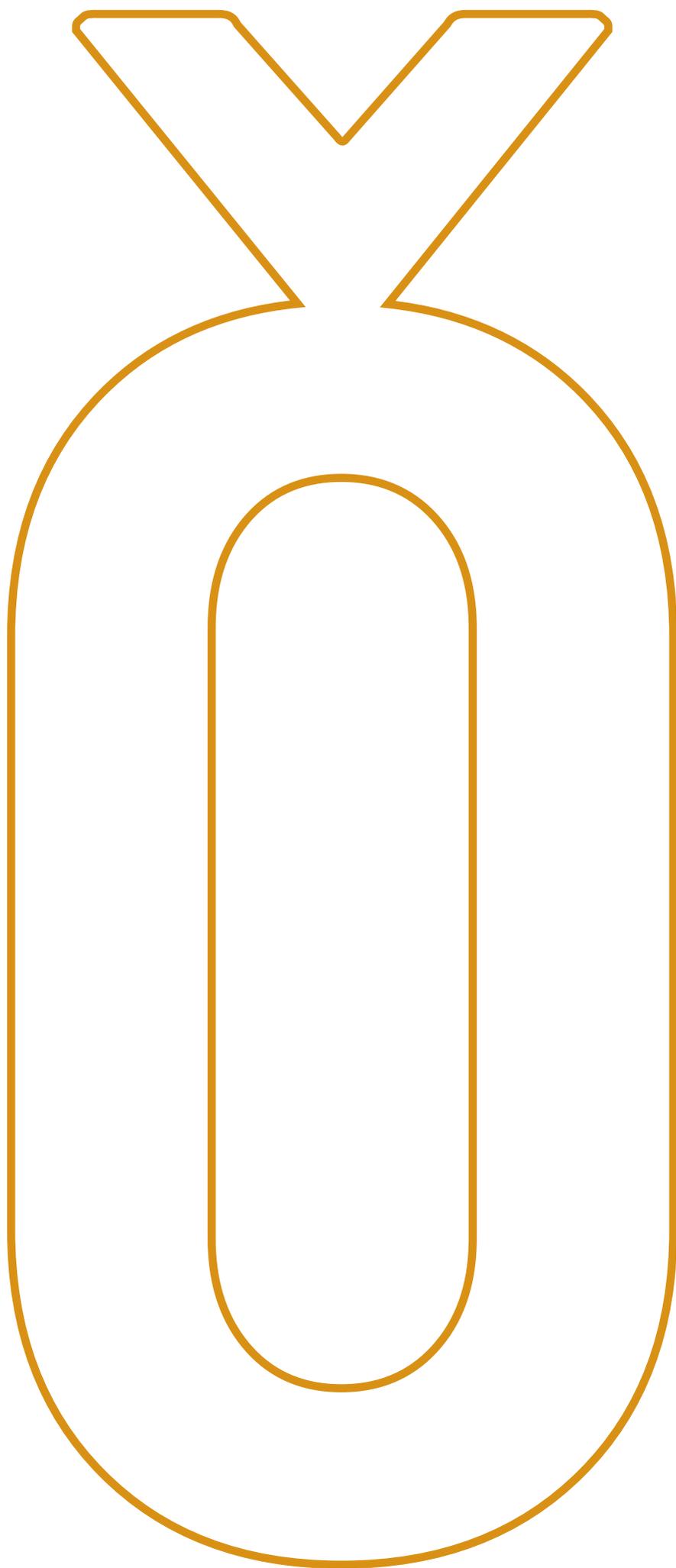


MEMÓRIAS INSURGENTES

VOL.1 Nº.1 JUNHO 2022



Nº 1



Memórias Insurgentes

Editores

João Pacheco de Oliveira

PPGAS | Museu Nacional | UFRJ

Rita de Cássia Melo Santos

PPGA | UFPB

Pablo Antunha Barbosa

PPGES | UFSB

Vol.1 Nº.1 Junho 2022

Memórias insurgentes [recurso eletrônico]. – v. 1 n. 1, (2022). – Rio de Janeiro, RJ:

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional.

1 recurso online: il.

v. 1, n. 1, jun. (2022) – Rio de Janeiro

Semestral

Disponível em: <<https://revistas.ufrj.br/index.php/mi/issue/current>>

1. História do Brasil – Periódicos. 2. Indígenas da América do Sul – Brasil – Periódicos.

I. Universidade Federal do Rio de Janeiro. Museu Nacional. II. Título.

ISSN 2764-9334

CDD 305.8

Ficha catalográfica elaborada por Dulce Maranhã Paes de Carvalho, CRB - 7/4050

Biblioteca Francisca Keller - PPGAS/MN/UFRJ

Ficha técnica

Editores

João Pacheco de Oliveira_ PPGAS/Museu Nacional/UFRJ

Rita de Cássia Melo Santos_ PPGA/UFPA

Pablo Antunha Barbosa_ PPGES/ UFSB

Apoio editorial

Bianca Luiza Freire de Castro França_ PPHPBC/FGV

Conselho Editorial

Ana Flávia Moreira Santos_ UFMG

Antonio Carlos de Souza Lima_ Museu Nacional/UFRJ

Bartolomeu C Santos_ PPGAS/Museu Nacional

Claudia Mura_ UFAL

Edson Silva_ UFRPE

Eduardo Neumann_ UFRGS

Edviges Iores_ UFSC

Edwin Reesink_ UFPE

Luiz Eloy Terena_ APIB

Gersen Luciano Baniwa_ UFAM

Henyo Trindade Barreto Filho_ UNB

Jorge Eremites de Oliveira_ UFPEL

José Maurício Arruti_ UNICAMP

Ligio Maia_ UFRN

Manuel Ferreira Lima Filho_ UFG

Maria Regina Celestino de Almeida_ UFF

Maria Rosário Gonçalves de Carvalho_ UFBA

Marta Amoroso_ USP

May Waddington_ UFSB

Patrícia Sampaio_ UFAM

Rita Gomes do Nascimento_ MEC

Comissão de Apoio Internacional

Andréa Roca_ University of British Columbia – Canadá

Antonio Ioris_ University of Cardiff – Reino Unido

Capucine Boidin_ IHEAL – França

Diego Escolar_ Universidad Nacional de Cuyo – Argentina

Isabelle Combès_ CIHA (Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas, Museo de Histori – Santa Cruz de la Sierra, Bolivia)

Juan Pedro Viqueira_ El Colegio de Mexico – Ciudad de Mexico

Mariana Françoso_ Leiden University – Holanda

Marta Zambrano_ Universidad Nacional – Colômbia

Miguel Bartolomé_ INAH – Oaxaca, Mexico

Nicolás Richard_ Université de Rennes – França

Nuno Porto_ Museum of Anthropology at UBC – Canadá

Pedro Cardim_ Universidade Nova de Lisboa – Lisboa

Roberto Malighetti_ Università degli Studi di Milano – Bicocca

Seth Garfield_ University of Texas at Austin – Estados Unidos

Susana de Matos Viegas_ Universidade Nova de Lisboa – Lisboa

Expediente

Periodicidade_

Semestral

Contato_

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Museu Nacional

Quinta da boa Vista, s/n

São Cristóvão, Rio de Janeiro, RJ

CEP 20940-040

revistamemoriasinsurgentes@gmail.com

Revisão

Copydesk_ Malu Resende

Arte Gráfica

Foto de Capa_ Bruno Santana, 2015

Projeto Gráfico_ Clarisse Sá Earp – Umastudio

Arte-finalização_ Jaqueline Torterolli

www.memoriasinsurgentes.org/

Índice

	Apresentação	8
1	Fundação	
1.1	Catarina Paraguaçu, senhora do Brasil: três alegorias para uma nação. João Pacheco de Oliveira	22
1.2	Dom Felipe de Sousa e Castro: vassalagem, mercês e proeminência familiar numa vila de índios da América Portuguesa no Antigo Regime. Lígio de Oliveira Maia	60
2	Nação	
2.1	Os dilemas da “civilização” sob o olhar do professor indígena Domingos Ramos Pacó, na transição para a República. Izabel Missagia de Mattos	78
2.2	<i>Kawiré Imàn</i> liderança <i>Tentehar</i> / Guajajara - Maranhão. Elizabeth Maria Beserra	100
2.3	Bernardo: o <i>caboclo</i> “herói nacional” e a face indígena da história. Vânia Maria Losada Moreira	114
3	Tutela	
3.1	Libânio Koluizorocê. Fragmentos da participação indígena na construção nacional. Rita de Cássia Melo Santos	134
3.2	Cícero Pereira: um gigante Xukuru do Ororubá Edson Silva	150
3.3	“Nós é que sabemos essa história”: Damião Paridzané e a luta pela terra Marãiwatsédé. Juliana Cristina da Rosa e Armando Wilson Tafner Junior	162
4	Protagonismo	
4.1	“O nosso direito”: memória, história e biografia no Rio Negro. Sidnei Peres	180
4.2	Biografia de Casimiro Manoel Cadete: indígena Wapichana da região Serra da Lua – Roraima (1921-2014). Ananda Machado	198
4.3	“Uma volta no mundo” Bartolomeu Santos	214
4.4	A vida de uma mulher Munduruku na defesa do seu povo e do território Maria Leusa Munduruku	228

Memórias Insurgentes: revisitando com os indígenas a formação nacional

apresentação

Um ponto cego constantemente repetido e naturalizado nas grandes interpretações sobre o Brasil é quanto à participação do indígena. Desde a primeira grande síntese que instituiu a História do Brasil de Francisco Adolfo Varnhagen, Visconde de Porto Seguro, na metade do século XIX, até historiadores, sociólogos, antropólogos e destacados pensadores do século XX, a presença indígena na formação da nacionalidade é qualificada como secundária, tratada sempre repetidamente de forma superficial e exotizante. Do monarquismo católico, escravagista e conservador às investigações sobre a formação da sociedade industrial, com seus conflitos de classe e suas ideologias, ficou como secundário em tais narrativas e nos painéis interpretativos do Brasil a presença e a relevância de seus povos indígenas e, em termos mais gerais, a diversidade étnica e racial do país.

Muitas vezes – e até mesmo num passado recente – as investigações sobre as relações entre os europeus e os povos indígenas na América Portuguesa foram abordadas apenas sob o aspecto de uma confrontação unicamente cultural entre uma população dita primitiva e portugueses portadores da cultura do renascimento, ou seja, entre pessoas localizadas em etapas e culturas supostamente muito distantes da história da humanidade, no que Johannes Fabian (1983) identifica como o paradoxo da “não coetaneidade”.

O encontro colonial, com suas verdadeiras dimensões econômicas e políticas, envolvendo pessoas concretas, era deslocado do foco de atenção. Em seu lugar era colocada uma ficção, um encontro entre culturas contrastantes, em que só transpareciam as ações aparentemente ilógicas e os objetivos incompreensíveis dos autóctones. O leitor daquelas fontes vinha a se perfilhar naturalmente, sem disso ter qualquer consciência, a uma perspectiva unilateral e etnocêntrica, vinculada a apenas uma das partes. Assim foi instaurado o cenário ideal para um exercício lúdico de produção de sentido, que se respaldava no senso comum e nas suas reverberações eruditas.

