceiras do Rio Tarauacá, onde existem seringueiros carius que também são roubados. Isso no verão, onde a mata por onde se anda não deixa vestígios visíveis.*

*No inverno se afastam mais.*

*É um grupo que já adquiriu novas necessidades, que são supridas através de ataques e saques a brancos e índios aculturados."*

Após esta primeira viagem de reconhecimento, Meirelles propôs como estratégia de atuação a criação do "Sistema de Proteção Rios Jordão e Envira" (SPRJE), que contaria com duas bases, uma nas cabeceiras do Jordão e outra na do Envira. Planejou também a abertura de uma "picada" da boca do igarapé Papavô, passando pela boca do Embuia, até nas cabeceiras do igarapé Jaminawá, com dois ou três roçados abertos em pontos estratégicos. Para o ano de 1988, solicitou a construção de duas pistas de pouso, uma em cada base, prevenindo a utilização dos serviços de índios Kaxinawá e Kampa. Neste documento, Meirelles recomendou, ainda, a interdição da "área de perambulação" desses grupos "isolados", anexando propostas de mapa e de memorial descritivo. Esta sugestão levou a Presidência da FUNAI a decretar, em 1987, a interdição, "para fins de estudo e definição", das Terras Indígenas Alto Tarauacá e Xinane, com 52.000 e 175.000 ha, respectivamente.

Meirelles apresentou as seguintes justificativas para a criação do SPRJE: "a) proteção de 4 grupos indígenas isolados existentes na área de sua atuação; b) proteção das comunidades indígenas Kaxinawá, Kampa e Kulina, vizinhas a estes grupos, evitando situação de confronto direto entre estes grupos indígenas, já existente na região; c) preservação ecológica dessa importante área de terra, por nela estarem as cabeceiras dos rios Jordão, Envira, Breu, Humaitá, Tarauacá, Murú e Santa Rosa, ainda não depredadas nem invadidas; d) manutenção do sistema de vida dos índios isolados, a não ser que ocorra um contato espontâneo, já que 2 dos 4 grupos existentes já adquiriram novas necessidades, que atualmente só são cumpridas através de saques aos índios aculturados e seringueiros; e) evitar a penetração na área de caçadores, pescadores e madeireiros, além de qualquer outra atividade econômica que por ventura seja tentada; f) conhecimento mais aprofundado da área de perambulação desses grupos; e g) presença efetiva e constante da FUNAI na região, antes que problemas maiores surjam, ameaçando a sobrevivência física e cultural desses grupos indígenas."

No ano seguinte ocorreu a implantação

da base da Frente de Atração Rio Jordão (FARJ), que acabou localizada na boca do Igarapé Xinane, afluente da margem esquerda do alto rio Envira. Esta iniciativa resultou do acirramento dos conflitos entre "brabos" e os Kampa que habitam na Terra Indígena Kampa do Rio Envira<sup>1</sup>. Em meados da década de 80, vários índios Kampa chegaram a Rio Branco balcados e flechados, trazendo notícias de grandes massacres que seus parentes haviam realizado contra os "brabos" em represália a ataques e saques. Nos oito anos de trabalho como coordenador dessa Frente de Atração, Meirelles e sucessivas equipes têm, ao invés de tentar "atrair" ou "pacificar" os "brabos", procurado conscientizar os Kampa das cabeceiras do Envira e, assim, evitado a repetição dos sangrentos encontros e dos seguidos saques.

### **"Brabos Brabos" e "Brabos Mansos"**

Os Kaxinawá denominam os integrantes dessas populações indígenas sem contato sistemático de "índios brabos", em português, e de "Jaminawá", em hãtxa kuin, sua língua materna. No seguinte depoimento, o cacique Getúlio Sales Tenê fala da aparência destes "brabos" e de algumas das estratégias por eles usadas para roubar bens industrializados (sobretudo, armas de fogo) das casas Kaxinawá do seringal Novo Segredo:

*"Esses índios brabos, nós chamamos de Jaminawá. Eles andam nus, com o pau amarrado pra cima num cinto de envira. Têm cabelo grande, mas raspado no meio da cabeça, parecendo uma coroa que os padres usavam de primeiro. Por isso, muitos carius chamam eles de coroados. São altos e fortes. Usam arco e flecha, mas já aprenderam a atirar de espingarda. Eles já roubaram mais de 30 espingardas lá do Jordão, principalmente do Novo Segredo, e bem umas 50 dos seringueiros do rio Tarauacá. Quando os brabos chegam numa colocação, ficam escondidos atrás das árvores muitos dias. Passam dois a três dias prestando atenção no que o seringueiro e a sua família ficam fazendo. Eles ficam escondidos também para ver como o seringueiro caça com a espingarda e, assim, vão aprendendo. O índio brabo é que nem onça e veado: se esconde na mata e ninguém acha."*

As rotas de perambulação dessas populações dentro do Jordão, mantidas ao longo de quase um século após a abertura do Revisão nas cabeceiras do rio, são detalhadas a seguir pelo pesquisador Kaxinawá Agostinho Manduca Mateus, há mais de 15 anos morador desse seringal.

*“As cabeceiras dos rios Juruá, Jordão, Tarauacá e Envira são bem próximas. Tarauacá e Envira vêm das cabeceiras do Juruá. A moradia deles parece que é nas cabeceiras do Toroya e do Pitã. Esses igarapés botam na margem direita do alto Juruá. O Toroya, o Breu e o Papavô nascem numa mesma chapada, onde tem um marco da linha de fronteira do Brasil com o Peru. As cabeceiras do Toroya e do Breu ficam bem pertinho das cabeceiras do Papavô, paranã que bota dentro do Jordão. Esse paranã chama assim por causa desses índios Papavô, como nós costumava chamar os brabos de primeiro. Ouvi falar que nesse paranã os patrões mandaram fazer muitas correrias. Diz que ali mataram mais de 100 Papavô de uma só vez. Depois que chegaram os carius aqui, os brabos sempre continuaram andando pelas cabeceiras do Jordão.*

*Os brabos saem das cabeceiras do Toroya e entram pelas cabeceiras do paranã Papavô. Às vezes, descem o igarapé Seringueira para varar pro Papavô. Dali descem sempre por dentro d'água até chegar onde o Papavô bota dentro do Jordão. Atravessam o Jordão e vão subir por dentro do Paranã. Das cabeceiras do Paranã pegam as varações até chegar nas cabeceiras dos igarapés que botam na margem esquerda do Tarauacá.”*

Os Kaxinawá diferenciam estas populações daquelas que chamam de “brabos mansos”, categoria através da qual se referem aos Jamináwa que habitam no rio Vacapistea, afluente das cabeceiras do alto rio Juruá, em território peruano. Índios Kampa que já visitaram aquele rio contam da exis-

tência de grande aldeamento, com cerca de 400 Jamináwa, e da presença, há mais de duas décadas, de missionários americanos do Instituto Linguístico de Verão. Os Kaxinawá, por sua vez, brincam que os “brabos mansos”, ao perambular e roubar nas cabeceiras dos rios Jordão, Tarauacá, Humaitá, Murú e Envira, fazem seus “projetos”, se aviando de mercadorias e instrumentos de trabalho nas casas de índios e seringueiros regionais.

## Vinganças dos Brabos

Até 1988, os saques feitos pelos “brabos” nas colocações de centro do seringal Novo Segredo continuaram implicando na perda, por vários grupos familiares Kaxinawá, de grande quantidade de espingardas, roupas, redes, utensílios, estivas e outros “objetos de valor”.

Em final de 1988, uma turma de ho-

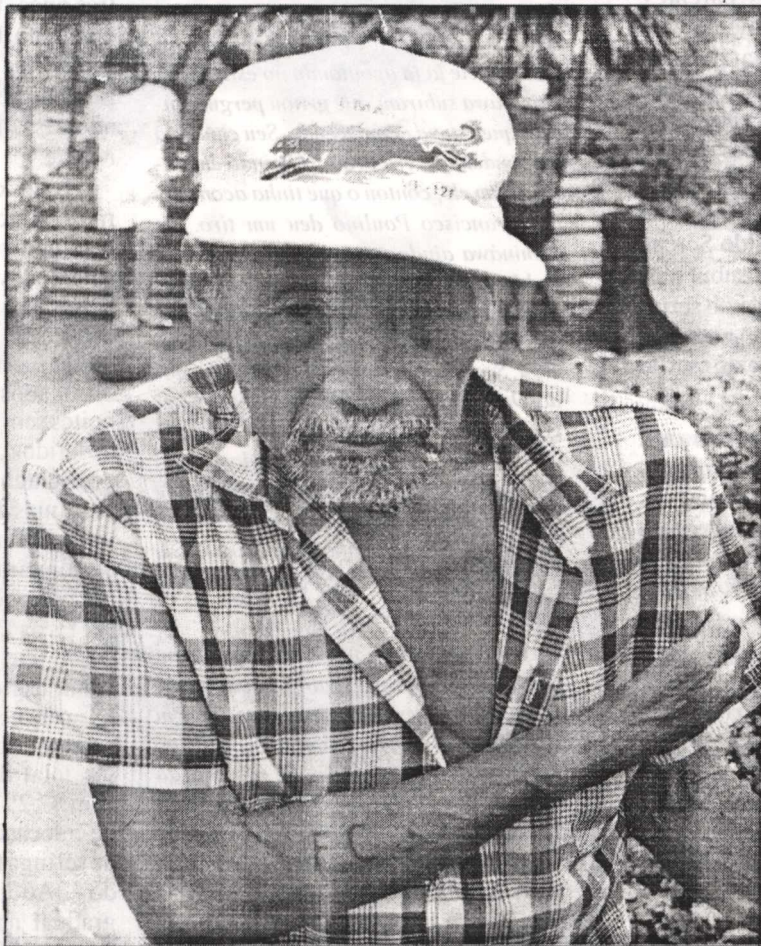
mens do seringal Bondoso, liderada por Eliseu Sereno, subiu até as cabeceiras do Jordão para realizar uma “caçada de dormida”. Quatro caçadores Kaxinawá encontraram com dois “índios brabos” andando por dentro do igarapé Papavô, carregados de mercadorias roubadas da casa de um seringueiro do alto Tarauacá. Após matarem um e balearem outro, os caçadores Kaxinawá rumaram para seu acampamento, onde foram emboscados a tiros por um numeroso grupo de “brabos”, conforme relata o seguinte texto escrito na época pelo professor do seringal Três Fazendas, Edson Medeiros Ixã:

*“Eu vou lhe contar o que eu vi: acontecimento dos índios brabos. Eliseu Sereno fez serviço neles. Nós chegamos 10 horas da manhã onde Meirelles mandou brocar roçado quando andou nas cabeceiras do Jordão atrás de encontrar onde viviam os brabos. Arrumamos o acampamento que Meirelles tinha feito, almoçamos e fomos*

