

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 ansios 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 foram 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 conseqüente presença de não-índios reduziu substancialmente os terrenos agricultáveis 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 descurada 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 "índigenas" 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 inquestionáveis 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)