É essa tomada de partido (implícita, mas não consciente) da narrativa que irá determinar as perguntas, os temas e os problemas que passam a dirigir a leitura de fontes e documentos de época. Transformado em mero exemplo da justaposição de duas humanidades antagônicas e distantes, o encontro colonial recebe apenas uma marca paradoxal e episódica, omitindo inteiramente os seus aspectos violentos e a reprodução cotidiana de desigualdade e dominação. O que é sistematicamente registrado é a inferioridade das tecnologias e dos sistemas

econômicos indígenas, a fragilidade de suas estruturas políticas e o aspecto bizarro de seus costumes. Tudo estimula a enfatizar o exotismo e a colocar em evidência a pequena importância dos indígenas na conformação do mundo colonial que irá se instaurar no futuro território da nação brasileira.

É preciso revisitar a história do Brasil com um outro olhar, incorporando a presença e o protagonismo dos povos indígenas, caminhando na contracorrente das leituras acima criticadas e abrindo janelas para novas interpretações da formação nacional e da participação dos indígenas na contemporaneidade. Tomar o encontro colonial (ASAD, 1973) como uma categoria analítica central para a produção de um conhecimento crítico sobre o social, reconstruir a densidade das relações sociais ali existentes e compreender a sua tessitura como resultante de todos os sujeitos históricos envolvidos e enquanto narrativa sempre realizada por atores sociais localizados em seu próprio tempo se tornam essenciais. Longe de ser o palco para um teatro do absurdo, o encontro colonial é o locus onde se atualizam as práticas e as representações constitutivas da nação, engendrando simultaneamente o colonizador e o colonizado.

O projeto “Os Brasis e suas memórias: os indígenas na formação nacional”, coordenado por João Pacheco de Oliveira, apoiando-se em iniciativas anteriores de historiadores e antropólogos,¹ buscou instituir um espaço para a construção de novas interpretações do Brasil sobre os indígenas e a formação nacional. Para isso contou com ampla participação de programas de pós-graduação, organizações indígenas e indigenistas. Por meio de duas centenas de biografias produzidas e a divulgação de uma extensa bibliografia digital, o website do projeto (<http://osbrasisesuasmemorias.com.br/>) se constitui em uma importante ferramenta de pesquisa para a educação básica (de indígenas e não indígenas), bem como para os estudantes indígenas (hoje mais de 50 mil) e não indígenas no ensino superior. O website também funciona como um instrumento de produção e legitimação de memórias submersas e silenciadas, lançando uma contraluz nas narrativas hegemônicas sobre a formação nacional.

Mas qual a razão de privilegiar biografias na escrita das narrativas estimuladas pelo projeto? As biografias não têm sido vistas com bastante restrição e cuidado por historiadores, sociólogos e antropólogos recentes? Ou estaremos de fato lidando com um conjunto mais complexo e heterogêneo no qual despontam igualmente histórias de vida, autobiografias e etnobiografias, assim como estudos de caso, fabricação de trajetórias exemplares e desviantes, análise de eventos, situações e conflitos?

BIOGRAFIAS COMO FERRAMENTAS DE INVESTIGAÇÃO

A biografia como um gênero literário é bem antiga, conhecida no mundo greco-latino e praticada respectivamente por autores como Plutarco e Suetônio. Durante a Idade Média a atenção foi dirigida sobretudo para a descrição da vida dos grandes santos católicos; na época, nos califados árabes na Península Ibérica, foram organizados importantes dicionários reunindo relatos sobre os principais profetas muçulmanos. A relação entre o gênero biográfico e uma abordagem religiosa se manteve no século XVI, quando apareceu o primeiro desses livros em língua inglesa, escrito em 1563 por John Foxe, intitulado *Actes and Monuments*, mais conhecido, porém, como *Book of Martyrs*.

Geralmente é apontada como a primeira biografia moderna o trabalho escrito por James Boswell (1906 [1791]) sobre o homem de letras Samuel Johnson (*The Life of Samuel Johnson*). Resultado de uma longa experiência direta de convivência e de uma extensa pesquisa documental, este trabalho foi importante para estabelecer um padrão do que deveria ser o gênero biografia na língua inglesa. Publicada em 1791, a obra de Boswell se destaca pelo rigor e a intensidade das pesquisas, envolvendo estudo de arquivos, relatos de testemunhas oculares e entrevistas, pretendendo traçar um painel honesto e verdadeiro da vida e da personalidade do biografado. A narrativa não buscava promover o enaltecimento de um personagem estabelecido como modelo de virtude, mas sim, através de um esforço investigativo coerente e exaustivo, chegar a propor uma visão compreensiva da pessoa analisada.

A consolidação da sociologia e da psicologia como disciplinas universitárias e saberes reconhecidos implicou novas transformações no gênero biográfico. Em 1918, Lytton Strachey, um crítico inglês, escreveu *Eminent*

Victorians (STRACHEY, 1934), livro que consistia na descrição de quatro figuras destacadas, mas de domínios bem distantes, da Era Vitoriana. Foi uma revolução no gênero, a ênfase na apresentação exaustiva da documentação foi substituída por um exercício sistemático de comparações e um esforço de interpretação. Por trás de um interesse nos biografados, havia o desejo de traçar um painel mais complexo e contraditório da própria época em que suas ações e pensamentos estavam inseridos, distanciando-se radicalmente da pretensão de listar ou exaltar “heróis nacionais”. O livro teve um grande impacto e contribuiu para apontar novas possibilidades para o gênero narrativo.

Na antropologia as histórias de vida constituíram-se em uma importante técnica etnográfica para a obtenção de informações bastante difíceis e íntimas, uma ferramenta que permitia contrabalançar a rigidez dos registros formais (a coleta das terminologias de parentesco, as descrições de rituais etc.), ou as secas exibições de dados numéricos (censos, mapas de produção etc.) e de *corpus* de mitos e narrativas. Em situações de pesquisa fortemente marcadas por conflitos e marginalidade, como na etnografia de famílias pobres e de origem rural no México das décadas de 1950/60, as histórias de vida foram transformadas por Oscar Lewis (1965, 1970) em uma ferramenta essencial para a compreensão das emoções e dos sentimentos, das contradições e do dinamismo das relações sociais.

A sociologia e a antropologia francesa também se destacaram muito no uso de histórias de vida como um instrumento bastante sensível de investigação, permitindo abordar aspectos das relações sociais raramente acessíveis por outros métodos de enquete. Em textos referenciais, Pierre Bourdieu, primeiro no artigo intitulado “L’illusion biographique”, publicado em 1986 na revista *Actes de la Recherche*, analisa criticamente este gênero narrativo, desmontando a aparência de naturalidade dos relatos, explorando as relações de cumplicidade/distanciamento entre o narrador, o personagem biografado e o público leitor. Em trabalhos posteriores, sobretudo na grande pesquisa coletiva apresentada no livro *La misère du monde* (1993), ele aponta procedimentos metodológicos que devem necessariamente acompanhar tais investigações. Outros autores vinculados a esta mesma perspectiva, como Sylvain Maresca (1983) e Michel Pollak (1986, 1985), desenvolveram técnicas de obtenção de dados etnográficos respectivamente com populações camponesas e com ex-prisioneiros de campos de concentração.

Em um texto referencial para os estudos históricos, Jacques Le Goff (1986) observava que o estudo do passado não seria possível se este não houvesse deixado “traços, monumentos, suportes da memória coletiva”. Hoje, diz ele, o historiador não procede a uma seleção de monumentos, mas considera todos os documentos como monumentos, o que significa inseri-los em conjuntos formados por outros monumentos, como os objetos e as coleções de cultura material, os tipos de habitação, as paisagens, os fósseis e os restos ósseos de animais ou homens. Também não se trata mais de determinar se o documento é verdadeiro ou falso, mas sim de determinar as suas condições de produção e mostrar em que medida ele é instrumento de um poder.

Partindo da copiosa documentação e das minuciosas análises realizadas pelo historiador italiano Giovanni Levi (1990) sobre a política em uma comunidade camponesa no século XVII, Jacques Revel (1996) destaca que as micronarrativas ali reunidas propiciam a construção de um amplo e compreensivo painel sobre a complexidade das escolhas sociais implicadas ao longo de uma trajetória individual. Na introdução a uma coletânea sobre a relação entre micro e macronarrativas, Revel (1996) destaca a fecundidade dos trabalhos de Giovanni Levi e de outros autores relacionados à micro-história. Ele observa que as biografias que eles constroem servem para permitir o entendimento sobre dimensões da vida coletiva, em certos aspectos podendo funcionar como verdadeiras “etnobiografias”. Esta é a intenção de muitos dos trabalhos que integram esta revista.

Em função da multiplicidade de formas que vieram a assumir nos estudos literários, sociológicos e históricos, as biografias, em sua grande diversidade, continuam a ser instrumentos importantes de investigação, permitindo uma aproximação com o domínio das emoções e dos sentimentos e também das experiências concretas, bem como a lidar com menor rigidez com os aspectos dinâmicos, contraditórios e ambíguos dos fenômenos abordados pelas ciências humanas, permitindo um enriquecedor mergulho em fatos concretos e na dimensão íntima e pessoal.

No caso das populações indígenas, historicamente privadas do reconhecimento público de suas memórias, as biografias constituem um útil instrumento para romper com esse silenciamento e revisar criticamente as narrativas hegemônicas das histórias nacionais. Funcionam como uma chave propulsora de novas interpretações e múltiplas reinscrições, assim como estimulam a tomada

¹ Caberia destacar aqui em especial a extensa obra de John Hemming (1978 e 1987); a síntese interpretativa de Darcy Ribeiro (1970); os trabalhos de John Monteiro (1994 e 2001) e da linha de pesquisa “Os índios na História” por ele iniciada (ALMEIDA, 2010); e a proposta de uma abordagem em termos de uma antropologia histórica por João Pacheco de Oliveira (1987, 1999, 2016).

da palavra (DE CERTEAU, 1994) por pessoas pertencentes a setores sociais excluídos ou subalternizados.

USOS DO PASSADO, MEMÓRIAS VIVAS NO PRESENTE

Os embates entre memória, história e usos do passado têm legado importantes categorias de compreensão e ordenamento desses processos. Um exemplo desses elementos fundamentais é a categoria de “lugares de memória” criada pelo historiador Pierre Nora (1984). Segundo o autor, monumentos, arquivos, instituições oficiais são elegidos como grandes marcos que materializam certas memórias e operam a partir de uma característica particular, a monumentalidade. Os lugares de memória estão situados, em geral, em áreas centrais e emblemáticas por sua monumentalidade, produzindo uma espécie de sacralização do que exibem. Trata-se de uma história transformada, que impõe significados (ditos como verdadeiros) a pessoas e acontecimentos reais.

Nem sempre os lugares de memória refletem estritamente o que seriam os interesses e os valores do grupo dominante. Em algumas ocasiões, eles refletem pautas e questões da sociedade mais ampla que adentram esses lugares na tentativa de transformar a realidade. Uma leitura a contrapelo dessa documentação e desses aspectos, como nos sugere Benjamin (1986), contribui igualmente para a reinserção desses lugares nos jogos de força e nos contextos em que os originaram, considerando não apenas a sua produção, mas da mesma forma a recepção dessas memórias.

As memórias não são recebidas por quem as acessa hoje da mesma maneira de quem as produziu no passado, existe uma distância muito grande em relação a isso. Nesse sentido, grande parte da população brasileira, ao passear pelos parques e praças públicas com seus monumentos históricos, ou ao visitar museus com seus acervos, arquivos e imagens e narrativas do passado, tem a sensação de absoluto desconhecimento do que aquelas realidades significam. Isto remete a uma situação bastante complexa relacionada à própria questão do ensino da história no Brasil, que há muitas décadas tem sido violentamente agredido, resumido e simplificado. Hoje é bastante comum, sobretudo entre os jovens, não apenas o desconhecimento das memórias submersas, das histórias dos povos indígenas ou

das populações afrodescendentes, mas até mesmo dos grandes personagens históricos, símbolos da nação e de sua transformação.