*caçar. Eram 8 pessoas e eram 12 horas do dia. Quando deu 12 e meia, eu escutei 3 tiros seguidos. Quando foi 3 horas da tarde, descí no igarapé e ouvi 8 tiros seguidos. Ai, fiquei meio cismado. Fui andando no igarapé Papavô e vi logo uma panela na beira. Eu fiquei com medo porque eu sabia que era brabo. Naquela hora eu ouvi mais 3 tiros. Cheguei bem pertinho para reparar. Tinha muitas coisas. Era panela, maleta, pratos, colheres, roupas, banha de porco, 2 pedaços de tabaco, cartucho de metal e talão do freguês. Desabei no rumo do nosso acampamento. Quando cheguei, todo molhado de suor, meu pessoal me avison assim: “Corre, rapaz! Aqui os brabos estão atirando em nós. Por isso tamos todos com nossas armas”.*

*Eliseu me contou bem o que eles fizeram com os brabos. Disse que encontraram eles andando dentro do igarapé Papavô. Disse que eram só duas pessoas, os brabos. Mataram um e o outro foi bem baleado. Disse que trouxeram um bocado das coisas que eles levavam. Quando chegaram no*

Foto: Txai Terri Aquino



Nicolau Costa, 76 anos, velho Kaxinawá do Rio Jordão patenteado no braço com a marca FC, iniciais de Felizardo Cerqueira, seu primeiro patrão seringalista - marca do tempo do cativo.

acampamento, tomaram banho. Assim que mudaram de roupa, Eliseu disse que deitou na sua rede e o brabo atirou nele. Quando os brabos atiraram, eles gritaram. Ai, os Kaxi atiraram também no rumo que os brabos estavam atirando.

Isso que aconteceu. Só que eu não vi o morto. Nós voltamos no mesmo dia. Disse que quem deu o primeiro tiro foi o Francisco. Eliseu segundou aquele que morreu. O outro foi baleado com um só tiro de espingarda. Era calibre 36. Esse que morreu, levava uma maleta cheia de coisas, bem 5 litros de farinha e machado com cabo e tudo. O que foi baleado levava só espingarda. Mas, não deixou a espingarda dele. Disse que eles andavam nus, sem roupa. Só tinha envira amarrada no braço e tinha cinturão de envira pra segurar o pau pra cima. As testemunhas eram Adalberto Sereno, João Marinoso, Francisco Alves de Souza e Eliseu Sereno. Disse que deram 3 facadas no morto. Sangraram ele''.

Após este acontecimento, mais do que roubar as casas dos Kaxinawá, os "brabos" passaram a vingar seus parentes, atacando e ferindo, coincidentemente, apenas integrantes do grupo familiar de Sereno, cuja liderança principal encabeçara a fatídica expedição de caça nas cabeceiras do Jordão. Em 1990, enquanto descia o rio varejando em sua ubá, Adalberto Sereno foi baleado pelos "brabos" no braço e no rosto. No verão de 1994, Osvaldo Sereno foi baleado nas costas, quando subia a pé margeando praias acima da sede do seringal Bondoso. Assim conta Agostinho Manduca Mateus, no seguinte texto escrito em 28 de novembro de 1994:

*"Vou contar história dos índios arredios que aconteceu no Novo Segredo com o seringueiro Osvaldo Sereno Ikâmatsi, jovem de 23 anos, morador da colocação Boa Viagem, do Depósito Salva Vida. Ele foi acidentado pelos brabos em 29 de maio de 1994, acerca de 5 horas da tarde. Nesse dia, ele tinha ido junto com seu irmão Valdir Sereno Ibã, de 28 anos, para ajudar seu cunhado Francisco Paulino Keã coletar uma estrada de seringa da colocação Araçá. Eles saíram às 5 horas da manhã do Depósito Salva Vida. Chegaram às 6 horas no Araçá. Saíram para o serviço às 7 horas. Terminaram de coletar a estrada às 3 horas e foram comer na casa do cunhado. Saíram quase 5 horas e andaram somente uns 10 minutos. Eles vinham andando tranquilos, contentes, no meio do estirão do rio Yuraiá. Quando chegaram na ponta*

*da praia e foram subindo, ouviram espingarda detonar e Osvaldo recebeu um tiro nas costas. No susto que teve, ele deu um pulo. Valdir ficou no mesmo canto. Não demorou um segundo, ouviram um estalo e a flecha estava enfiada na praia entre eles dois. Foi mesmo que um relâmpago. Valdir gritou para seu irmão: "Osvaldo, corre que é Jamináwa". Osvaldo correu no rumo de cima, chumbado. Valdir correu no rumo de baixo, voltando, mais ou menos 50 metros, subiu no barranco e se escondeu atrás de uma ingazeira. Quando olhou para trás, os Jamináwa já estavam todos na praia. Eram 6 pessoas: um com espingarda na mão, 4 com arcos e flechas e o outro com terçado. Valdir gritou chamando seu cunhado. Os Jamináwa responderam, falando com Valdir. Demoraram mais ou menos 5 minutos conversando com Valdir, mas ele não compreendeu o que estavam dizendo.*

*Francisco Paulino, quando ouviu o tiro e os gritos, falou para a mulher dele, Maria Sereno: "Seus irmãos estão sendo atacados pelos índios brabos. Eu vou já socorrer eles". Pegou a espingarda e correu. Quando ele já ia apontando no estirão, os Jamináwa subiram. Ele gritou perguntando o que estava acontecendo. Seu cunhado respondeu que era brabo. Quando encontrou com ele, contou o que tinha acontecido. Francisco Paulino deu um tiro. Os Jamináwa ainda responderam, gritando. Valdir então falou para o cunhado dele: "Agora vamos atrás do meu irmão Osvaldo, que eu estou muito preocupado com ele". Seguiram no rumo de cima, chamando. Osvaldo respondeu no barranco: "Chega, meu irmão, que estou baleado". Quando chegaram, Osvaldo estava todo melado de sangue. Tinha pegado um carço de chumbo debaixo do braço esquerdo. A valença foi que o chumbo ficou entre o osso e a carne. Levaram ele baleado para se tratar em Tarauacá.*

*No final de julho, quando Osvaldo chegou da rua, foi só para pegar sua bagagem. Depois desse desastre que aconteceu com o Osvaldo Sereno, 7 famílias saíram, desocupando 3 colocações e 1 depósito do seringal Novo Segredo: 2 aposentados, 6 seringueiros, 3 almos e o cantineiro do Depósito Salva Vida se mudaram para o Astro Luminoso com todas as suas famílias. Genésio Pinheiro ficou na colocação Jurema, no seringal Boa Esperança, e Francisco Pinheiro na colocação Cumariú, no seringal Belo Monte."*

## **Migrações e Restrições à Utilização das Cabeceiras do Rio Jordão**

Conforme atesta o trecho final do texto de Agostinho, os constantes ataques dos "brabos" e o medo de conviver com sua presença nas proximidades das casas, têm provocado intensos movimentos migratórios rumo a colocações de margem dos seringais do baixo rio Jordão, envolvendo uma dezena de grupos familiares Kaxinawá, aproximadamente 60 pessoas. Muitos destes grupos ocuparam, nos últimos anos, colocações dos seringais Alto do Bode, Boa Esperança, Nova Empresa e São Joaquim, estes dois últimos situados abaixo dos limites da Terra Indígena regularizada pelo Governo brasileiro. Em início de 1992, estes quatro seringais já abrigavam 589 Kaxinawá, ou 58% do total da população indígena. Esta tendência intensificou-se significativamente nos últimos três anos. Por outro lado, devido ao esvaziamento das colocações das cabeceiras do Jordão, os "brabos" têm, em expedições pelas terras dos divisores de águas, saqueado casas nos centros do Bondoso e Belo Monte.

Todos os anos, com a chegada do "verão", integrantes das poucas famílias Kaxinawá que ainda permanecem no seringal Novo Segredo encontram rastros e avisos dos "brabos" nos caminhos e piques de caça, têm suas estradas desentgeladas e os utensílios de seringa estragados e jogados na mata. Em muitas noites sem lua, acordam com medo, ouvindo latidos e ganidos de seus cachorros, que pressentem a presença de "brabos" nas cercanias dos terreiros. Nos dias seguintes, ninguém ousa sair de casa, nem para as costumeiras caçadas nas matas próximas às colocações.

Estas famílias Kaxinawá do Novo Segredo têm sido impossibilitadas de aproveitar os ricos recursos naturais existentes nas cabeceiras do rio Jordão, área de florestas que constitui cerca de 30% da extensão total da Terra Indígena regularizada com 87.293 ha. Ali, existe grande número de colocações desocupadas, cujas estradas de seringa também se encontram "vadiando". Ao longo da última década, com o gradual abandono dessas colocações de centro, diferentes espécies de caça têm logrado se reproduzir em abundância, tornando o Novo Segredo o mais importante

refúgio de "caças grandes" na Terra Indígena. Em suas florestas vivem certos bichos não mais encontrados em outros trechos do rio Jordão, por exemplo: anta, queixada, jacaré, tracajá, mutum, cujubim e algumas variedades de macacos. Da mesma forma que para a caça, as cabeceiras do Jordão abrigam a maior quantidade e variedade de peixes, principalmente aqueles classificados pelos Kaxinawá como "baká ewapabú" (peixes grandes), que se concentram nos poços rasos formados nas margens pedregosas do alto Jordão e dos paranãs Papavô, Mata Paste e Floresta.

### **Redefinições Territoriais no Município de Jordão**

No ano de 1992, foram emancipados doze novos municípios no estado do Acre. Através da Lei 1.034, de 28 de abril de 1992, foi criado o Município de Jordão, com 559.000 ha, área desmembrada do Município de Tarauacá. Sua instalação ocorreu em 1 de janeiro do ano seguinte. De acordo com dados do Escritório Estadual do IBGE no Acre, em final de 1991, a população do Município de Jordão era de 5.374 pessoas. Recenseamento promovido pela ASKARJ, nesta mesma época, revelou a existência de 1.015 Kaxinawá, ou 19% da população total do município. Em final de 1994, a população Kaxinawá já havia aumentado para cerca de 1.200 índios.