Há uma estratégia geral no Brasil, muito nociva, de enfraquecimento de arquivos, museus e demais instituições de memória. Ela começa a ser vista pelas elites dominantes como algo bastante incômodo, que se pretende substituir pela realidade atual, num poderoso estímulo a tornar inócuos juízos de valor e extemporâneas as utopias. Esses desinteresse e esquecimento devem ser enfrentados pelo historiador e pelo antropólogo com bastante coragem, porque o seu *métier* é efetivamente de trabalhar com alteridades e tornar conhecidas ao público e ao cidadão as narrativas e as imagens sobre o passado e o diferente, repovoando assim a história em suas múltiplas participações (WOLF, 1983; THOMPSON, 1987).

Para isso, é preciso considerar ainda a existência contemporânea de múltiplos canais de memória para além dos lugares de memória apontados por Pierre Nora. As praças e as ruas, os arquivos e os museus não são as únicas alternativas e as mais operantes para os jovens na atualidade. Hoje em dia, a televisão, com suas minisséries e novelas, o cinema, os canais de youtube, as redes sociais, os websites, os jogos eletrônicos, entre tantos outros, disputam fortemente espaços narrativos junto ao público mais amplo, com cada vez mais acesso à internet e a equipamentos tecnológicos.

Diante disso, cabe aos antropólogos e aos historiadores, assim como tem feito o próprio movimento indígena, ocupar as redes e constituir os canais de acesso possível a fontes verificadas e checadas. Ao refazer com um outro método e objetivo o trabalho empreendido pelo IHGB no século XIX, é imprescindível tornar públicos e plenamente acessíveis fontes e documentos fundamentais à compreensão contemporânea do Brasil, não apenas para suas classes abastadas, mas sobretudo para as suas populações tradicionais, hoje instaladas no meio rural e nas comunidades urbanas, mas também no interior dos centros acadêmicos, por meio dos milhares de estudantes indígenas que ocupam o ensino superior brasileiro. Nessa direção, o objetivo da revista é virar de ponta cabeça as práticas excludentes em relação ao conhecimento e à produção de memórias, assim como propor um novo caminho para a compreensão do imenso papel assumido pelo protagonismo indígena na formação nacional.

SEMEANDO BIOGRAFIAS INDÍGENAS

Uma condição essencial para a realização deste projeto foi o seu caráter coletivo, multi-institucional e multidisciplinar. Como ele objetiva estimular um processo amplo de recuperação da presença indígena na história (passada e atual) do país, não poderia ficar restrito a uma única equipe de trabalho sediada no Museu Nacional e na cidade do Rio de Janeiro de onde o projeto foi proposto. Isto já se refletia na composição inicial da equipe, ainda em 2015, quando o projeto foi submetido à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES, Edital n. 13/2015 – Memórias Brasileiras – Biografias), tendo sido iniciado em 2017. Naquela ocasião, o projeto abrangia 13 programas de pós-graduação (PPGs).

Ao final do projeto, em 2019, mais que duplicamos a sua rede de colaboradores, passando a incluir 28 instituições. Cabe notar que três destes grupos foram constituídos por Licenciaturas Interculturais Indígenas.² Em termos de regiões, é possível perceber uma boa distribuição pelo Brasil afora – cinco estavam sediadas na Amazônia, dez na região Nordeste, quatro na Leste (MG, ES e RJ), quatro na Sudeste, três na Sul e duas na Centro-Oeste. A maior expansão ocorreu na Amazônia (com cinco instituições-colaboradoras, enquanto no projeto original constava apenas uma) e na região Nordeste (que passou de cinco para dez).

O vínculo entre as instituições que integram a rede de colaboradores do projeto foi muito fortalecido através da presença da equipe de coordenação do projeto em atividades conjuntamente organizadas. Ademais, houve a realização de quatro cursos de formação voltados a estudantes da licenciatura em Ciências Sociais, bacharelado, mestrados e doutorados em Antropologia, favorecendo inclusive a formação de antropólogos indígenas.³

² As Licenciaturas Interculturais Indígenas fazem parte do Programa de Apoio à Formação Superior e Licenciaturas Indígenas – Prolind, realizado pelo Ministério da Educação (MEC). O Prolind tinha por principal objetivo a formação de professores indígenas para atuar nas sérias finais do ensino fundamental e no ensino médio nas escolas das comunidades indígenas, atendendo assim ao Plano Nacional de Desenvolvimento da Educação Escolar Indígena.

³ Os cursos ministrados foram: Os indígenas na formação do Brasil – (MNA 828 – Antropologia do colonialismo), João Pacheco de Oliveira (PPGAS-MN-UFRJ) e Aline Moreira Magalhães (Pós-Doc PNPD-PPGAS/MN) – PPGAS, Museu Nacional, 2017.1; Histórias, Memórias e Biografias – (MNA – 825-Oficina de Pesquisa em Antropologia), João Pacheco de Oliveira (PPGAS-MN-UFRJ), Aline Moreira Magalhães (Pós-Doc PNPD- PPGAS/MN) – PPGAS, Museu Nacional, 2017.2; e, Memória e Narrativa: análises sobre construções biográficas – (1401247

Tais cursos debatiam aspectos teórico-metodológicos do fazer biográfico, permitindo a ampliação do projeto e o desenvolvimento de futuros trabalhos tanto no âmbito estrito da pesquisa (relacionado à produção de teses e dissertações) quanto na divulgação científica, objetivando a formação de futuros docentes da educação básica.

Durante o projeto começamos a perceber que a realização de oficinas com os indígenas, em suas aldeias ou em lugares próximos, associada à possibilidade de rápida colocação da biografia em circulação através do website, acabou por engendrar um novo tipo de fonte – a biografia escrita por indígenas, seja individualmente, seja em família, ou em grupos maiores. Com ampla participação de estudantes universitários indígenas, o projeto estimulava a conexão das novas gerações, imersas no universo acadêmico e nas novas frentes de luta, com as gerações precedentes, fundamentais à retomada dos territórios e à afirmação cultural. Essa conexão resultou no fortalecimento de linhas de investigação no interior de cada PPG e na consequente produção acadêmica nova e significativa (teses, dissertações, artigos em revistas científicas e capítulos em livros). O envolvimento de estudantes e profissionais indígenas no relato de sua própria história, vivenciado nas mais de 20 oficinas que realizamos ao longo do projeto, foi fundamental à constituição de uma nova e fecunda forma de produção de conhecimento.

Algumas dessas atividades foram conciliadas com a agenda de formação das Licenciaturas Interculturais, a exemplo das oficinas realizadas na UFSC, em Florianópolis, e na UFPE, em Caruaru, respectivamente, em outubro e dezembro de 2017. Outras se deram em conjunto com congressos científicos, mas com espaço exclusivo aos indígenas e dedicado a pensar a construção biográfica para o projeto, a exemplo das oficinas realizadas em 2017, em Brasília, por ocasião do Simpósio Nacional de História e que contou com a presença de professores indígenas kaiowá e estudantes guarani e kaiowá da Licenciatura Intercultural Indígena Teko Arandu da Faculdade Intercultural Indígena/FAIND da Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD).

Realizamos ainda atividades exclusivas com os indígenas, como ocorreu com a equipe da Ororubá Filmes, do povo Xucuru, Pernambuco; e da oficina realizada na UEMA, São Luís, Maranhão. Em algumas atividades, o

– Tópicos Especiais em Antropologia II) Rita de Cássia Melo Santos, Licenciatura em Ciências Sociais, UFPA, 2017.2; e, o curso História Oral, Narrativas e Memórias, ministrado por Pablo Antunha Barbosa, 2020.2, no curso de Bacharelado em Antropologia da UFSB.

projeto “Os Brasis” se juntou a outras tantas propostas pelos próprios indígenas, a exemplo das duas oficinas realizadas na Paraíba que somaram esforços na formulação do Centro Cultural Potiguar. Fizemos ainda uma oficina no marco do projeto de extensão da UFSB (Porto Seguro), Ciclo de Estudos e Oficinas Interculturais em Educação Escolar Indígena, que aconteceu na Aldeia Pataxó de Boca da Mata (2019-2021), e outra, em 2018, na cidade de Cachoeira, com estudantes indígenas da UFRB. Algumas dessas atividades reuniram mais de uma centena de indígenas, que apontaram a necessidade de relatos biográficos sobre as suas lideranças (caciques, cacicas, xamãs, rezadores, parteiras, professores, agentes de saúde, artistas e intelectuais).

Os textos produzidos em tais circunstâncias – que já somam 25, ou seja, que correspondem a cerca de 14% do total de textos reunidos pelo projeto – são absolutamente distintos daqueles elaborados por especialistas com formação em ciências humanas. Não resultam apenas de expectativas acadêmicas ou de fatores externos, mas expressam estratégias narrativas e de produção e circulação de memórias sob o controle das comunidades locais – diferentes das monografias de conclusão de curso (TCCs), que muitas vezes expressam as expectativas acadêmicas de orientadores e professores não indígenas.

Nos textos produzidos no contexto das oficinas, a escrita é realizada também como uma atividade de grupo ou familiar, que implica debate sobre forma e conteúdo do texto, as ilustrações a serem ali colocadas, bem como o seu uso público. Para além de uma questão de coautoria, trata-se da construção de uma memória coletiva sobre o/a biografado/a. Após a aprovação do coletivo, o texto é digitado, revisado e passa a integrar o website do projeto, no qual pode ser consultado livremente, podendo ser selecionadas por região, estado, povo indígena e/ou gênero. O website constitui o espaço privilegiado do repositório das atividades do projeto. No recente contexto da pandemia, montamos um memorial de homenagem às vítimas, que busca a semelhança com outras iniciativas:⁴ dar visibilidade ao impacto do Covid-19 sobre os povos indígenas brasileiros.

Em relação especificamente aos pesquisadores não indígenas, adotamos uma estratégia de proposição de Grupos de Trabalho (GTs) e Simpósios Temáticos (STs)

em congressos das áreas de Antropologia e História. Foram assim organizadas quatro atividades em grandes congressos científicos de História e Antropologia (XXIX SNH/ANPUH, XXXI RBA/ABA, III CIPIAL, XXX SNH/ANPUH), com extensa participação e intenso debate, funcionando como uma verdadeira sementeira para a produção de biografias e o aprofundamento analítico deste tipo de trabalho. No primeiro evento, ocorrido em Brasília, em 2017, foram apresentados 34 trabalhos; no segundo, em Brasília, em 2018, foram 24 comunicações; no terceiro, também em Brasília, em 2019, foram 47; no último, em Recife, em 2019, foram 29. No total foram 134 apresentações.

Esse processo foi fundamental para consolidar o crescimento e a abrangência do projeto. Quando proposto, o projeto estimava produzir a biografia de 25 personagens indígenas da história do Brasil, nove deles pertencentes ao período colonial, sete relativos ao século XIX (formação nacional) e nove ao período contemporâneo (séculos XX e XXI). Destes, apenas três eram de mulheres, o que reflete, sem dúvida, os critérios de seleção e a orientação restritiva em relação a gênero na história oficial do Brasil.

Em abril de 2018, quando realizamos o lançamento oficial do site em Porto Seguro, Rio de Janeiro e Brasília, já havíamos ultrapassado em muito o número de personagens indígenas biografados. Na abertura do site já contávamos com 74, quase três vezes o número de biografias propostas no início do projeto. É importante destacar que estas biografias já estavam postadas e circulando em nossa rede de colaboradores e do público interessado. Atualmente, temos no website 203 biografias, mais que oito vezes o número de biografias propostas inicialmente. Importante também seria observar a grande diversidade de povos, estados e gênero deste conjunto de biografias: são contempladas 46 etnias.

UM NOVO DESAFIO: A REVISTA MEMÓRIAS INSURGENTES

Como desdobramento do projeto e visando consolidar as suas repercussões no âmbito acadêmico, a etapa seguinte foi a preparação de uma revista eletrônica, de *status* científico, que propiciasse a divulgação regular de biografias escritas por especialistas das ciências humanas (aí incluídos, claro, os indígenas) capaz de consolidar

no âmbito universitário os objetivos pretendidos pelo projeto. A revista eletrônica *Memórias Insurgentes*, que o leitor tem agora diante de si, funcionará no sistema OJS/Open Journals System e poderá ser acessada através do site www.memoriasindigenas.ufrj.br, com a periodicidade de dois números anuais. Este é o segundo produto deste projeto, resultado de um imenso trabalho coletivo e interdisciplinar desenvolvido nos últimos sete anos.

Alguns autores têm insistido em falar sobre a invisibilidade dos indígenas para as colônias e as nações modernas. Além de aceitarem como supostamente universal a completa identificação entre o olhar e o conhecimento, que é uma característica da modernidade ocidental, tais abordagens simplificam os complexos processos de exibição e ocultamento de fatos que compõem a construção de narrativas e sentidos, processos estes responsáveis pelo encobrimento dos interesses e dos protagonismos dos indígenas. O Índio não está de maneira alguma ausente das fontes e dos relatos históricos, como usualmente nunca esteve ausente das iniciativas e das preocupações dos colonizadores. Estes se estabeleceram sobre os territórios indígenas, apossaram-se de seus recursos naturais, construíram instituições para o controle de sua força de trabalho, reprimiram o seu imaginário político e religioso e buscaram por múltiplos meios transformá-los em subalternos. Os dados que resultam desses confrontos, justificando a ação colonial e glorificando os seus executores, se não falam sobre os indígenas de modo explícito e compreensivo, trazem muitas informações sobre as relações que com eles são mantidas pelos múltiplos atores da colonização. Ao invés de mergulharmos em uma postura puramente especulativa e essencialista, propomos apoiarmo-nos no pensamento crítico e falar em “encobrimento” (DUSSEL, 1969) e não em invisibilidade.

É fundamental também constatar que os discursos sobre os indígenas não são de forma alguma semelhantes e convergentes. Ao contrário, os povos indígenas não são descritos jamais em seus próprios termos, mas majoritariamente de acordo com as estratégias econômicas, políticas, simbólicas e práticas que favorecem os setores hegemônicos naquele particular contexto da colonização. Isto nos leva a recuperar uma expressão – regime de memória – utilizada por Johannes Fabian (2001) para designar uma específica arquitetura de memória. Aplicada sistematicamente por Pacheco de Oliveira (2011, 2016, 2022) ao contexto da formação nacional, foi transformada em uma ferramenta que permite explicitar a existência

de discursos e práticas diferentes e mesmo contraditórios sobre os indígenas. Eles nunca são apresentados de uma forma única, mas transitam entre diferentes discursos, ora aparecendo como inimigos, ora como aliados, ora como gloriosos ancestrais dos brasileiros atuais, ora como coletivos que só podem sobreviver sob a tutela do Estado. A própria inspiração morfológica – de uma arquitetura – foi abandonada em prol de metáforas mais dinâmicas, instáveis e participativas (vide PACHECO DE OLIVEIRA, 2022; PACHECO DE OLIVEIRA, SANTOS, 2019, 2022).

Por exemplo, a organização de cada volume da revista não segue uma ordem estritamente cronológica e linear. A sucessão dos artigos foi pensada em conformidade com os regimes – aqui chamados de Fundação (para se referir ao estabelecimento da Colônia), Nação (século XIX e formação nacional), Tutela (para o regime tutelar atualizado pelas agências indigenistas, SPI e Funai) e Protagonismo (imagens e narrativas produzidas pelos indígenas em suas lutas por reconhecimento de direitos a partir sobretudo da década de 1980) – pelos quais as memórias são estruturadas e por meio dos quais as narrativas e as imagens sobre o passado podem ser apresentadas. Cabe destacar que os regimes não são cronológicos nem lineares. São engendrados em contextos históricos precisos, mas continuam a existir e a ser ativos em contextos muito posteriores.

Compondo a primeira parte da revista, “Fundação”, estão as biografias de Catarina Paraguaçu e de Dom Felipe de Souza e Castro. Na primeira, João Pacheco de Oliveira narra o encontro colonial através da trajetória de Catarina Paraguaçu e Caramuru, personagens fundamentais à compreensão da fundação nacional. Atravessando diferentes tempos históricos, o autor demonstra como a situação de origem vivenciada na Salvador do século XVI ganhou novos contornos ao longo do tempo, articulando-se com regimes de memórias e esferas políticas fundamentais tanto à vida política colonial quanto à cultura popular contemporânea. Lígio Maia, por sua vez, apresenta a trajetória de Dom Felipe, nascido na Serra da Ibiapaba, no Ceará do século XVIII. Por meio de sua biografia é possível entrever elementos fundamentais da hierarquia e da ascensão social durante o Antigo Regime e como eles se relacionam com os povos indígenas americanos.

Na segunda parte da revista, “Nação”, reunimos as biografias de Domingos Ramos Pacó, João Caboré e do Caboclo Bernardo. O conjunto dos três textos analisa

4 Ver os volumes de Pandemia e Território, organizados por equipe coordenada por Alfredo Wagner B. de Almeida e publicada pelo “Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia”, PNCSA/UEA, Manaus, 2020/21.

diferentes situações protagonizadas por indígenas ao longo do século XIX e começo do século XX nos atuais territórios de Minas Gerais, Maranhão e Espírito Santo. O artigo sobre Domingos Ramos Pacó, escrito por Izabel Missagia, permite entrever a trajetória de um professor indígena na defesa da sua cultura e da sua língua. Ele foi redator de um importante manuscrito através do qual é possível conhecer as percepções indígenas sobre o processo de catequese empreendido pelos capuchinhos, bem como as dinâmicas sociais impostas e que resultaram em diferentes formas de controle territorial no Brasil Republicano. Por meio da trajetória de João Caboré, por sua vez, Elizabeth Beserra explora o “Massacre de Alto Alegre” e as diferentes interpretações impostas ao longo do tempo segundo documentos, relatos dos sobreviventes e obras audiovisuais. A conjugação desses elementos permite entrever uma dinâmica acerca da memória em face de eventos dramáticos. Por fim, o texto de Vânia Lozada sobre o Caboclo Bernardo, elaborada a partir de diferentes fontes documentais situadas em tempos/espacos distintos, possibilita conhecermos o processo de produção de um herói nacional que envolveu tanto instituições de memória quanto as próprias populações indígenas.

No terceiro regime, “Tutela”, reunimos as trajetórias de Libânio Koluizorocê, Cícero Pereira e Damião Xavante. Através da trajetória de Libânio Koluizorocê, Rita de Cássia Melo Santos narra o processo de fabricação das chefias indígenas no contexto do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), no Mato Grosso da primeira metade do século XX. Sua trajetória permite ainda entrever as conexões entre as populações [povos] indígenas e a produção de conhecimento pelas missões científicas e os museus no mesmo período. Edson Silva, por sua vez, ao narrar a trajetória de Cícero Pereira, nos faz conhecer uma intrincada história que atravessa o século XX. Da atuação do SPI à conexão com as Ligas Camponesas e a retomada dos territórios indígenas, a história de Cícero permite conhecer estratégias importantes adotadas pelas populações indígenas na transição entre o regime tutelar e o que viria a ser o seu espaço de protagonismo. O último texto desse regime, escrito por Juliana Rosa e Armando Tafner, conta a história de Damião Xavante. Retomando memórias da infância de Damião, os autores contam sobre a chegada das frentes de expansão ao território xavante. Delas se destaca a atuação do SPI, das missões salesianas e da Força Aérea Brasileira (FAB) junto aos indígenas. A atuação pública de Damião Xavante em

defesa do território indígena é retomada pelos autores, marcando igualmente como o texto de Edson Silva a pluralidade dos regimes de memória e a indissociabilidade entre eles.

No quarto e último regime – “Protagonismo” – reunimos as biografias de quatro lideranças indígenas contemporâneas. Clarindo Campos Tariana, Casimiro Cadete, Quitéria Binga e a autobiografia escrita por Maria Leuza. O primeiro texto, de Sidnei Peres, permite conhecer através da trajetória de Clarindo Campos o processo de formação do associativismo indígena no Alto Rio Negro (AM). Presidente da Associação Indígena de Barcelos/Asiba entre 2000 e 2008, Clarindo traçou sua atuação em meio a um horizonte complexo de possibilidades, constituindo saídas para o contexto social da época, que combinava elementos herdados do sistema de aviamento e do regime de missões religiosas. O texto escrito por Ananda Machado sobre Casimiro Cadete, por sua vez, nos leva ao estado de Roraima e à luta dos Wapixanas por sua afirmação cultural em meio a um contexto de violências e expropriações imputadas pelo garimpo, pelas missões religiosas e pela presença das fazendas na região. Nesse cenário, Casimiro Cadete empreende o caminho inverso. Tendo aprendido o idioma com a sua avó, ainda durante a infância, foi responsável pela produção de um dicionário publicado em 1990, referência imprescindível aos trabalhos com o idioma wapixana. A produção desse material torna-se fundamental especialmente se considerarmos o período em que o uso do idioma indígena foi fortemente criticado, chegando inclusive a ser proibido. A retomada dos processos organizativos indígenas na contemporaneidade é ainda apresentada no texto de Bartolomeu dos Santos sobre a trajetória de Quitéria Binga. Ambos pankararus, contam por meio de suas memórias compartilhadas e outros documentos a história de luta dos indígenas no sertão pernambucano. Partindo de sua contribuição na manutenção dos troncos familiares, Quitéria Binga é levada a compor o conselho tribal, responsável pelo suporte às lideranças indígenas em sua luta pelo território. Por fim, o texto autobiográfico de Maria Leuza conta sobre as lutas empreendidas por uma mulher indígena no rio Tapajós, na Terra Indígena Munduruku. Sua trajetória nos permite conhecer os processos de formação das lideranças femininas na contemporaneidade, a importância das formações multiculturais, em diálogo com os povos indígenas e com respeito a eles, bem como sobre os riscos e as exclusões que tal atividade impõe a essas mesmas mulheres.

Por fim, um comentário sobre os dois pontos extremos deste número da revista. A foto da capa, uma alegoria da mulher guerreira, indígena e brasileira, que combate o invasor e pretendo dono de suas terras, se associa com perfeição ao depoimento de Maria Leuza, liderança munduruku, sobre sua trajetória de vida. Em contraste, enquanto a primeira imagem se refere a um belo e custoso monumento celebrado em praça pública, o segundo exige explicitar que a sua protagonista, fortemente ameaçada, vive fora de suas terras, sob a proteção de organismos de direitos humanos. Não poderíamos ignorar que atravessamos uma conjuntura política de intensa mobilização dos indígenas em defesa de direitos estabelecidos pela Constituição de 1988 e consolidados ao longo de quase quase décadas, que estão ameaçados por políticas governamentais e por práticas que, impune e abertamente, violam o marco legal existente.