Estudos formulados pela Secretaria de Estado de Ciência, Tecnologia e Meio Ambiente (SECTMA) do Governo do Acre informavam que apenas 0,2% da extensão do Município de Jordão havia sido alterada por ação antrópica. Por outro lado, 25% de sua extensão correspondia à Terra Indígena Kaxinawá do Rio Jordão e a partes de outras Terras Indígenas, também incidentes nos Municípios de Feijó e de Marechal Taumaturgo<sup>2</sup>. Conferindo o dado relativo à extensão exata da Terra do Rio Jordão, ficavam assim discriminadas as terras incidentes no Município de Jordão:

	<b>Extensão (ha)</b>	<b>%</b>
Município do Jordão	559.000	100,0
TI Kaxinawá do Rio Jordão	87.293	15,6
TI Jamináwa Arara do Rio Bagé	3.750	0,7
TI Kaxinawá Ashaninka do Rio Breu	14.242	2,6
TI Alto Tarauacá	30.083	5,4
Área Municipal Restante	423.450	75,7

Fonte Base: Anexos do "OF/SECTMA/Nº 164/91", de 17 de dezembro de 1991

Ao longo da década de 90, vários fatores - dentre os quais, as restrições à utilização das cabeceiras do Jordão devido aos ataques dos "brabos" - contribuíram para que os Kaxinawá engendrassem importantes mobilizações para a redefinição de seu território, antes circunscrito à Terra Indígena regularizada em 1991. Através de mobilizações locais das lideranças e de outros chefes de grupos familiares extensos, bem como da representação política exercida através da Associação dos Seringueiros Kaxinawá do Rio Jordão (ASKARJ), lograram ocupar e controlar mais quatro seringais, que somam cerca de 23.000 ha de florestas contínuas e limitrofes aos seringais Boa Esperança e São Joaquim.

A partir de 1990, vários grupos familiares Kaxinawá ocuparam o Nova Empresa e São Joaquim, seringais localizados abaixo do limite norte da Terra Indígena, que há muitos anos se encontravam "sem patrão". O antigo proprietário, Altevir Leal, vendera esses seringais ao empresário José Alves Pereira Neto, que depois veio a se envolver no desvio de significativas quantias de verbas financiadas pelo Banco do Brasil para a implantação de uma usina de fabricação de álcool, a Alcobrás, no Município de Rio Branco. Devido a essas irregularidades e às dívidas não pagas por José Alves ao Banco do Brasil, o Nova Empresa e o São Joaquim foram penhorados em fevereiro de 1992. Com recursos canalizados do Projeto de Implantação da Reserva Extrativista do Alto Juruá e Desenvolvimento Comunitário das Áreas Indígenas Circunvizinhas, financiado pelo Banco Nacional de Desenvolvimento Econômico e Social (BNDES) entre 1990-92, as lideranças Kaxinawá instalaram a sede da cooperativa no seringal Nova Empresa e estabeleceram acordos comerciais e de utilização das colocações e estradas com os seringueiros regionais que ali habitavam. Essas iniciativas gradualmente legitimaram, na região da Vila Jordão e do alto

Tarauacá, um consenso entre autoridades e vereadores, proprietários, arrendatários, comerciantes, patrões e seringueiros a respeito dos direitos dos Kaxinawá sobre esses dois seringais do baixo curso do rio Jordão.

Os seringais Nova Empresa e São Joaquim contam com 40 estradas de seringa, distribuídas em 10 colocações. Além de ocupar boa parte destas colocações, grupos familiares Kaxinawá abriram novos locais de moradia. Outro fator que contribuiu para o efetivo controle desses seringais pelos Kaxinawá foi a mudança do grupo familiar extenso do cacique Getúlio Sales Tenê para a sede do Nova Empresa, ocorrida em final de 1991. Em uma colocação de centro próxima à sua casa, a principal liderança política Kaxinawá passou a criar algumas cabeças de gado. Nos anos de 1992-93, a colocação ocupada por Getúlio abrigou uma nova sede da cooperativa, cujo funcionamento foi parcialmente viabilizado com recursos concedidos pela World Wildlife Fund (WWF) para a implementação do Programa de Desenvolvimento Sustentado da Área Indígena Kaxinawá do Rio Jordão. Nesta mesma época, vários outros grupos familiares Kaxinawá chegaram aos seringais Nova Empresa e São Joaquim, boa parte dos quais chefiados por velhos aposentados, que se beneficiam da maior proximidade da sede municipal para receber mensalmente seus vencimentos do FUNRURAL.

Nos anos de 1993-94, a ASKARJ comprou os seringais Independência e Altamira, localizados no alto rio Tarauacá, cujos fundos fazem limites com os seringais Boa Esperança e São Joaquim, controlados pelos Kaxinawá no rio Jordão. Esses cerca de 12.000 ha de floresta abrigam 13 colocações e 48 estradas de seringa. Ambos seringais são ricos em seringa, igarapés, lagos, praias, florestas e refúgios de caça. Os processos de sua ocupação foram iniciados em final de 1993, com a chegada de oito famílias extensas Kaxinawá, em torno de 60 pessoas, inclusive parte da família do cacique Getúlio Sales. Nos dois últimos anos, continuaram chegando outras famílias Kaxinawá, algumas das quais haviam temporariamente ocupado colocações dos seringais Nova Empresa e São Joaquim. Nas sedes do Independência e do Altamira, assim como em outras colocações de margem, construíram suas casas, colocaram seus roçados de terra-firme e começaram a

cortar as estradas de seringa.

A ASKARJ, em documento enviado em final de 1993 ao Departamento de Identificação e Demarcação de Terras da FUNAI, reivindicou a inclusão dos seringais Nova Empresa, São Joaquim, Independência e Altamira nos trabalhos de identificação de terras indígenas levados a cabo pelo Grupo Técnico PP 1.204/93, constituído pelo órgão indigenista a partir de convênio firmado com a Embaixada da Suíça e a Comissão Pró-Índio do Acre. Como resultado dos trabalhos realizados pelos membros desse Grupo Técnico, foram elaboradas propostas de criação de duas novas terras indígenas: Kaxinawá do Seringal Independência e Kaxinawá do Rio Jordão II.

A partir de meados de 1994, a ocupação econômica e o controle efetivo dos seringais Nova Empresa, São Joaquim, Independência e Altamira pela população Kaxinawá têm se viabilizado, em parte, através do acordo de cooperação estabelecido entre a empresa Couro Vegetal da Amazônia S.A. e a ASKARJ para a produção de "lâminas de couro vegetal". A possibilidade de melhorar a qualidade e o preço da borracha através dessa nova parceria comercial tem motivado famílias Kaxinawá a reabrir colocações de centro, algumas das quais estavam desativadas há mais de 3 anos.

Estes processos de ampliação do território Kaxinawá, devem, por fim, ser contextualizados no bojo de transformações territoriais, políticas e econômicas que ganharam força a reboque da profunda crise que vem assolando a economia da borracha do seringal nativo nos anos 90, da criação do Município de Jordão e de ações do Governo Federal, através do IBAMA, na área de jurisdição municipal.

Em janeiro de 1992, os seringais Nova Empresa, Boa Vista, Massapê e Duas Nações foram desapropriados pelo IBAMA, assim como acontecera com o conjunto dos seringais incidentes na Reserva Extrativista do Alto Juruá, uma área de 506.000 ha distribuída nas adjacências do limite oeste do Município de Jordão<sup>3</sup>. Aqueles quatro seringais, todavia, estão situados nas bacias dos rios Jordão e alto Tarauacá, portanto, fora dos limites da Reserva Extrativista, conforme atesta o mapa e memorial descritivo da Reserva e reza o consenso local. Em final de 1995, passou a tramitar processo no IBAMA em Brasília para a transforma-

ção dos seringais Boa Vista, Massapê Duas Nações em área da Reserva Extrativista do Alto Tarauacá. Reivindicações feitas no passado pelo Sindicato de Trabalhadores Rurais de Tarauacá e, mais recentemente, pelos seringueiros do Município de Jordão pleiteiam a inclusão dos seringais Alagoas, Restauração, Moema e de parte do Jaminauá nessa Reserva.

Nos últimos três anos, herdeiros de antigos seringalistas venderam dois importantes seringais no alto rio Tarauacá. O seringal Iracema foi adquirido pela família Melo, tradicional proprietária de seringais nessa região e de casa comercial na Vila Jordão, cujos membros lograram se eleger em 1992 para a Prefeitura e a Câmara dos Vereadores locais. Da mesma dona, Ivanilde Muniz, a Prefeitura comprou o grande seringal São João, onde já estava situada a sede municipal e cujos fundos se confrontam com os divisores de águas do rio Murú. Nesse seringal, a administração municipal deu início a obras de urbanização da Vila, com a construção de casas, calçadas, das redes elétrica e hidráulica e, ainda, de grande depósito de água e de uma usina geradora de energia, movida a óleo diesel. Muitas colocações de margem e de centro do São João, como também dos seringais incidentes na proposta de criação da Reserva Extrativista do Alto Tarauacá, estão atualmente desocupadas. Nestes seringais, todos os barracões encontram-se desativados. É para esses seringais que está sendo sugerida pela FUNAI a transferência das dezenas de famílias de seringueiros brancos que ainda ocupam colocações nos seringais Nova Empresa, São Joaquim, Independência e Altamira.

*\*Txai Terri Valle de Aquino é mestre em Antropologia/UnB e Antropólogo da FUNAI/ADR-RBR/Rio Branco e Assessor da ASKARJ.*

*\*\*Marcelo Piedrafita Iglesias é mestre em Antropologia/Museu Nacional/UFRJ, Membro da Comissão Pró-Índio do Acre e Assessor da ASKARJ.*

## NOTAS

1- A este respeito, ver Kanaú, 1986.

2- A extensão total da Terra Indígena Jaminawa Arara do Rio Bagé é de 28.650 ha, a da Terra Indígena Kaxinawá Ashaninka do Rio Breu é de 23.840 ha e a da Terra Indígena Alto Tarauacá é de 52.000 ha.

3- Em 10 de fevereiro de 1992, em cumprimento a "carta precatória" em que figurava como credor o

Banco do Brasil e como devedores a Alcobrás-Álcool Brasileiro S.A. e "outros", foi lavrado no Cartório da Comarca de Tarauacá "auto de penhora e depósito" incidindo sobre os seringais Nova Empresa e o São Joaquim, resultando, ainda, na nomeação de um "depositário particular" para esses bens. Apesar da "ação de desapropriação por interesse social" impetrada pelo IBAMA contra José Alves Pereira Neto, envolvendo apenas o seringal Nova Empresa (6.896 ha), ter sido despachada em 28 de janeiro de 1992 por Juiz Federal sediado em Rio Branco, o "mandado de registro de imóvel desapropriado" foi lavrado no Cartório de Tarauacá no dia 18 de fevereiro, um dia após ter sido comunicado o "mandado cumprir" ao Oficial do Cartório através de despacho das autoridades do Judiciário estadual.

## BIBLIOGRAFIA

AQUINO, Txai Terri Valle de  
1987- Índios Brabos Atacam na Fronteira do Acre com o Peru (Coluna "Papo de Índio"). In: *Gazeta do Acre*, Rio Branco.