Queremos destacar também que o lançamento dessa revista coincide com o bicentenário da Independência do Brasil, que frequentemente continua a ser celebrado sem o devido reconhecimento à presença e ao protagonismo dos indígenas na formação nacional. É nosso desejo que esta revista possa contribuir para a superação deste encobrimento, propiciando que tenham igualmente escuta memórias insurgentes e que floresçam novas e corajosas interpretações sobre múltiplos personagens e eventos do passado e da contemporaneidade deste país.

João Pacheco de Oliveira
Rita de Cássia Melo Santos
Pablo Antunha Barbosa

referências bibliográficas

ALMEIDA, Alfredo Wagner B. Pandemia e Território. Manaus: Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia/ PNCSEA/UEA, 2021.

ALMEIDA, Maria Regina Celestino de. Os Índios na História do Brasil. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ASAD, Talal. Anthropology & the colonial encounter. Nova York: Humanities, 1973.

BENJAMIN, Walter. Obras escolhidas. Magia e técnica, arte e política. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BOSWELL, James. The life of Samuel Johnson. London: J. M. Dent, 1906 [1791].

BOURDIEU, Pierre. L'illusion biographique. Actes de la Recherche en Sciences Sociales, v. 62-63, p. 69-72, 1986. _____. 1993. La misère du Monde. Paris: Editions du Seuil, 1993.

DE CERTEAU, Michel. Prendre la parole. Paris: Seuil, 1994.

DUSSEL, Enrique. El encubrimiento del Otro: Hacia el origen del "mito de la modernidad". Plural, 1994 [1492].

FABIAN, Johannes. Time and the other: how anthropology makes its object. New York: Columbia University Press, 1983.

_____. Ethnology and History. Anthropology with an attitude. Critical Essays. Stanford: Stanford University Press, 2001. p. 70-85.

HEMMING, John. Red Gold: the conquest of Brazilian Indians. London: Macmillan, 1978.

_____. Amazon frontier. The defeat of Brazilian Indians. London: Macmillan, 1987.

LE GOFF, Jacques. Storia e Memória, Torino: Giulio Einaudi Editora, 1986.

LEVI, Giovanni. La herencia inmaterial: la historia de un exorcista piamontés del siglo XVII. Madri: Nerea, 1990.

LEWIS, Oscar. The children of Sanchez: autobiography of a mexican family. Harmondsworth: Penguin Books, 1965.

_____. Pedro Martínez: un campesino mexicano y su familia. Ciudad de Mexico: Joaquín Mortiz, 1970.

MARESCA, Sylvain. Les dirigeants paysans. Paris: Minuit, 1983.

MONTEIRO, John Manuel. Negros da terra. Índios e bandeirantes nas origens de São Paulo. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

_____. Tupis, tapuias e historiadores. Estudos de História Indígena e do Indigenismo". Tese (Livre Docência) – Unicamp, 2001.

NORA, Pierre. Les Lieux de mémoire. Paris: Gallimard, 1984.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. O "nosso governo". Os Ticunas e o regime tutelar. São Paulo/Brasília. Marco Zero/ CNPq, 1988.

_____. Ensaios em Antropologia Histórica. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1999.

_____. A presença indígena no Nordeste: processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

_____. O nascimento do Brasil e outros ensaios. Pacificação, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

_____. La naissance de la nation. Formation des altérités au Brésil. Éditions IHEAL, Paris, 2022.

PACHECO DE OLIVEIRA, J.; SANTOS, Rita de Cássia Melo. 2019. Introdução. In: _____. De acervos coloniais aos museus indígenas. Formas de protagonismo e da construção da ilusão museal. João Pessoa: Editora UFBP, 2019.

_____. Repoblar de indígenas la memoria nacional. Relatos biográficos y descolonización. Desacatos, v. 70, Set.-Dez. de 2022.

POLLAK, Michel. La gestion de l'indicible. Actes de la Recherche en Sciences Sociales, v. 62-63, p. 30-53, 1986.

_____. Encadrement et silence: le travail de la mémoire. Pénélope, 12, 1985.

REVEL, Jacques. Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience. Paris: Gallimard/ Le Seuil, 1996.

RIBEIRO, Darcy. Os índios e a civilização. Petrópolis: Vozes, 1970.

STRACHEY, Lytton. Eminent Victorians. London: Chatto & Windus, 1934.

THOMPSON, E. P. A formação da classe operária inglesa. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

WOLF, Eric. Europe and the people without history. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1983.

1

FundaçãO

1.1

Catarina Paraguaçu, senhora do Brasil: três alegorias para uma nação.

João Pacheco de Oliveira

RESUMO

Este trabalho tem como foco o uso do passado, não somente como ele se expressa através de livros e teses, mas considerando igualmente como a história repercute fora de espaços universitários, na multiplicidade de formas que pode vir a assumir na vida social. Personagens do passado são frequentemente evocados para nomear e preencher de significações densas os mais diversos fatos de tempos posteriores e da atualidade. Em especial as alegorias sobre o Brasil instituem uma esquematização do passado, as quais, em doses variadas de vigor e sutileza, propõem interpretações e estimulam sentimentos e ações quanto ao presente.

Uma figura feminina em especial atravessa cinco séculos de história do Brasil, desde a fundação da Colônia até os dias atuais, sendo o nome que lhe foi atribuído reconhecido com familiaridade por velhos e crianças séculos depois, transitando sob formas diversas em diferentes classes e grupos étnico-raciais. Durante vários séculos Paraguaçu foi um personagem acessório à narrativa sobre a fundação do Brasil centralizada na atuação do português Diogo Álvares. Uma investigação dirigida por um olhar crítico evidencia, contudo, o seu decisivo protagonismo.

As representações sobre os indígenas no Brasil, longe de ser algo unitário e coeso, remetem a discursos e usos sociais distintos e que se incorporam a projetos de nação divergentes. Embora frequentemente antropólogos e historiadores insistam em dizer que os indígenas são invisíveis na história do país, o que se pode perceber ao contrário é a pluralidade de formas e significados atribuídos aos indígenas em diferentes épocas, lugares e contextos. Acompanhando estas narrativas e imagens teremos a oportunidade de ver as múltiplas formas de conceber a nação brasileira, de engendrar memórias e empoderar identidades sociais.

PALAVRAS-CHAVE

Alegorias do Brasil

Regimes de memória

Protagonismo feminino no mundo colonial

História e ficção

A cabocla do 2 de de Julho

introdução

INSTRUMENTOS TEÓRICOS PARA UMA CIÊNCIA NÃO POSITIVISTA

O passado não é privilégio exclusivo de acadêmicos ou historiadores, ele é matéria de permanente recriação de coletivos e construção de subjetividades. As alusões ao passado contêm fortes implicações políticas, sejam celebrativas, reforçando de maneira unívoca uma leitura supostamente conhecida da história, sejam classificatórias, situando pessoas dentro de classes e estabelecendo as expectativas quanto à relação entre elas. Podem também, ao inverso, ser manifestamente lúdicas ou afetivas, construindo pontes e identificações com fatos e aspectos do presente.

As alegorias frequentemente instauram uma “protopaisagem petrificada” (BENJAMIN, 1984, p. 188), da qual derivam sua força e durabilidade. Curtas, simples e sedutoras, elas têm uma longa vida, pois põem em prática uma antropofomização das relações sociais, preenchendo de significações familiares áreas de interação atual (coetâneas) que podem estar carregadas de contradições, insegurança, desconforto e conflitos. Por seu esquematismo e pretensa autenticidade, tornam-se peças fundamentais de legitimação de hierarquias e desigualdades sociais.

A história, assim como a antropologia, busca em sua escrita o rigor e a objetividade, mas suas repercussões e utilizações – todos concordam – não poderão jamais ser neutras. Trata-se todavia de uma simplificação ingênua supor que a sua dimensão política se restringe, de forma pragmática e involuntária, à sua utilização *a posteriori*, como se fosse algo externo ao seu processo de produção. O sujeito de conhecimento, assim como os personagens de uma etnografia e os herdeiros e guardiães de uma memória constroem expectativas e estratégias quanto à pesquisa, e são plenamente capazes de antecipar cenários e pressionar ou até mesmo interditar utilizações futuras. Os usos políticos do passado ou de uma situação atual observada não são exteriores, mas acompanham todo o processo de investigação e fazem parte de uma dinâmica criativa.

Os documentos de época são em geral engendrados e preservados porque permitem sustentar expectativas de direito, veiculando imagens e narrativas mais compatíveis com os interesses e as interpretações dos grupos dominantes. Frequentemente tais registros passam por processos de depuração e varreduras que, num mesmo

movimento, sacralizam alguns personagens e relatos, enquanto minimizam outros e anulam leituras contra-hegemônicas. No limite, certas situações históricas e os regimes de memória aí vigentes – como os campos de concentração durante o Holocausto, os presídios de segurança máxima, os manicômios, os campos de refugiados e as ditaduras (ostensivas ou encobertas) – objetivam deliberadamente o controle e o extermínio de memórias tanto quanto de pessoas.

A identificação usual entre o tempo (incontrolável, fugidio) e o fluxo de um rio está na raiz dos equívocos da história positivista. Ela alimenta e torna natural a ideia de progresso, tão perigosa e criticada por Benjamin (1985) e Adorno e Horkheimer (1985). Nada sobre o passado é natural ou necessário, tudo é socialmente construído, transformado em fontes e positivities, gerando narrativas e interpretações, configurando (e excluindo) possibilidades e sentidos, fabricando o verossímil e o inverossímil.

Os documentos surgem como pedaços de vida que de algum modo parecem escapar à ação dissolvente do tempo, à semelhança de fragmentos escavados num sítio arqueológico. Esta ilusão lhes confere autenticidade e aumenta suas repercussões políticas. Mas os dados sociais não podem ser recolhidos sem investigar como eles foram socialmente produzidos, selecionados e reelaborados. e por isso os seus registros puderam ser preservados.

Existem, por outro lado, contradições no interior dos grupos dominantes e as conjunturas são muito diversas e mutáveis, então importantes registros do passado podem escapar àquelas varreduras. Em muitos casos documentos de época podem estimular crítica de interpretações posteriores e de esquemas narrativos sobre a história de uma nação. A pesquisa histórica assim como a etnografia dos arquivos podem trazer contribuições valiosas para a compreensão de aspectos ignorados do passado.

Um tal movimento investigativo e analítico permite o surgimento de tradições heurísticas que podem entre si propiciar um grau elevado de variação nas interpretações sobre a história da nação. Autores como Varnhagen, Capistrano de Abreu, Manuel Querino, Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda e Caio Prado Júnior criaram linhas distintas de abordagem à história do país, as quais possuem um grau elevado de variabilidade, diferença e dispersão.

Os fatos e os personagens da história permanecem vivos porque são polissêmicos e polimórficos em sua condição de componentes de uma narrativa, e

adaptam-se a projetos políticos que existem em contextos muito posteriores. Além de hipóteses científicas e interpretações eruditas, podem inspirar também novas utilizações políticas capazes de atingir grande circulação e significação social.

Em função disso necessitamos de uma história que não se pense como linear e continuísta, mas que se fundamente em um jogo permanente de idas e vindas temporais, sempre confrontando fontes e interpretações posteriores. Uma história regressiva, como a prática Wachtel (1990) em sua etnografia sobre os Urus da Bolívia, uma pesquisa que não se instale num passado historicista como o criticado por Stocking Jr. (1982), um permanente exercício crítico que opere por meio de narrativas entrecruzadas e interconectadas, que ativamente reconstroem o passado e estão localizadas no presente (RICOEUR, 2000).