AQUINO, Txai Terri Valle de & IGLESIAS, Marcelo Piedrafita

1994- Kaxinawá do Rio Jordão: História, Território, Economia e Desenvolvimento Sustentado. Rio Branco, Gráfica Kenê Hiwe-CP/Acre, novembro.

1995- Processos de Regularização de Terras Indígenas e Organização Política dos Índios no Estado do Acre (1975-1994). Rio Branco, mimeo, fevereiro.

1995- A Guerra dos Cem Anos. (Coluna "Papo de Índio") In: *Semanário Página 20*, Rio Branco, Ano I, N° 29, 17 a 23 de setembro, pg. 15.

1995- Novos Segredos do Jordão. (Coluna "Papo de Índio") In: *Semanário Página 20*, Rio Branco, Ano I, N° 30, 24 a 30 de setembro, pg. 15.

KANAÚ, Abel Silva

1986- Conflitos Intertribais no Alto Envira. In: *Aconteceu Especial 17. Povos Indígenas no Brasil - 85/86*. São Paulo, Centro Ecumênico de Documentação e Informação, pgs. 269-270.

MATEUS, Agostinho Manduca

1995- História dos Índios Arredios na Área Kaxinawá do Rio Jordão. In: Yuimaki. *Um Jornal Indígena do Acre*, Rio Branco, Gráfica Kenê Hiwe-CP/Acre, Ano IV, N° 9, Fevereiro-Abril, pgs. 3-4.

1995- Relatório das Atividades do Couro Vegetal no Rio Jordão. Rio Branco, mimeo, março.

MEIRELLES, José Carlos dos Reis

1984- Relatório. Posto Indígena Mamoadate, mimeo, julho.

1987- Os Índios Isolados da Região entre as Cabeceiras dos Rios Breu, Jordão, Tarauacá, Humaitá e Envira. Rio Branco, mimeo.

PEREIRA NETO, Antonio

1987- Projeto para a Instalação da Frente de Atração Rio Jordão, na Jurisdição da Administração Regional de Rio Branco/AC - 5ª Superintendência Executiva Regional. Brasília, mimeo, fevereiro.

TASTEVIN, Constant

1926- Le Haut Tarauacá. In: *La Geographie*. Paris, Tomo XLV, pgs. 34-54; 158-175.

# WAIMIRI-ATROARI: INVASÃO E FRAGMENTAÇÃO DO TERRITÓRIO INDÍGENA

*José Aldemir de Oliveira\**

## INTRODUÇÃO

O avanço das relações sociais de produção na Amazônia estabelece novas formas e conteúdos espaciais, impondo o novo e destruindo culturas, natureza e modos de vida. Esse processo, se não é específico para a Amazônia, adquire aí maior dimensão, em decorrência da predominância da natureza e de culturas ainda não adaptadas a uma tendência de homogeneização que ocorre com o avanço do capital. A invasão do território dos Waimiri-Atroari é o exemplo de um processo de produção espacial que se dá a partir da destruição quase que completa de seu modo de vida e de sua cultura.

Este artigo demonstra, do ponto de vista da espacialidade, a expansão da fronteira na área nordeste do Estado do Amazonas e o processo de ocupação do território dos Waimiri-Atroari, a partir do planejamento e da construção da estrada BR-174 (Estrada Manaus-Boa Vista), da construção da Usina Hidrelétrica de Balbina e da implantação do Projeto de Mineração Pitinga do grupo Paranapanema. Esse pro-

cesso não é linear, mas de certa forma seqüencial.

Os Waimiri-Atroari ocupavam toda a área que hoje corresponde ao Município de Presidente Figueiredo, situado a 100 quilômetros ao norte de Manaus, na fronteira sul de Roraima.

## TERRA E TERRITÓRIO INDÍGENA

O espaço transforma-se em território por meio do uso, tornando-se humano e, por isso, preche de possibilidades. Não apenas o Estado produz território, mas a população de um modo geral também o produz. A constituição do território dá-se por meio da prática social de um grupo em interação com a natureza, reproduzindo as relações sociais, o que vale dizer que toda prática sócio-espacial tem como resultado a produção de um território.

Considerar assim o território não significa abdicar da noção fundamental, não só do ponto de vista geográfico, como

jurídico e político, de que o território é um espaço criado e controlado pelo Estado. Mais que isso, o território é controlado por um certo tipo de poder.<sup>1</sup>

A noção de território, portanto, está ligada a um poder centralizador e controlador. Por isso, os assuntos territoriais são quase sempre discutidos no âmbito dos Estados. Entretanto, para compreender os verdadeiros mecanismos do poder, suas múltiplas facetas e complexidades, não podemos nos deter unicamente na análise do Estado<sup>2</sup>, pois o grupo social não é um dado sobre o qual se abate e se exerce o poder, sendo importante salientar que o uso do território é definido por meio das intervenções do Estado.

Quando a questão envolve outra cultura, as noções são complexas e quase sempre não refletem a realidade que a cerca. Para as comunidades indígenas, por exemplo, a terra não é mercadoria, objeto trocável, por isso não pode ser definida por parâmetros homogêneos, mas em decorrência das condições de vida de cada grupo, do nível de contato com a sociedade nacional e da maneira como os recursos para a sobrevivência do grupo estão distribuídos.<sup>3</sup>

Do ponto de vista espacial, a terra indígena é o meio de sobrevivência do grupo, compreendendo não apenas a sobrevivência biológica, mas também e, principalmente, cultural. Neste sentido, o grupo social produz seus territórios, embora os limites destes não coincidam, necessariamente, com os propostos pela sociedade envolvente e se coloquem como contraprojetos, constituindo-se como mecanismos de resistência à gestão do território pelo Estado. A terra passa a ser território definido não apenas pelo domínio, embora seja pressuposto de sua existência, mas pelo uso, por meio das práticas espaciais, como lugar para caça, para os caminhos, ou seja, para a realização das atividades que reproduzem a vida.

Portanto, a terra para os povos indígenas tem outras dimensões, aparecendo "fundamentalmente como meio de reprodução, de recriação das estruturas, relações, ritos, que a simples conversão do território em terra, isto é, em meio de produção".<sup>4</sup> A terra para os povos indígenas é lugar para a vida e o recanto para

repouso dos mortos.

## **A FRAGMENTAÇÃO DO TERRITÓRIO INDÍGENA**

A invasão recente do território dos índios Waimiri-Atraori teve início a partir da década de sessenta e fez parte da estratégia de ampliação da fronteira para a região mais setentrional do Brasil, culminando mais tarde com a implantação do projeto Calha Norte.

Este projeto articulou a exploração de recursos naturais, em especial minerais, como parte do processo de avanço da fronteira, criando a infra-estrutura e garantindo a reprodução do capital no âmbito nacional, completando-se com a mundialização do sistema, determinando uma forma de relação com as populações indígenas caracterizada pela violência.

O marco deste processo foi a construção da BR-174, período em que ocorreram "conflitos", dos quais apenas se têm informações das mortes de brancos.

O primeiro destes "conflitos" aconteceu em 1968, quando os membros da expedição do Padre Calleri que tentavam contactar os índios foram mortos. Em 1974, novos incidentes foram registrados, culminando com a morte de funcionários da FUNAI (Fundação Nacional do Índio).<sup>5</sup>

Sobre a expedição Calleri, Carvalho assinala os erros cometidos durante a expedição. Quando aos demais "conflitos", levanta questões sobre o comportamento inadequado do pessoal que estava na área indígena, especialmente os militares do 6º BEC. A respeito do incidente que culminou na morte do sertanista Gilberto Pinto Figueiredo, Carvalho levanta dúvidas se o conflito envolveu realmente os índios. Shelton faz referência a quatro conflitos com a morte de 19 funcionários da FUNAI.<sup>6</sup>

Do lado dos índios, pouco ou nada se sabe, oficialmente. "Entretanto, desde 1968, nove aldeias desapareceram da margem esquerda do médio rio Alalaú, à sudeste da cachoeira Criminosa. Entre 1972 e 1975, desapareceram pelo menos seis aldeias no vale do Santo Antonio do Abonari e uma no baixo Alalaú".<sup>7</sup> Os dados demográficos referentes aos Waimiri-Atraori mostram que a partir de 1970,

quando se iniciou a construção da estrada, ocorreu uma diminuição da população em decorrência da invasão de seus territórios, dos "conflitos" e de epidemias que atacaram o grupo.

A construção da BR-174 alterou espacialmente a forma de relação da sociedade nacional com os Waimiri-Atraori. O eixo de penetração para o território indígena, antes alcançado exclusivamente pelos vales dos rios Uatumã, Camanaú e Jauaperi, foi modificado. Se os rios não inpediam a invasão do território, pelo menos dificultavam o contato, pois possibilitavam aos índios condições mínimas de proteção ao se afastarem das margens e se embrenharem para os altos rios. A estrada atravessou toda a área da reserva, dividindo-a ao meio, facilitando a penetração e dificultando o afastamento dos índios. Espacialmente, os índios foram afastados da área de influência da estrada e também não puderam ocupar as margens dos rios navegáveis em decorrência da frente de penetração que se estava implantando.

A criação da reserva ocorreu em 1971, por meio do Decreto 68.907/71. A partir de então, outros instrumentos legais, como os Decretos 74.463/74 e 75.310/75 e a portaria da FUNAI Nº 511N/78, ampliaram e retificaram os limites da área da reserva. Toda esta legislação era uma estratégia do Estado visando garantir a construção da estrada e afastar o máximo os índios do eixo principal da mesma. Com o término das obras de construção da BR-174, em 1977, teve início um processo inverso com o retalhamento da reserva para a construção da Hidrelétrica de Balbina e, posteriormente, com o desmembramento da área nordeste, possibilitando sua invasão pelas mineradoras.

## **A INVASÃO DO TERRITÓRIO INDÍGENA POR MINERADORAS**

A construção da BR-174 é parte de um processo que tinha como objetivo a ampliação de relações capitalistas na Amazônia a partir da intervenção direta do Estado que criou, nos anos setenta, todo um arcabouço institucional e legal visando



legitimar o processo.

Em 1970, o Decreto 67.113/70 que regulamentava o PIN (Programa de Integração Nacional) determinava, no seu item IV, que caberia ao Ministério das Minas e Energia fazer o levantamento da topografia, da cobertura florestal, e da geomorfologia da Amazônia para fins de pesquisas minerais e energéticas e da natureza do solo.