O que traz o sentido e permite a totalização analítica não é a datação cronológica, nem a suposta proximidade (cronológica ou espacial) entre a fonte e o fato descrito, mas sim um horizonte partilhado, uma convergência em termos de regime de agrupamento e disposição de memórias, o que responde a uma vontade assumida como comum e norteadora das ações e dos desejos.

As tradições heurísticas estabelecidas na academia não existem num vazio social, mas se conectam de formas múltiplas a grandes projetos políticos de nação e expressam os interesses de certas classes e grupos dentro de uma sociedade.

As representações sobre os indígenas no Brasil, longe de ser algo unitário e coeso, remetem a discursos e usos sociais distintos e que se incorporam a projetos de nação divergentes. Embora frequentemente antropólogos e historiadores insistam em dizer que os indígenas são invisíveis na história do país, o que se pode perceber, ao contrário, é a pluralidade de formas e significados atribuídos aos indígenas em diferentes épocas, lugares e contextos. Neste sentido, a sugestão de Dussel (2009), ao falar em “encobrimento” e não em invisibilidade me parece mais adequada.

Para sumarizar essas idas e voltas no tempo e nos fins e meios perseguidos, eu aqui me sirvo da noção de “regime de memória” que, segundo Johannes Fabian (2001), constituiria uma arquitetura de memória construída pelo pesquisador num movimento puramente heurístico. Embora mantenhamos o nome, há necessidade de adaptá-la melhor às nossas próprias finalidades de investigação.

Seria muito limitador, a meu ver, não atentar para o fato de que em diferentes momentos da história são os próprios agentes históricos que se veem diante dessas representações e as res-significam de acordo com seus próprios objetivos.¹ Por isso, menos que “arquiteturas da memória”, eu prefiro aqui pensá-los de maneira mais dinâmica e fluida, optando por uma outra metáfora, a de correntezas ou correntes (fluviais ou marítimas) que, apesar de possuírem um núcleo operativo, alteram continuamente as suas formas, recuperam objetos do fundo ou da periferia e engendram novas narrativas e significações. Os registros visíveis da existência de uma correnteza/corrente são acidentais e transitórios, a sua materialidade é enganadora e evanescente, composta apenas de elementos arrastados por uma energia invisível, um movimento resultante da confluência de múltiplas causas.

Os regimes de memória, em paralelo, também carregam significantes que transitam entre o seu centro e as suas margens, que podem inesperadamente ser revitalizados em situações muito diferentes daquelas anteriores, incorporando significados e usos sociais que se pretendem novos. Mais além de seus eventuais significantes, cada regime de memória possui uma força vital que é expressão da busca por identidade e diferença feita por um sujeito social, implicando na projeção de convergências e antagonismos, estando ambas associadas a uma vontade de poder em suas múltiplas e sutis refrações.

Neste sentido, a noção de “regimes de memória”, amplamente usada em textos anteriores (PACHECO DE OLIVEIRA, 2011, 2016) e aqui mais extensamente definida e distinguida da forma originária proposta por Fabian (2001), pode ser um instrumento muito útil para a compreensão dos processos de construção de desigualdades e de formação de alteridades.

Isto será realizado através da análise de três alegorias construídas para a nação brasileira, a saber, a colonial, a da elite pós-independência e a dos setores subalternizados.

1 “La memoria no és combinación (ni mucho menos la suma) de una matéria neutra; ella fue tejida por los próprios actores sociales em diferentes situaciones, trayendo para sus nuevos usos muchos de los sentidos infundidos em usos anteriores” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2019, p. 44-45).

DO ESCAMBO À COLONIZAÇÃO: A MUDANÇA DE RUMO DA POLÍTICA PORTUGUESA NA AMÉRICA

Desde o registro oficial em 1500 do “achamento” de terras a oeste do Atlântico, os navegadores portugueses se empenharam em atribuir nomes cristãos a todos os acidentes geográficos que ali encontravam. Em 1519, Lopo Homem, Pedro e Jorge Reinel elaboraram um mapa, que ficou conhecido como Terra Brasilis, no qual já eram indicados 146 acidentes geográficos (cabos, baías e ilhas) batizados com nomes portugueses, principalmente de santos e da família real.



Figura 01 – Terra Brasilis.

Durante mais de três décadas a colonização portuguesa esteve caracterizada por explorações isoladas que praticavam o comércio de madeira e peles com os autóctones, sem promover o povoamento.

As feitorias foram a expressão mais acabada da primeira situação histórica² em que as populações autóctones e os europeus foram colocados em um modo de interação relativamente padronizado. O foco da atividade econômica era um comércio realizado por escambo e controlado privadamente por ricos comerciantes. Embora disputas e escaramuças ocorressem entre portugueses e franceses em todos os lugares considerados privilegiados para tais trocas, a conquista de território não era ainda em si um objetivo específico.

Os mediadores com os indígenas eram os “línguas”, em geral “os lançados” (náufragos ou degredados), que aprendiam os idiomas e os costumes nativos e estabeleciam redes de alianças com os indígenas, atuando como agenciadores da produção de madeiras e peles. Tal estratégia de intervenção também ocorreu nas costas da África, os primeiros “lançados” sendo ainda no século XV (SANTOS, 1989). De modo semelhante, através da mediação dos “truchements”, também ocorria em moldes muito semelhantes a presença francesa.³

Aprofundando este modelo de colonização privada, o rei de Portugal, em 1534, dividiu a costa atlântica em largas faixas de terra, atribuindo a homens de negócios um poder quase absoluto sobre tais glebas, ocupando-se da defesa militar, de coleta de impostos e da administração de justiça. Chamadas de capitânicas hereditárias, a experiência apresentou poucos resultados positivos.

Ao final da década de 1540 a lista de povoações portuguesas na Costa do Pau Brasil era bem reduzida: Igarassu, Olinda, Ilhéus, Vitória, São Vicente e Santos. A maioria dessas povoações encontrava-se sitiada por indígenas hostis e sem condições de expandir (ou sequer manter) o núcleo inicial. Os franceses, em especial os empreendedores da Normandia, por sua vez, mantinham também feitorias e estabeleceram alianças com indígenas no Rio de Janeiro, na ilha de Itamaracá, na Paraíba, na Bahia e em Sergipe.

O verdadeiro momento de fundação da Colônia Brasil não foi de maneira alguma o ano de 1500 nem o de

² Cada situação histórica caracteriza-se por uma forma específica de distribuição de poder (tanto no controle dos meios de produção quanto no acesso ao poder político) entre os múltiplos atores sociais ali presentes. Trata-se de um instrumento analítico para destacar as descontinuidades e favorecer a compreensão das transformações históricas (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988, p. 54-59).

³ É interessante notar que no norte do continente, no Canadá, tal modelo econômico – descrito por muitos historiadores portugueses e brasileiros como rudimentar e passageiro – se estendeu por mais de dois séculos, associando-se com uma presença mais forte do Estado.



Figura 02 – Extração de Pau Brasil em Cabo Frio.

1534, mas a implantação de um governo-geral, com a criação de uma capital (Salvador) e de um aparato administrativo na Bahia de Todos os Santos. Com o governador vieram cerca de 1.200 pessoas, entre soldados, funcionários, degredados, artífices e seis jesuítas. Isso resultava de um outro modelo de colonização, em que o Estado tinha papel crucial, a economia estava assentada na agricultura e no estabelecimento de fazendas, implicando portanto um povoamento efetivo. Para as populações autóctones não se tratava mais de alianças táticas e de distanciamento, mas do exercício de um domínio político, traduzido no poder de controle e disciplinamento de seus corpos, vidas e dos coletivos em que existiam.

À diferença das Índias, onde a presença portuguesa era descontínua e convivia com instituição bastante distinta, o objetivo básico na costa atlântica da América meridional passou a ser o controle territorial, implantando

as instituições europeias. Em paralelo, no plano ideológico, El Rey enfatizava a necessidade de conversão ao catolicismo da população nativa. No Regimento outorgado a Tomé de Souza, ele advertia que aqueles que a isso se opusessem seriam enquadrados no crime de “traição” e punidos com a máxima severidade, vindo “a conhecer a força de seu braço”.⁴

O caráter expansivo e disciplinador da colonização portuguesa foi a marca desta segunda situação histórica, que se estabeleceu em 1549 com o primeiro governo geral e a fundação de Salvador e cujo regime de memória se estenderá por todo o período colonial, prolongando-se sob formas distintas no Império e na República.

⁴ Regimento que levou Tomé de Souza governador do Brasil, Almerim, 17/12/1548. Lisboa, AHU, códice 112, fls. 1-9.

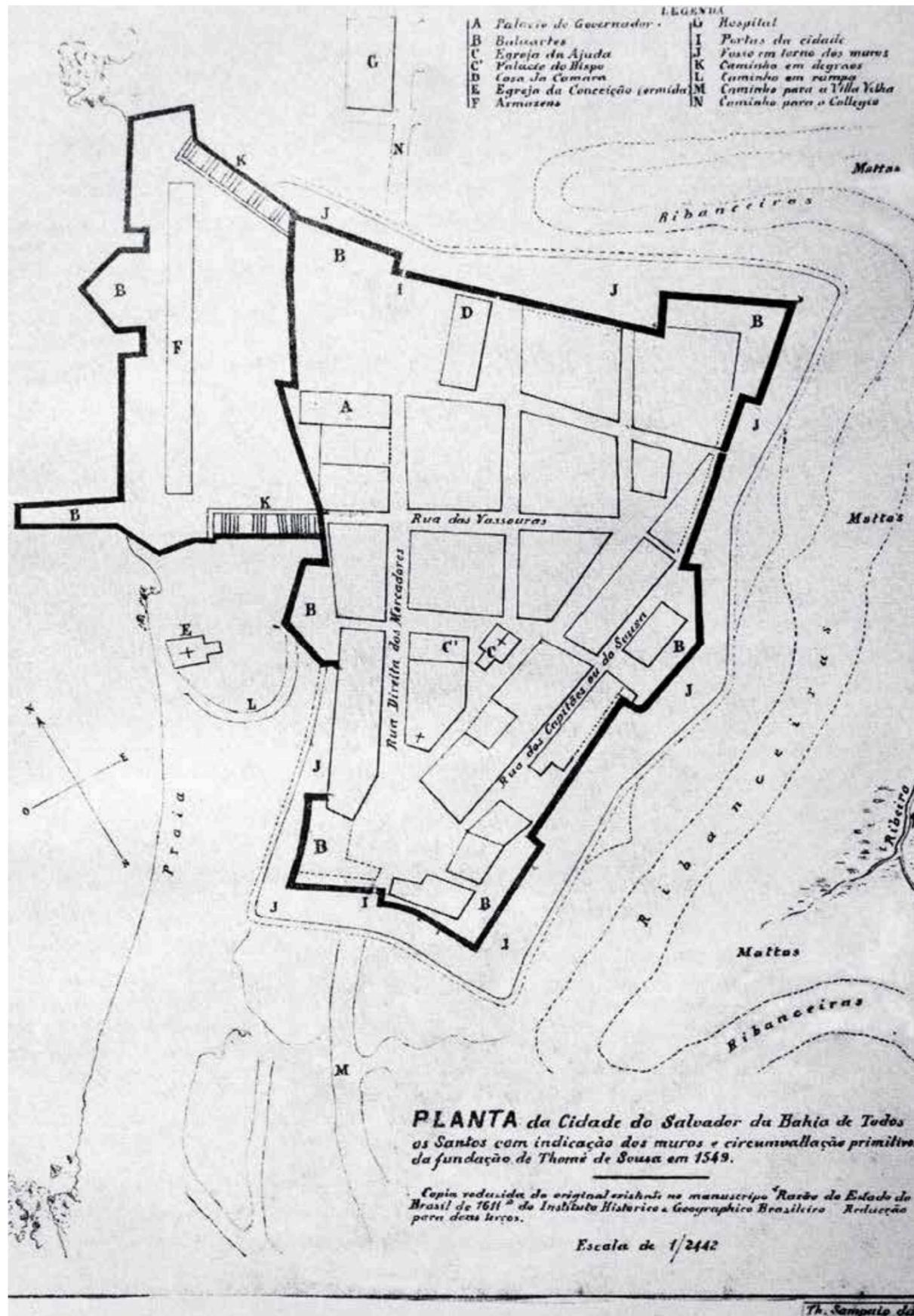


Figura 03 – Plano de Fundação de Cidade de Salvador (1549).