Como parte do processo, o Projeto RADAM (Projeto Radar da Amazônia) realizou o mapeamento da região amazônica entre os anos de 1975 e 1977 e publicou os resultados no ano de 1978. Concomitantemente, a CPRM (Companhia de Pesquisas e Recursos Minerais) e o DNPM desenvolveram na área nordeste do Amazonas o "Projeto Estanho do Abonari" e o "Projeto Sulfetos do Uatumã", cujo resultado foi a identificação, no alto Uatumã, de uma província mineral com características excepcionais em qualidade e quantidade.

Também foi por meio de financiamento do PIN que a FUNAI desenvolveu junto aos povos indígenas que ocupavam a área, a "Frente de Atração Waimiri-Atroari", baseada numa política desenvolvimentista que norteava os planos de governo na década de setenta, visando integrá-los à sociedade nacional.<sup>8</sup>

A conclusão da estrada BR-174 facilitou a invasão do território indígena. Em 1980 foram protocolados, junto ao 8º Distrito do DNPM em Manaus, documentos da empresa Jatapú Mineração Indústria e Comércio, requerendo autorização de pesquisa de uma área de 9.680 ha, localizada na reserva indígena Waimiri-Atroari. Os dados básicos do plano de pesquisa que acompanhavam o requerimento tinham como parâmetros os levantamentos realizados pelo Projeto RADAM.<sup>9</sup>

Corrido o processo, o Ministério das Minas e Energia concedeu a autorização para a pesquisa, sendo os respectivos alvarás publicados no Diário Oficial da União em 31 de agosto de 1981. Como a concessão era ilegal, em 29 de setembro de 1981, os alvarás foram anulados, pois "o Departamento Nacional de Produção Mineral não fez consulta à FUNAI sobre se a área objeto do requerimento se encontrava em reserva indígena".<sup>10</sup> A FUNAI já havia

informado ao DNPM, em 1979, que a quase totalidade da área pleiteada por mineradoras para realizar as pesquisas estava encravada em reserva indígena.<sup>11</sup>

Mas a empresa já tinha uma estratégia para refutar a alegação de que a área requerida se encontrava na reserva indígena Waimiri-Atroari: questionar o limite nordeste da reserva, sustentando haver erro na plotagem do rio Uatumã nos mapas da FUNAI. A base de argumentação estava na mudança de denominação dos acidentes geográficos perpetrados pelo Projeto RADAM quando do mapeamento da área.

Na bibliografia cartográfica até 1976, o rio Uatumã tem sua nascente à altura das coordenadas 0°30'27"S e 59°46'36"W, correndo no sentido sul, onde recebe como seu tributário o igarapé Santo Antonio do Abonari, na altura das coordenadas 59°45'W e 1°30'S.<sup>12</sup> Nas cartas do RADAM, na escala 1:250.000, o igarapé Santo Antonio do Abonari desemboca no rio Uatumã à altura de 60°30'W 1°15'S. Os cursos d'água ao norte, conhecidos anteriormente como alto Uatumã, passaram a se denominar rio Pitinga. As nascentes do rio Uatumã foram deslocadas para oeste, sendo até a bifurcação a sudeste com o rio Pitinga menor do que seu tributário, o igarapé Santo Antonio do Abonari e o próprio rio Pitinga. Estas modificações cartográficas serviram de pretexto para a diminuição da reserva indígena, visto que o rio Uatumã, que era o limite a nordeste, foi deslocado aproximadamente 85 quilômetros no sentido oeste.

Após a modificação cartográfica, era preciso estabelecer um instrumento jurídico a fim de legalizar a diminuição da reserva, deixando de fora as áreas reivindicadas pela empresa de mineração. Neste sentido, o órgão "responsável" em "proteger e defender" o índio, contribuiu para garantir os interesses da empresa mineradora. A primeira tentativa da FUNAI não foi bem sucedida em decorrência da antropóloga designada para dar o parecer ter contrariado os interesses das mineradoras. No relatório que apresentou ao Órgão, a antropóloga declarou: "Não existe, por parte dos Waimiri-Atroari, limites territoriais definidos pelo branco. Seu território é o lugar onde nasce, vive e morre".<sup>13</sup> E recomendou a realização de

estudos mais acurados para que fossem ou não alterados os limites da reserva, sustentando que na época não havia base científica para justificá-los.

Posteriormente, por meio de uma ordem de serviço do DGPI (Departamento Geral do Patrimônio Indígena), foram nomeados dois funcionários da FUNAI para viajar à área e emitir parecer sobre os limites a nordeste da reserva indígena Waimiri-Atroari.<sup>14</sup> Apesar da falta de consistência do relatório,<sup>15</sup> o mesmo serviu de base para o Presidente da República assinar o Decreto 86.630/81, revogando toda a legislação anterior sobre a reserva indígena Waimiri-Atroari, considerando-a como "área interdita temporariamente para fins de atração e pacificação dos índios Waimiri-Atroari", modificando os limites a leste e deixando de fora 526.800 ha, que era exatamente a área requerida pela Jatapú Mineração Indústria e Comércio.<sup>16</sup>

Consolidados em benefício da empresa de mineração os limites a leste, novas ações foram perpetradas visando à diminuição não da reserva - que legalmente já não mais existia -, porém da "área interdita temporariamente".

Logo após a assinatura do Decreto que modificou os limites, a empresa Acaraí Indústria de Mineração Ltda solicitou em 30 de dezembro de 1981, por meio do processo 880.226/81-DNPM, autorização para pesquisar cassiterita no rio Alalaú em área "totalmente incidente sobre a área indígena Waimiri-Atroari, interdita para fins de atração e estudos".<sup>17</sup>

No mesmo ano, a empresa Timbó Indústria de Mineração Ltda solicitou à FUNAI permissão para construir uma estrada de 77 quilômetros, ligando a BR-174 à área da Mina, dos quais 38 quilômetros estavam encravados em território indígena. Apesar de vários pareceres técnicos contrários da própria FUNAI, a autorização para a empresa construir a estrada foi concedida.<sup>18</sup>

O documento de autorização, datado de 18 de junho de 1982, está acompanhado da seguinte justificativa: "Considerando que estudos acurados dos Ministérios do Interior e das Minas e Energia, da Secretaria de Planejamento da Presidência da República, e da Secretaria-Geral do Conselho de Segurança Nacional, órgão de

assessoramento do mais alto nível da Presidência da República, concluíram que o empreendimento minerador da Timbó Indústria de Mineração Ltda consulta os mais altos interesses nacionais".<sup>19</sup>

Esta justificativa explicita os interesses envolvidos. De um lado, os mais altos escalões da burocracia federal, defendendo e garantindo os interesses das empresas mineradoras pertencentes ao grupo Paranapanema; de outro, alguns setores subalternos da FUNAI, sem poder de decisão, colocando-se na defesa dos índios. Isso mostra que a intervenção do Estado para a produção do espaço na Amazônia comporta contradições dentro do próprio aparelho burocrático.

Mesmo antes de obter a autorização, a empresa iniciou a construção da estrada como pode ser constatado através dos radiogramas 223 e 286 da FUNAI, em que as equipes de campo do Órgão informam a abertura de "picada" ligando a BR-174 à altura do quilômetro 250 até a área da Mina, denotando a certeza de que a solicitação seria atendida.

Em 1984, a Mineração Taboca requereu a outorga da concessão para o aproveitamento hidroelétrico de um trecho do rio Pitinga. O Ministério das Minas e Energia, por meio da exposição de motivos EM Nº 91/84, encaminhou ao Presidente da República a minuta do Decreto que concedia à empresa permissão para a construção da referida hidrelétrica. O requerimento estava incompleto, pois a empresa não havia apresentado "comproverantes de aquisição do direito de ribeiridade ou do direito de dispor livremente das áreas de terra necessárias ao aproveitamento pretendido".<sup>20</sup> Também não acompanhavam o processo documentos que comprovassem não ser a área pretendida terra indígena, embora a própria Mineração Taboca reconhecesse em seu requerimento a presença de indígenas nas proximidades do local onde pretendia implantar a usina hidrelétrica.<sup>21</sup>

Os documentos não podiam fazer parte do processo, pois o direito de ribeiridade era fornecido pelo INCRA e este não podia fazê-lo por ser reserva indígena parte da área requerida. Quanto à FUNAI, esta não foi aparentemente consultada, como fica patente no documento datado após a elaboração da minuta do Decreto de concessão,

em que o Gabinete Civil da Presidência da República solicitava a manifestação da FUNAI.<sup>22</sup> Como das vezes anteriores, a mineradora teve a sua solicitação deferida.

À medida que a empresa obtinha aprovação de uma solicitação, imediatamente iniciava outra, sempre buscando ampliar a área de domínio sobre o território indígena. Em 1987, a FUNAI assinou contrato com várias empresas de mineração, todas subsidiárias do grupo Paranapanema, para exploração de minerais em terras interditadas e de interesse dos Waimiri-Atroari. No ano seguinte, a FUNAI deixou de fora dos limites da reserva vários igarapés formadores do rio Alalaú, sendo o principal deles o igarapé Jacutinga, onde a empresa de mineração já havia iniciado a extração de cassiterita.<sup>23</sup> Já em 1985, em documento encaminhado para subsidiar o relatório do Grupo de Trabalho Waimiri-Atroari,<sup>24</sup> Schwade alertava sobre as pretensões da empresa mineradora em estabelecer como limite da reserva o igarapé Jacutinga, contrariando a idéia inicial dos membros do Grupo de Trabalho que pretendiam estabelecer como limites da reserva os igarapés formadores do rio Alalaú. Observava ainda que a empresa estava criando importantes benfitorias além dos limites estabelecidos como área de influência indígena, e acrescentava: "Tudo isto significa que a empresa já ultrapassou profundamente os limites da área Waimiri-Atroari estabelecidos pelo Decreto Nº 86.630/81".<sup>25</sup>

## **A INVASÃO DO TERRITÓRIO WAIMIRI-ATROARI E O PAPEL DO ESTADO**

Não foram apenas as empresas de mineração as responsáveis pela redução da área Waimiri-Atroari. O Estado Nacional, por meio da ELETRONORTE,<sup>26</sup> declarou de utilidade pública a área destinada à formação do reservatório da Usina Hidrelétrica de Balbina. O reservatório atingiu 1/3 da população indígena da época, inundando duas aldeias que tiveram de ser transferidas.<sup>27</sup> Em 1971, o governo do Estado do Amazonas concedeu 22 títulos definitivos incidentes sobre o território dos índios.