A CONSTRUÇÃO DE UMA SAGA COLONIAL: O “GRANDE CARAMURU”

Na transição entre estes dois modelos de colonização um personagem assumiu um valor estratégico e não lhe faltaram ainda em vida manifestações expressivas de reconhecimento por parte da Coroa. Em dezembro de 1548, pouco antes da chegada do primeiro governador, o próprio El Rey mandou uma carta solicitando que Diogo Álvares, um simples “língua” (como a ele se refere Gabriel Soares de Souza (2000 [1587]), intermediasse as relações com os indígenas e apoiasse a implantação de um núcleo dirigente do empreendimento colonial. Antes de regressar a Portugal, Tomé de Souza investiu na condição de cavaleiros três dos seus filhos (Gaspar, Gabriel e Jorge) e um dos seus genros (João de Figueiredo) pelos relevantes serviços prestados à Coroa Portuguesa (COUTO, 1995, p. 239-242). Integrado com os nativos e conhecedor dos seus costumes, Diogo Álvares foi crucial para facilitar o estabelecimento da colônia, intermediando o contato entre os indígenas e os primeiros administradores e os missionários jesuítas.

Contudo, foi somente um século depois, na obra do jesuíta Simão de Vasconcelos, que Diogo Álvares se tornou um símbolo da colonização portuguesa e o mais potente alicerçado de sua legitimidade. Aqui se pode encontrar a fonte inicial do imaginário que acompanha a narrativa sobre Caramuru, contemplando a maior parte de seus fragmentos constitutivos (AMADO, 1994).

Era “Português de nação, natural da notável vila de Viana, de gente nobre, e generoso coração”; o seu barco naufragou e ele, seus companheiros e os destroços do navio vieram dar à Barra da Bahia; os demais tripulantes foram mortos pelos indígenas, só ele foi poupado; com coragem recolheu dos despojos do naufrágio um arcabuz e uns barris de pólvora, com o que na aldeia diante de todos experimentou o uso, produzindo um clarão e um grande estampido, matando algum animal; passou a ser conhecido como o homem de fogo e suas habilidades foram utilizadas na guerra seguinte daqueles indígenas contra os Tapuias que moravam a 6 milhas de distância, os quais foram logo vencidos e postos em fuga; tendo provado o seu valor a “sua fama correu em breve por todos os sertões, e foi tido por homem portentoso, contra quem não eram capazes seus arcos: e aqui lhe acrescentaram nome, chamando-lhe o grande Caramuru”; os

principais cediam-lhe suas filhas e ele tornou-se o centro de numerosa prole e árbitro nos assuntos de guerra. “Em breve tempo subiu de cativo a senhor, que tudo governava” (VASCONCELOS, 1977, p. 179, 180).

No manuscrito intitulado “Razões do Império do Brasil”, elaborado em 1611,⁵ cujo objetivo era apresentar uma planta da cidade de Salvador no momento de sua fundação, vê-se que o núcleo da colonização portuguesa se deslocou de praias oceânicas para o interior da baía de Todos os Santos. Numa parte mais baixa ficavam o porto e a ermida da Conceição (hoje a igreja de Nossa Senhora da Conceição da Praia), enquanto na parte mais elevada, protegida por baluartes, foram erigidos o Palácio do Governador, do Bispo, a Câmara, a igreja matriz, a cadeia, armazéns e o hospital. O principal caminho por terra, indicado no mapa pela letra M, conduzia a Vila Velha (nome dado ao que restara da Povoação do Pereira), local onde estava a casa fortificada de Caramuru. A colaboração dele com os governadores-gerais foi permanente, tendo participado de diversos combates na região do Recôncavo baiano. Segundo dados reunidos por um pesquisador recente (ÁVILA, 2014, p. 168), Diogo Álvares, seus genros Afonso Rodrigues e Paulo Dias Adorno e seus descendentes foram os fundadores de Cachoeira, que se tornou o principal núcleo econômico e político do interior baiano, elevado à freguesia em 1674 e à cidade em 1873. Um neto de Diogo Álvares, Diogo Dias, através de casamento com uma filha natural de Garcia D’Ávila,⁶ foi o herdeiro da Casa da Torre, cujos domínios se estenderam enormemente pelo sertão atingindo até terras do atual estado do Piauí.

Vasconcelos destaca que Diogo Álvares casou as suas filhas com vassallos de Portugal, fossem aqueles que acompanharam o donatário, fossem os vindos de outras capitanias ou chegados com Tomé de Souza. Essas uniões foram celebradas (ou reconhecidas posteriormente) por ofícios religiosos. “Deste tronco procederão muitas das melhores e mais nobres famílias da Bahia” (VASCONCELOS, 1977, p. 182). Faleceu em 05 de abril de 1557 e foi enterrado na igreja do Colégio dos jesuítas.

5 Cópia existente na Biblioteca Nacional.

6 Garcia D’Ávila chegou ao Brasil na comitiva de Tomé de Souza e logo criou o primeiro curral de gado na península de Itapagé, transferindo-se em 1551 para um terreno mais distante, no litoral norte, onde fundou a fazenda Tatuapara e construiu um castelo (Casa da Torre), que foi o ponto de partida das expedições para o sertão. Faleceu em 1609 como o homem mais rico da Bahia (CALMON, 1958).

A historiadora Janaína Amado (2000) considera a narrativa sobre Diogo Álvares, o Caramuru, como um mito de origem do Brasil, de vez que do idealizado casal parental “emerge o futuro promissor e positivo do Brasil”, sem rupturas violentas e sangrentas.⁷ Seria uma narrativa que sintetizaria os fundamentos harmônicos constitutivos da nação através de um casamento que legitimaria o domínio colonial e a cessão daquelas terras a Portugal.

Um sutil, mas enfático comentário de Simão de Vasconcelos nos remete ao centro de uma disputa pela natureza da legitimidade da colonização. “Francisco Pereira Coutinho foi o primeiro povoador por data d’ El Rey e de direito real; porém Diogo Álvares foi o primeiro por data dos senhores da terra naturais, o direito das gentes” (VASCONCELOS, 1977, p. 182). Os conflitos entre os colonizadores e a Coroa, entre os povoadores e os enviados do Rei, nunca estiveram ausentes da vida econômica e política da jovem colônia, os jesuítas atuando como uma terceira força. Neste comentário Simão de Vasconcelos não proclama o direito intrínseco do colonizador, derivado unicamente de sua superioridade militar e supostamente moral, mas destaca a sua conjunção e aceitação pelos autóctones.⁸ A colônia Brasil do século XVII não deveria ser pensada como uma criação exclusivamente portuguesa.

Outros historiadores posteriores a Simão de Vasconcelos, como Rocha Pitta (1880 [1730]) e Varnhagen (1978 [1854]), acompanharam fielmente a sua narrativa, questionando apenas aspectos factuais e ali introduzindo só retificações menores (como, por exemplo, o nome correto do português, o significado da sua alcunha indígena e o ano do naufrágio, assim como episódios pontuais). Seu objetivo era separar da história real a ficção sem fundamento documental. Nessa linha, Varnhagen ironizou o relato sobre o estampido do arcabuz e questionou o casamento em França. A concessão de títulos aos filhos e genros de Diogo Álvares foi também recentemente colocada em dúvida (RAMINELLI, 2012). A historiografia marxista em geral passou inteiramente ao largo dessa narrativa.

7 Embora eu preferisse evitar a aplicação de uma noção como a de mito de origem, deslocada da antropologia, uma vez que aqui se trata de uma produção datada e passível de análise histórica, falando ao invés disso em construção de uma alegoria colonial, a proposição geral da autora me parece muito profícua.

8 No livro *Orbe Serafico Novo Brasilico*, escrito em 1761 pelo franciscano Frei Antônio de Santa Maria Jaboatão, é explicitamente repetido o reconhecimento a Caramuru como o primeiro povoador da Bahia, feito por Simão de Vasconcelos.

Mas separar história e ficção é como tentar matar as nascentes cabeças de uma hidra. Sem construir ficções, a humanidade seria incapaz de intervir e assenhorear-se da história, estabelecendo sentidos – frequentemente contraditórios – para ações presentes e passadas. Com Caramuru não aconteceu de forma diferente.

Nó pós-Independência os partidários de que a jovem nação viesse outra vez a se reunir com Portugal em uma única nação, que se articularam no Partido Restaurador, passaram a ser conhecidos como Caramurus. Pelo menos dois jornais editados no Rio de Janeiro, contendo também notícias das províncias, adotaram uma postura de oposição radical e denunciaram em termos enérgicos “os atos de horror, e de degradação da Ordem Social, cometidos já por alguns dos Membros do Governo, já pelos seus Agentes aqui, e nas Províncias (...)” e se consideravam vítimas de “terrorismo”.⁹ Essas reações continuaram em uma publicação que visava divulgar “minuciosamente todos os factos de barbaridade praticados pela gente *patriótica*, que enchendo a boca de legalidade, tem se excedido em crueza”, adotando como divisa “Sou Novo Caramuru/ Adoro a Religião/ Amo as Leis, Defendo a Pátria”.¹⁰ No segundo império esta expressão era aplicada ao partido conservador, assim como utilizada para os que combateram os movimentos nativistas que eclodiram em diversas partes do país.

9 *O Iman, jornal Caramuru*, n. 01, Emeroteca da Biblioteca Nacional, 07/05/1833.

10 *O Novo Caramuru, jornal de oposição*, 19 de agosto de 1835. Emeroteca da Biblioteca Nacional.