No processo de invasão do território indígena, há um estreito envolvimento de segmentos burocráticos assentados em órgãos públicos que cometeram inúmeros "enganos" quando se tratava de mineração em áreas indígenas. Os "enganos" ocorreram desde a concessão do alvará de pesquisa publicado em 31 de agosto de 1981 e anulado em 29 de setembro do mesmo ano, pois a área concedida estava em terras indígenas. Mais tarde, em 18 de julho de 1985, foi confeccionada no DNPM de Brasília a minuta da portaria de autorização de lavra para a Mineração Taboca, antes mesmo da referida empresa solicitar a aprovação do plano de lavra ao DNPM em Manaus. A portaria Nº 1.180/DNPM, que tratava da concessão de lavra, foi assinada em 07 de agosto de 1985 e tornada sem efeito por meio da portaria 1.395/85 do Ministro de Minas e Energia, de 11 de setembro de 1985.

Nos requerimentos para pesquisa mineral que incidiam sobre áreas indígenas, feitos por empresas do grupo Paranapanema, constantes do processo 880.406/80-9/DNPM, não aparece o nome da principal empresa do grupo, nem de Mineração Taboca.<sup>28</sup> Somente quando todo o processo estava consolidado, a partir de 1983, apareceu o nome da empresa Mineração Taboca S/A, nova titular da lavra e comercialização da Mina de Pitinga, por força da transferência de direitos por parte da Jatapú Indústria e Comércio Ltda. Em 27 de fevereiro de 1985, a Mineração Taboca passou a deter todos os direitos sobre a província mineral de Pitinga e pela primeira vez no processo apareceu referência ao Grupo Paranapanema.

Portanto, a ocupação das terras Waimiri-Atroari por Grandes Projetos públicos e/ou privados foi empreendida a partir da atuação direta do Estado. Houve ações da FUNAI, em estreita articulação com as forças de segurança, principalmente o Exército, por meio do 2º GEC, com os órgãos ligados à política mineral e aos transportes, que contaram com apoio do Governo do Estado, por meio do DER-AM (Departamento de Estradas e Rodagem do Amazonas). Não foram ações isoladas, mas de uma política do Estado que visava à integração acelerada dos Waimiri-Atroari, inserindo-os de forma coercitiva à

sociedade nacional.<sup>29</sup> Mais do que isso, visava fundamentalmente à expropriação das terras indígenas, possibilitando a exploração de suas riquezas.

## À GUIA DE CONCLUSÃO

Existiu, nos diversos momentos do processo de ocupação das terras dos Waimiri-Atroari, uma rede de colaboradores das empresas interessadas,<sup>30</sup> em especial da Paranapanema, atuando nos vários órgãos públicos, defendendo os interesses das empresas em detrimento dos interesses dos índios. Esta rede de colaboradores está na reserva indígena, em Presidente Figueiredo, em Manaus, principalmente, nos mais altos escalões burocráticos de Brasília. É um processo em que o Estado participa diretamente da expropriação dos territórios indígenas.

Por outro lado, é necessário assinalar que o processo de destruição contém a possibilidade da reconstrução que ocorre a partir da resistência. Por isso, apesar de tudo, os índios resistem. A sua reação pode ser vislumbrada na ligeira recuperação nos índices de crescimento populacional, embora, como assinala Márcio Silva, as taxas de crescimento tenham sido gradativamente decrescentes, 26,5% de 1983 a 1987, 20,2% entre 1987 a 1991 e 18,8% entre 1991 a 1993, além do que, conforme o mesmo autor, os índices de crescimento do período são menores dos que os observados no período anterior à construção da estrada.<sup>31</sup>

\* José Aldemir de Oliveira é Professor do Departamento de Geografia da Universidade Federal do Amazonas.

## NOTAS

- 1- Michel Foucault. *Microfísica do Poder*, p. 157.
- 2- *Ibid.*, p. 160.
- 3- Anthony Seeger e Eduardo Viveiros de Castro. *Terras e Territórios Indígenas*, p. 104 e passim.
- 4- José de Souza Martins. *Não Há Terra para Plantar Neste Verão*, p. 37.
- 5- José Porfírio F. de Carvalho, *Waimiri Atroari: a história que ainda não foi contada*, p. 38-60. Shelton H. Davis. *Vítimas do Milagre*, p. 122-3.
- 6- Quanto ao número de mortos e detalhes da operação de resgate dos corpos da expedição Calleri, há o Relatório "Operação de busca" da expedição do Padre Giovanni Calleri, de João Américo Peret, funcionário da

FUNAI.

- 7- Egidio Schwade. Depoimento à CPI da Questão Mineral e Energética, p. 8.
- 8- Stephen G. Baines. *É a FUNAI que Sabe*, p. 90.
- 9- "As informações básicas sobre o item acima, apresentadas neste plano, são fornecidas pelo Projeto RADAM em seu volume 18 referente à folha SA-20-Manaus". Processo Nº 880.406/80-9/DNPM, volume 01, folhas 48-9.
- 10- *Idem*.
- 11- Stephen G Baines. *Op. cit.*, p. 97.
- 12- IBGE cartas 1:1.000.000 de 1971-72 e 1976. Conselho Nacional de Geografia/Departamento de Cartografia, escala 1:5.000.000 de 1957. O mapa que acompanha o memorial descritivo do Decreto Nº 68.907/71 que criou a Reserva Waimiri-Atroari tinha como base os mapas do IBGE. MAREWA, p. 21. Em Paul Le Coite, texto publicado em 1907, e William Antonio Rodrigues, em 1956, embora apresentem mapas de escala reduzida aparece como rio Uatumã todo o trecho do rio com as coordenadas aproximadas das cartas do IBGE. Em todos estes documentos cartográficos não aparece a denominação de rio Pitinga.
- 13- Angela Maria Baptista. Relatório de viagem à área indígena Waimiri-Atroari, 17 de junho a 04 de julho de 1981.
- 14- José Porfírio F. de Carvalho. *Op. cit.*, p. 116.
- 15- O relatório, contendo apenas duas páginas, foi apresentado à FUNAI em Brasília pelo Cel. Ney Fonseca e pela Antropóloga Hildegart Castro Rick, à época funcionários do órgão. Brasília, agosto de 1980, Processo 3929/81-FUNAI.
- 16- José Porfírio F. de Carvalho. *Op. cit.*, p. 117.
- 17- Informação FUNAI 051/DF/DGPI/82, 17.03.1982.
- 18- A esse respeito existe posicionamento em contrário nos seguintes documentos: Parecer nº 010/82/DGO/82-FUNAI, 26.01.1982; Memo. Nº10/82/AGESP/FUNAI, de 10.02.1982, que encaminha o Relatório da antropóloga Olga Cristina Ibanes-Novion; Parecer Nº 28/82 da Procuradoria Jurídica FUNAI. Brasília, 21.05.1982.
- 19- Processo FUNAI-3929/81, folha 292.
- 20- Exposição de Motivos Nº 91/1984 - Ministério das Minas e Energia, folha 2.
- 21- *Idem*.
- 22- Aviso Nº 278/84, do Gabinete Civil da Presidência da República.
- 23- José Porfírio F. de Carvalho. Depoimento à CPI da Questão Mineral e Energética, p. 8.
- 24- O Grupo de Trabalho Waimiri-Atroari foi criado pela FUNAI através da portaria Nº 1898 de 03.07.1985.
- 25- Egidio Schwade e Doroti Schwade. Observações e propostas para o relatório do Grupo de Trabalho Waimiri-Atroari, agosto de 1985, p. 02.
- 26- Decreto 85.898. Brasília, 13.04.1981.
- 27- MAREWA. *Balbina, Catástrofe e Destruição na Amazônia*, p. 18-9. Os próprios órgãos envolvidos reconheceram a existência de índios na área do reservatório. Duas aldeias, Taquari, com 72 pessoas, e Tabupunã, com 35 pessoas foram transferidas. Waimiri-Atroari. FUNAI-ELETRONORTE, 1987, p.11.
- 28- O pedido de autorização de pesquisa que consta do referido processo foi solicitado pela Jatapú Mineração; a solicitante da retificação dos limites da reserva no processo FUNAI/146/80 foi a Timbó Indústria de Mineração Ltda. que também solicitou a autorização para construir uma estrada vicinal, conforme Processo 3929/FUNAI-BSB/81; a Acari Indústria de Mineração Ltda solicitou, em 30 de dezembro de 1981, por meio do processo 880.226/81 do DNPM, autorização para pesquisar cassiterita no rio Alalaú. Além das empresas acima, Carvalho relacionou as seguintes empresas

ligadas ao Grupo Paranapanema: Mineração e Comércio Anauá Ltda, Mineração e Comércio Maracajá Ltda e a Abonari Mineração Ltda como sinalárias de um contrato assinado com a FUNAI em 1987, para a exploração mineral em área interdita para fins de demarcação da reserva indígena Waimiri-Atroari. José Porfírio F. de Carvalho. Depoimento à CPI da Questão Mineral e Energética, p. 8. Com exceção da Paranapanema S/A, Mineração Indústria e Construção, Inscrição Estadual 4169690.5 e Mineração Taboca S/A, Inscrição Estadual 4185835.9, as demais empresas, não constam da relação das indústrias de extração mineral localizadas no Estado do Amazonas, conforme documento encaminhado à CPI da Questão Energética e Mineral da Assembléia Legislativa pela SEFAZ. Secretaria de Estado da Economia, Fazenda e Turismo. Produção Mineral e Energética do Estado do Amazonas, 1992, p. 1-2.

29- Stephen G. Baines. *Op. cit.*, p.95.

30- Segundo José Porfírio de Carvalho, Depoimento à CPI da Questão Mineral e Energética.

31- Taxa de crescimento da população Waimiri-Atroari cai nos últimos quatro anos.

## BIBLIOGRAFIA

- BAINES, Stephen G. - *É a FUNAI que Sabe. A frente de Atração Waimiri-Atroari*.  
Belém: MPEG/CNPq/SCT/PR, 1990.
- CARVALHO, José Porfírio F. de - *Waimiri-Atroari: a História que Ainda não Foi Contada*.  
Brasília: Edição do autor, 1982.
- DAVIS, Shelton H. *Vítimas do Milagre: o Desenvolvimento e os Índios no Brasil*.  
Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- FOUCAULT, Michel - *Microfísica do Poder*. 6ª Ed.  
Rio de Janeiro: Edições Graal, 1986.
- MAREWA. *Resistência Waimiri-Atroari*.  
Itacoatiara-AM: Marewa, 1983.
- MAREWA. *Balbina, Catástrofe e destruição na Amazônia*.  
Manaus: Marewa, 1987.
- MARTINS, José de Souza - *Não Há Terra para Plantar Neste Verão*. 2ª Ed.  
Petrópolis/RJ: Vozes, 1988.
- SCHWADE, Egidio - *Calha Norte: Waimiri-Atroari - uma Experiência Ilustrativa*.  
Manaus, 1987, (mimeo).
- - "Le prix des grands projets en Amazonie: l'extermination des Waimiris-Atroaris".  
*Recherches Amérindiennes au Québec*, 20(2): 5-20, 1990.
- - "Waimiri-Atroari: A história contemporânea de um povo na Amazônia". In: *História da Igreja na Amazônia*.  
Petrópolis/RJ: Vozes, 1992. p. 366-392.
- SCHWADE, Egidio & SCHWADE, Doroti - *Observações e propostas para o relatório do Grupo de Trabalho Waimiri-Atroari*. Setor de documentação do Cimi Norte I.  
Manaus: 1985. (mimeo).
- SEEGER, Anthony & CASTRO, Eduardo Viveiros de - "Terras e territórios indígenas". *Encontros com a Civilização Brasileira*.  
Rio de Janeiro, 12: 101-14, 1979.
- SILVA, Márcio - *Taxa de crescimento da população Waimiri-Atroari cai nos últimos quatro anos*. UNICAMP, 1991. (mimeo).
- VELHO, Otávio Guilherme - *Capitalismo autoritário e campesinato*.  
São Paulo: Difel, 1976.

# ESBULHOS DE TERRAS E RESISTÊNCIA INDÍGENA EM ESCADA/PE NO SÉCULO XIX

Edson Silva\*

## Invisibilidade dos Índios

A história dos povos indígenas no Brasil, as relações entre os grupos indígenas e os não-índios, ainda são muito desconhecidas<sup>1</sup>. No geral, os estudos de História do Brasil, mesmo aqueles que representam novas abordagens, minimizaram a presença indígena na História do País, relegando-a aos momentos iniciais da Colonização. Esta realidade está também no livro didático, salvo raríssimas exceções. Uma visão etnocêntrica com múltiplas facetas, condenou e condena os povos nativos à invisibilidade na história, sucumbidos diante da marcha da "civilização". Todavia, nos últimos anos surgiram trabalhos, resultados de pesquisas em sua maior parte na área da Antropologia, estudos localizados a respeito de povos indígenas nas Regiões da Amazônia e do Centro-Oeste brasileiro. Esses estudos demonstram que diminuí as fronteiras entre Antropologia e História, com a etno-história. Mas, por outro lado em poucas iniciativas estudou-se os povos indígenas com maior tempo de contato com as frentes colonizadoras, como no caso do Nordeste.

No século XIX acontece um grande assalto às terras indígenas, principalmente a partir de meados do período, quando nas áreas de povoamento mais antigo ocorre o aumento da concentração fundiária e, ao mesmo tempo, a população - formada por libertos, índios, negros e brancos pobres -, torna-se assalariada, passando a viver na periferia da grande propriedade (Cunha, 1992, 15). Em Pernambuco, a

fertilidade da Região da Mata Sul com um solo propício ao cultivo da cana e as proximidades com o Porto do Recife, estimularam a concentração de engenhos para a fabricação do açúcar. A lógica da economia agro-exportadora motivou ao longo do século XIX as invasões pelos senhores de engenho das duas aldeias indígenas (Barreiros e Escada) existentes na Região, e a expulsão dos nativos de seus territórios tradicionais.

Este texto objetiva evidenciar o protagonismo indígena em Pernambuco no século XIX, no momento em que o crescimento da produção açucareira e a modernização da indústria do ramo ocorreram com grandes custos sociais, com esbulhos de terras dos indígenas, que tiveram dentre os seus direitos negados, até o de estarem presentes como ativos participantes em análises da história do período.

## Escada: a Aldeia mais rica da Província

A presença portuguesa, onde seria mais tarde constituída a Aldeia da Escada, remonta a fins do século XVI, quando religiosos franciscanos fundaram, entre os índios Caeté, uma Missão que se estendia do extremo sul da Província de Pernambuco até Porto das Pedras, em Alagoas. Posteriormente, a Missão foi assumida pelos Jesuítas, tendo-a abandonado em 1635; foram substituídos pelos padres Oratorianos em 1670, quando foi fundada a Aldeia da N. Sra. da Apresentação. Os Oratorianos, para sua ação catequética, construíram um

oratório, local destinado a uma devoção religiosa no cimo de um morro, acessado por uma escada de degraus cavados na terra. A partir de então a localidade passou a ser conhecida como N. Sra. da Escada, e nos anos seguintes, apenas como Escada.

Registros históricos dão conta de que os índios de Escada receberam por requerimento a doação pela Coroa Portuguesa de uma Sesmaria com uma légua de terra como recompensa pela participação nos combates ao Quilombo dos Palmares. Ao que tudo indica, juntaram-se aos antigos habitantes aldeados em Escada outros indígenas envolvidos na guerra contra os quilombolas. Em 1744, os aldeados de Escada compraram mais uma sesmaria de uma légua de terra em quadro no lugar denominado Serra da Rola, a uma distância de duas léguas da Aldeia da Escada, passando assim os indígenas a possuir duas léguas de terra.

Situada a dez léguas da cidade do Recife (cerca de 62 km), a Aldeia da Escada em 1861 era considerada "a mais rica da Província" de Pernambuco, em virtude da reconhecida fertilidade do solo, em uma região com matas virgens e irrigada por rios. Essa riqueza natural permitia uma vida economicamente estável aos aldeados, onde a maior parte deles possuía "casa de telhas e lavouras", sendo inclusive o índio José Francisco Ferreira proprietário de dois engenhos de açúcar, os denominados Boa Sorte e Cassupim, "costeados" pelos próprios índios.<sup>2</sup> A população indígena era contabilizada em 292 pessoas, possuindo as famílias, em média, de dois a cinco filhos, existindo casos de famílias numerosas com até sete filhos. A maior parte dos indígenas moravam em terras do engenho Cassupim, estando os demais espalhados pelos diversos outros engenhos e localidades em Escada.<sup>3</sup>

## **Esbulhos de terras e estratégias de resistência indígena**

O Diretor Geral dos índios, no seu "Relatório" de 1861 sobre as Aldeias da Província, afirmava terem aumentado as tradicionais invasões da área indígena em Escada. Os invasores "atraídos pela riqueza dos terrenos", tinham construído 16

novos engenhos para fabrico de açúcar no lugar. Além dos engenhos, existiam trinta e oito pequenas propriedades, declarando a autoridade indigenista ser "necessário destinar alguns sítios para trabalho dos índios". Em 1868, o índio Manoel Ignacio da Silva, dirigiu um Requerimento ao Presidente da Província em seu nome e "em nome de seus companheiros índios aldeados na Freguesia da Escada", solicitando a intervenção oficial para evitar não serem "ele e seus companheiros esbulhados dos terrenos" que possuíam no lugar conhecido como Propriedade das Minas. Afirmava o requerente que por possuírem os índios de Escada "vastos e uberríssimos terrenos", tinham "sido absorvidos por homens cobiçosos". Os indígenas moradores em "Minas", organizaram-se após ameaças da perda total de suas terras para o proprietário do Engenho Amizade, que tinha prejudicado as plantações indígenas com as águas represadas de um açude construído no local.<sup>4</sup>

A idéia da extinção da Aldeia da Escada fora sempre alimentada pelos arrendatários e senhores de engenhos invasores das terras indígenas, com contínuos esbulhos dos terrenos da Aldeia através de vários subterfúgios utilizados pelos rendeiros para boicote ao pagamento dos irrisórios valores devidos. Além disso, após a elevação do Povoado à categoria de Vila, com instalação da Câmara de Vereadores em 1854, iniciou-se uma longa disputa pela posse das terras indígenas e da arrecadação dos foros, envolvendo a Câmara, o Governo da Província, a Paróquia Católica e o Governo Imperial através do Ministério da Agricultura e da Fazenda Geral. A implantação da Estrada de Ferro Recife-São Francisco e a inauguração da Estação de Escada em 1860, trazia novas perspectivas para a produção açucareira e motivou os desejos de expansão do povoado que se instalara ao longo dos anos ao redor da Igreja onde fora a sede da missão religiosa junto aos indígenas. Com o crescimento do Povoado, a Câmara passou a solicitar para seu patrimônio as terras da Aldeia, cujos índios ou teriam "desaparecido", ou seriam em número tão "diminuto" podendo sobreviver sem os rendimentos recebidos pelos foros dos terrenos da Vila.<sup>5</sup>

Em Escada a oligarquia açucareira era

formada por "um grupo de oito famílias inter-relacionadas". Os senhores de engenho dominavam a política local, eram eleitos vereadores, ocupavam os cargos de Delegado de Polícia e no Judiciário, os postos da Guarda Nacional, o que significava uma força de controle social, e além disso influenciavam a política provincial como deputados, tendo sido ainda alguns contemplados pelo Governo Imperial com títulos de Barão e Visconde.

Com a decretação oficial de extinguir-se a Aldeia da Escada, os índios foram transferidos para o lugar Riacho do Mato, em terras da Colônia Militar Pimenteiras, situada nos limites com a Província das Alagoas. A história da permanência indígena no novo aldeamento foi resultado da capacidade dos índios em terem elaborado várias estratégias de resistência diante das invasões de posseiros, da convivência ou omissão oficial frente aos conflitos e até da pressão das autoridades para os recém-aldeados abandonarem o local.

Na documentação pesquisada encontram-se os diferentes meios utilizados pelos aldeados do Riacho do Mato para resistir e continuar no local. Tais meios podem ser situados num leque amplo: desde a colaboração, as alianças com autoridades e pessoas de prestígio social, até a denúncia, a reivindicação, o protesto pacífico, ou a violência. Através de abaixo-assinados os indígenas denunciaram as invasões e esbulhos das terras ocupadas, afirmaram seus direitos, apontaram as manobras fraudulentas do engenheiro responsável pela demarcação, reivindicaram providências para os desmandos ocorridos. Reclamaram a demissão de Diretores na Aldeia e fizeram propostas de substitutos; dispuseram-se ainda a assumir as despesas com um dos mesmos e, assim, não somente apresentavam propostas, bem como apontavam para uma autonomia de decisões (um auto-governo?) frente à política indigenista oficial em vigor.

Por não saberem ler e escrever, os indígenas aldeados no Riacho do Mato recorreram nos diversos momentos a muitas pessoas para redigirem "a rôgo de" (a pedido) os documentos a serem endereçados às autoridades. O que faz presumir terem os indígenas conquistado pessoas colaboradoras, quem sabe simpáticas à

causa indígena. No campo ainda das alianças, os indígenas recorreram a autoridades e pessoas influentes para conceder-lhes "atestados" de serem eles "trabalhadores", "obedientes e respeitadores" das autoridades e da ordem social vigente, e ainda declarações de que eles prestavam sempre o "serviço público" de polícia e de nunca se pouparem em "sacrifícios" em defesa do "Trhono Imperial", barganhando assim uma relação de troca para garantia dos seus direitos.

Mas também, por outro lado, os indígenas aldeados no Riacho do Mato foram acusados de "insubordinação" ao recusarem-se colaborar nos serviços de demarcação, quando perceberam que estavam sendo beneficiados os posseiros invasores das terras destinadas ao aldeamento. Os indígenas organizados em um grupo reagiram com "gritaria" à colocação dos marcos em limites favorecendo os posseiros. Incendiaram o engenho de Manoel Francisco da Silva e o de propriedade de "Pedro Brabo", ambos posseiros na área indígena. Por quatro vezes, enviaram representantes à Corte no Rio de Janeiro, para pessoalmente reivindicarem ao Governo Imperial seus direitos, a permanência no Riacho do Mato.

Organizados, agindo coletivamente ou através de ações individuais, os indígenas criaram, enfim, diversas formas de vivências e resistências para continuarem ocupando as terras conquistadas no novo Aldeamento. Significativa nessa luta foi a liderança e o papel do índio Manuel Valentim dos Santos. Homem decidido, persistente e polêmico, hábil negociador de apoios e alianças à resistência dos aldeados. Foi ele que esteve na Corte. Foi ele contundente quando denunciou e pediu providências contra as invasões das terras destinadas ao Aldeamento do Riacho do Mato. Com firmeza enfrentou muitas situações adversas, acusações, perseguições de autoridades provinciais ora coniventes, ora omisssas com as violências e invasões das terras indígenas, pressões e intolerância da própria Diretoria dos Índios, expressadas pela afirmação sistemática do não reconhecimento do Aldeamento. Valentim vivenciou com suas contradições, emblematicamente, "uma guerra civil", como atesta a experiência de resistência na busca da sobrevi-

vência e afirmação dos direitos dos indígenas nos primeiros decênios da segunda metade do século XIX em Pernambuco.

## Um conflito interminável

Em 1871 o Ministro da Agricultura, em complemento a um aviso anteriormente expedido, destinava "quatro contos de réis" para serem aplicados na fundação de duas colônias agrícolas nas terras da extinta Colônia Militar de Pimenteiras. Uma das colônias seria no Riacho do Mato, aproveitando-se terras do Aldeamento.<sup>6</sup> Em 1873 foi oficialmente extinto o aldeamento, sendo determinada a medição e demarcação dos terrenos destinados aos índios. Três anos depois, em Requerimento acompanhado de abaixo-assinado, os índios denunciavam à Presidência da Província a demarcação fraudulenta, os esbulhos violentos, agressões, mortes e prisões, exigindo que fossem respeitados seus direitos.<sup>7</sup>

Em 1878 o Presidente da Província recebeu autorização do Governo Imperial para fundar uma colônia agrícola nas terras tidas como devolutas no Riacho do Mato. A concentração de retirantes da seca na Colônia Socorro provocou conflitos com os índios que tiveram suas plantações invadidas, como denunciava Manuel Valentim. A Colônia foi extinta em 1880. Nos primeiros anos do período republicano, as terras do Riacho do Mato foram objeto de disputa entre o Governo Federal, a Câmara de Água Preta e o Governo do Estado de Pernambuco, que pretendia vendê-las a terceiros. Em 1882 o índio Manoel Severino dos Santos, herdeiro de um terreno que pertencera a seu irmão, denunciava estar sendo coagido pelo Capitão Manoel de Souza Leão, dono do Engenho Laranjeiras.<sup>8</sup>

A lavoura canavieira na área onde existia o Aldeamento do Riacho do Mato, recebera grande impulso com o avanço da Estrada de Ferro Recife-Palmares. Esta atravessara a Mata Sul, considerada a área açucareira mais rica de todo o Império, onde de 1857 a 1877 duplicara o número de engenhos (Melo, 1984, 207-208). O "novo sul" que surgira a Oeste de Água Preta, teve custos sociais elevados. A gran-

de produção favorecida pela via-férrea, fortaleceu uma economia agro-exportadora baseada na monocultura da cana, na manutenção das estruturas sociais vigentes. Assim como outros segmentos vivendo à margem desse sistema, o indígena permanecia sem lugar...

Hoje a imprensa continuamente vem noticiando a mobilização e ocupação por grupos de Sem-Terra em engenhos em Água Preta - herdeiros e herdeiras dos ex-aldeados em Escada e Riacho do Mato, que refazem a vida e reinventam a história.

\* Edson Silva é Mestre em História/UFPE; trabalha no Centro Dom Helder Câmara de Estudos e Ação Social (CENDHEC), em Recife-PE.

## NOTAS

1- Este texto é uma versão resumida dos 2º e 3º capítulos da Dissertação de Mestrado apresentada pelo autor em dezembro de 1995 ao Programa de Pós-Graduação em História/UFPE.

2 - Ofício do Diretor Geral de Índios, em 4/12/1861 ao Presidente da Província. Arquivo Público Estadual de Pernambuco (APE), Códice, DII-19, fls. 38-40.

3 - "Relação Nominal dos Índios existentes na Aldeia da Escada" anexo ao "Relatório do estado das Aldeias da Província de Pernambuco", pelo Barão de Guararapes, em 13/02/1861. APE, Cód. DII - 19.

4 - Requerimento ao Pres. da Província, em Escada 28/11/1868. APE, Petições: Índios, fl.40.

5 - Ofício da Câmara, em 12/02/1860, ao Pres. da Província. APE, Cód. CM-43, fl.52.

6 - Ofício ao Pres. da Província de Pernambuco, em 20/09/1871. APE, Cód. MA-6, fl. 98.

7 - Recebido no Palácio da Pres. de Pernambuco em 21/12/1876. APE.Cód. Petições: Índios, fls. 45-46.

8 -Requerimento (por Ignacio Ferreira Lopes) em 15/02/1892,ao Gov.do Estado de Pernambuco. APE, Cód. Petições: Índios, fls.126-127.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

-CUNHA,M.C.da. Legislação indigenista no século XIX: uma compilação: 1808-1889. São Paulo, Edusp; Comissão Pró-Índio de São Paulo, 1992.

- MOREIRA NETO, C.de A. A política indigenista brasileira durante o século XIX, tese de doutoramento, FFCH, Rio Claro, 1971. (mimeo).

- EISENBERG, Peter. Modernização sem mudança: a indústria açucareira em Pernambuco, 1840-1890. Rio de Janeiro, Paz e Terra; Campinas Unicamp, 1977.

- MELO, E.C. de. O Norte agrário e o império: 1871-1879. Rio de Janeiro, Ed. Nova Fronteira; Brasília, INL, 1984.

# SEJA UM COLABORADOR

**T**ravessia está aberta à publicação de artigos de pesquisadores e estudiosos que analisam a realidade em que o migrante está envolvido, a partir dos diferentes ramos do conhecimento:

social, político, cultural, econômico, antropológico, educacional, etc.

A revista destina-se, fundamentalmente, a um público intermediário; quer ser uma ponte entre a produção acadêmica e a produção popular. Se for do seu interesse, envie artigos para a redação, obedecendo aos seguintes quesitos:

Os artigos devem enquadrar-se, na medida do possível, dentro do tema geral de cada número, previamente anunciados;

Clareza de linguagem e simplificação dos conceitos;

Os artigos devem ser inéditos;

Tamanho: 250 linhas;

Intercalar o texto com intertítulos;

Breve identificação do autor e endereço com telefone para eventuais contatos;

Obedecer aos prazos para o envio das matérias, conforme estipulado ao lado.

O Conselho Editorial reserva-se o direito de submeter os artigos à sua apreciação

## PRÓXIMOS LANÇAMENTOS

### TRAVESSIA Nº 25

#### DESLOCAMENTOS COMPULSÓRIOS E RESTRIÇÕES À CIRCULAÇÃO

(MAI-AGO/96)

Prazo para  
envio  
dos artigos:  
(10/02/96)

### TRAVESSIA Nº 26

#### A MULHER MIGRANTE

(SET-DEZ/96)

Prazo para  
envio  
dos artigos:  
(30/05/96)

### TRAVESSIA Nº 27

#### CIGANOS, NÔMADES E AVENTUREIROS

(JAN-ABR/97)

Prazo para  
envio  
dos artigos:  
(15/10/96)

# RIGOBERTA MENCHÚ\*

(TRECHOS)

"Gostaria de contar desde quando era criança ou até desde quando estava na barriga de minha mãe, (...) porque nossos costumes nos ensinam que a criança, desde o primeiro dia da gravidez da mãe, já é uma criança".

(...) "Quando ela (mulher grávida) estiver de sete meses, é quando se põe em contato com toda a natureza, segundo nossa cultura. Sairá para o campo, irá caminhar na mata. Assim, a criança estará tomando afeição por toda a natureza. ...tem que ensinar ao filho a vida que a mãe vive. Por exemplo, se a mãe levanta às três da manhã. Levanta-se às três da manhã, faz seus serviços, sai para caminhar, se afeioa com os bichos, se afeioa com toda natureza, tendo em mente que a criança está recebendo isso, e começa a conversar com o filho. ...É como se estivesse acompanhada de um turista. ...Sai para o campo mas explicando ao filho os detalhes. É uma obrigação que a mãe tem que cumprir obrigatoriamente."

Foto extraída  
do jornal  
PORANTIM,  
Ano XVI, nº 156

"Nós, os indígenas, temos mais contato com a natureza. (...) O que nos explicam nossos pais desde crianças é que não se deve desperdiçar água, mesmo quando haja. A água é uma coisa pura, uma coisa limpa, uma coisa que dá vida ao homem. Sem a água não se pode viver(...). Então, temos a água como uma coisa sagrada e isso está em nossa mente desde crianças(...). Temos a terra. Nossos pais nos dizem: - A terra é a mãe do homem, porque é quem dá de comer ao homem -. (...) Só se pode ferir a terra quando há necessidade. Essa concepção faz que, antes de plantar nossa roça de milho, tenhamos que pedir licença à terra."

"Nós vivemos nas montanhas, ou seja, nas terras não férteis, nas terras que só dão milho, feijão, e no litoral dá qualquer colheita. Descemos para as *fincas* para trabalhar durante oito meses. Esses oito meses, muitas vezes não são seguidos, porque partimos um mês para ir plantar no planalto nossa pequena roça de milho. Descemos para a *finca* enquanto cresce o milharal e assim, quando já é hora de colher em nossa pequena roça de milho, voltamos ao planalto. Mas imediatamente se acaba outra vez. E temos que descer de novo para a produção, para ganhar dinheiro."

\*Rigoberta, líder Maya-Quiché guatemalteca; Prêmio Nobel da Paz em 1992. Trechos extraídos do livro "Meu Nome é Rigoberta Menchú - E assim nasceu minha consciência", de Elizabeth BURGOS. Paz e Terra, Rio de Janeiro, 1993.