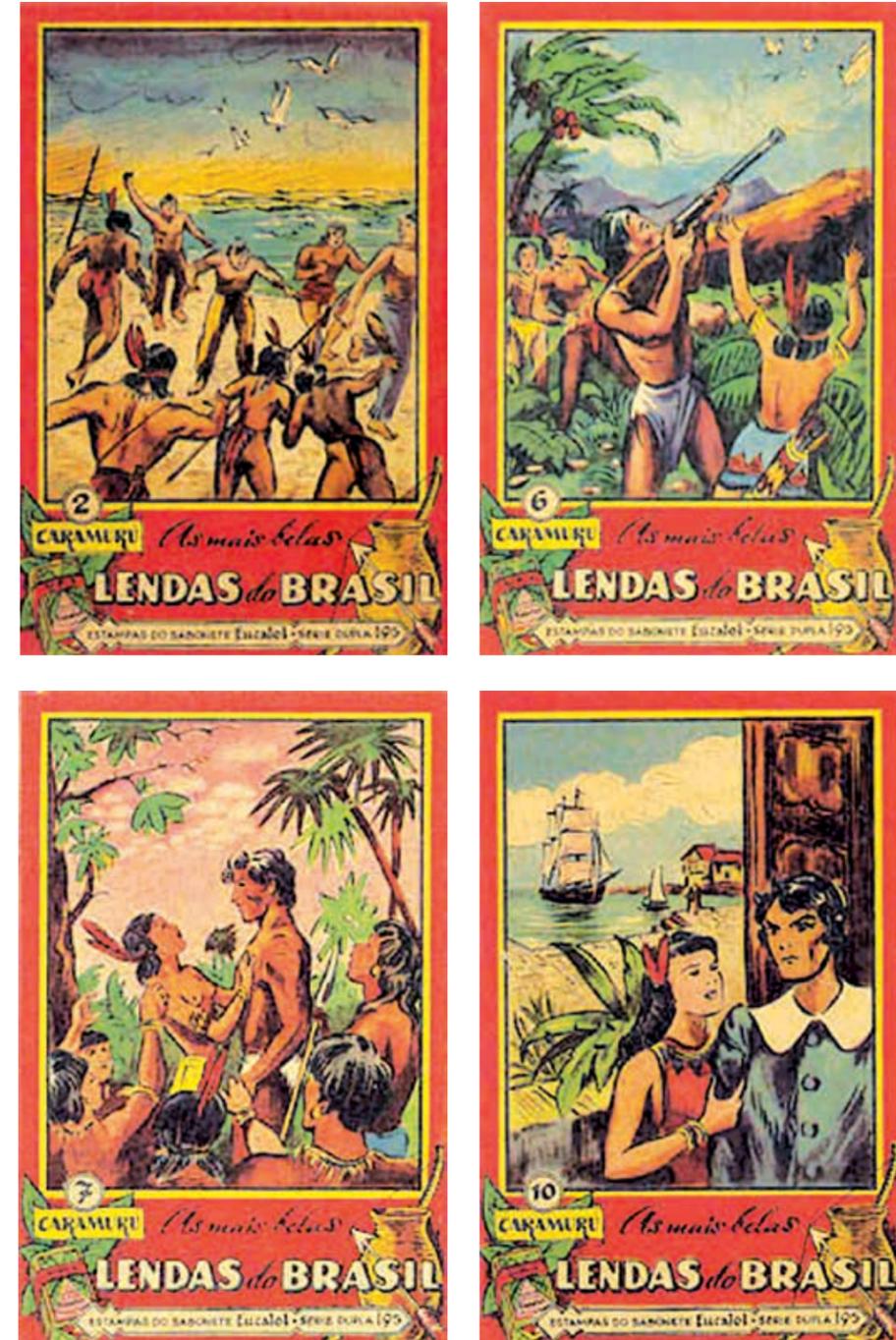


Figura xx – Xxxxxx xxx xx xxxxxx xxxxxx.

DA ALEGORIA À FICÇÃO: HUMANIZANDO A NARRATIVA HISTÓRICA

O mais antigo e celebrado artífice da memória coletiva sobre Caramuru foi o frei agostiniano José de Santa Rita Durão (1845), que em 1781 escreveu em versos o trabalho intitulado “Caramuru. Poema épico do descobrimento da Bahia”. À diferença dos historiadores, para cumprir os seus propósitos, o autor deu asas à imaginação, outorgando nomes e atributos a figuras inexistentes ou mencionadas de forma genérica.¹¹ Assim, torna – abertamente – os personagens compreensíveis, familiares, humanos e sobretudo exemplares ou reprováveis.



Figura 04 – Poema Épico Caramuru
Frei José de Santa Rita Durão.

Nascido no Brasil, em Minas Gerais, é bastante provável que o autor tenha convivido com os ideais de emancipação que por ali circularam no XVIII. Como a sua trajetória o levou para a metrópole e para missões diplomáticas, ele celebra a alegoria do Brasil enquanto colônia portuguesa, mas o faz inspirado nos *Lusíadas* e acompanhando o estilo de Luís de Camões. Contudo, foi a primeira vez que uma obra literária em língua portuguesa, com intenção épica, focalizou com humanidade a vida e os costumes de membros da população autóctone. Por isso, o frei é considerado um dos precursores do indianismo literário e o seu livro é com frequência descrito como o iniciador de uma literatura brasileira.

¹¹ Como é o caso de seu fiel amigo Gupeva, do cacique Jararaca e da própria Moema.

Surge ali uma profusão de personagens que se cruzam com a trajetória do casal fundador da colônia: o cacique Taparica, “um príncipe potente, que domina e dá o nome à fértil ilha” (VASCONCELOS, 1878, p. 107) que se estende ao longo da Baía de Todos os Santos, e que era o pai de Catarina Paraguaçu; o temível “capitão Jararaca”, o vilão da narrativa, que cobiça a mão da jovem indígena e, não o conseguindo, promove a guerra contra os Tupinambás, vindo à frente de uma tropa de 30 mil caetés, “gentio ferocíssimo que infestava o sertão da Bahia” (p. 134); o guerreiro Gupeva, que seria o candidato preferido por Taparica para ser o esposo de sua filha; o guerreiro Sergipe,¹² dito como da nação Petiguara, que se tornaria fiel amigo de Caramuru; e Moema, irmã de Paraguaçu, que também ficaria enamorada pelo português. Estes os personagens principais da narrativa, além de mais de uma dezena de outros indígenas.

O relato de Frei Santa Rita Durão sobre a fundação do Brasil através do casal Diogo Álvares (Caramuru) e Catarina (Paraguaçu) terá vida longa e irá inspirar nos séculos seguintes muitas outras obras literárias, artísticas e didáticas. A versão pela qual o tema se tornou mais amplamente conhecido no Brasil e em Portugal não é a do agostiniano, mas a elaborada pelo pedagogo e publicista português João de Barros (1881-1960) (vide MIRANDA, 2015). Um de seus livros de maior sucesso foi a transformação do poema de Santa Rita Durão em um texto de prosa (BARROS, 1935). Nas ilustrações, feitas em Portugal, se expressa claramente a condição de Caramuru como uma alegoria da dominação colonial sobre os indígenas e o Brasil.

ver Figura 04b
pág. 19

Escrito em linguagem ágil e acessível, o seu relato – que em 1993 já se encontrava na 7ª. edição – foi o real inspirador da maioria dos relatos no século XX sobre Caramuru. Como um adepto e propagador da campanha pela aproximação cultural luso-brasileira (1912 a 1922),

¹² O termo vem do Tupi e significaria “rio dos siris”. Remete igualmente a um personagem histórico, o cacique Serigy ou Serigipé, que dominou as terras ao sul da embocadura do rio São Francisco e, apoiado por comerciantes franceses, teria mantido por três décadas a região impenetrável aos portugueses. Em 1590 uma esquadra portuguesa e espanhola, comandada por Cristóvão de Barros, atacou e exterminou as povoações indígenas. Importante destacar aqui a força e o protagonismo dos indígenas, personagens centrais da vida política da colônia nos séculos XVI e XVII.



Figura 05 – Capa do livro Caramuru, de João de Barros.

esta obra tinha como finalidade reforçar as relações de amizade entre Portugal e Brasil, vistos como “mãe e filha”, apesar de em algum momento o Brasil parecer um “filho rebelde”.

Outras atualizações contemporâneas da narrativa sobre Caramuru e Paraguaçu adotam distintos eixos, bastante contrastantes com a reedição da alegoria colonial feita por João de Barros (curiosamente bem aceita por uma grande parte da intelectualidade brasileira). Um exemplo de grande difusão e apelo popular foi uma minissérie da TV-Globo relacionada às comemorações dos 500 Anos, que teve sequência no filme *Caramuru – A Invenção do Brasil*, de 2001, comédia dirigida pelo conhecido cineasta Guel Arraes. Assumida como uma ficção livremente inspirada em fatos reais e portadora de um acentuado tom satírico, ali Diogo Álvares é um jovem pintor, de bastante talento, que em razão de confusas aventuras com uma francesa (que lhe rouba um importante mapa do novo mundo), é deportado para o Brasil. A narrativa explora o triângulo amoroso entre Caramuru, Paraguaçu e Moema.

A FICÇÃO APONTA A DISCONTINUIDADE HISTÓRICA

Ao humanizar a narrativa sobre o povoamento da Bahia, o frei agostiniano nos permite desvelar a condição dúplici do personagem histórico, que no relato do jesuíta permanecia pouco delineada. O naufrago Diogo Álvares não é de maneira alguma um permanente e convicto vassalo do monarca português e do espírito cristão.

Em seguida, a sua trajetória o leva a interiorizar-se nas aldeias, adotar a poligamia e ter filhos com numerosas mulheres indígenas, além de outras práticas locais.¹³ Em segundo, durante longo tempo, Caramuru manteve um porto livre e atuava com mais frequência como intermediário de comerciantes franceses, fato apontado por diversos estudiosos (VIANA, 1893; SILVA; AMARAL, 1919; THEODORO SAMPAIO, 1959; NEIVA, 1941; MONIZ BANDEIRA, 2007). São aspectos que o colocam bem distanciado da imagem do “grande Caramuru”, primeiro

¹³ Em função disso, o poeta Gregório de Mattos o chamaria de “Adão do massapê”, ironizando aqueles que no século XVIII se denominariam de “caramurus”, pretendendo-se “europeus residentes na Bahia”, enquanto de fato eram “paiaias” (pajés e descendentes de indígenas) (AMADO, 2000, p. 9).



Figura 06 – Extrato da certidão de batismo de Paraguaçu feita pelo IHGB/BA.

povoador da Bahia, fiel súdito português e propagador do cristianismo. Paraguaçu, muito longe de ser apenas a sua sombra, ocupa um papel central nas transformações que irão ocorrer.

O primeiro destes pontos de mudança é a viagem do língua Caramuru para a França. A viagem de Caramuru à França já ocupava bastante destaque na narrativa de Simão de Vasconcelos. A Caramuru só foi permitido levar uma de suas esposas, embarcando “a mais querida de suas mulheres, dotada ela de formosura” (VASCONCELOS, 1977, p. 180). O frei agostiniano Santa Rita Durão, no entanto, atendendo aos seus anseios como religioso, inscreveu a narrativa dentro do modelo de uma família cristã. Assim, dentre as suas esposas indígenas, Diogo Álvares passou a ter com Paraguaçu uma relação inteiramente singular, que se expressava primeiro nas atitudes de expectativas, mas que por reflexo terminaria agindo também sobre ele e Paraguaçu.

A intertextualidade acarreta novas diferenças. De modo diverso das demais esposas, Paraguaçu não é mais oferecida a Caramuru pelos chefes de famílias, como sinal de aliança com um guerreiro poderoso. Graças a ela o naufrago foi salvo da morte, destino que os indígenas haviam dado aos demais tripulantes. Este importante fragmento acrescentado à narrativa estabelece uma enorme dívida de gratidão a ela da parte de Caramuru e a singulariza em face das demais mulheres indígenas. Para dar verossimilhança à capacidade de uma jovem indígena de proteger o seu amado, ela é apresentada como uma “princesa indígena”, filha de um dos mais influentes principais.

Este é um fato demarcador na vida do “língua” que, inserido nas possibilidades históricas que lhe eram concretamente apresentadas, vai progressivamente se adaptando às expectativas dos europeus (primeiro franceses, depois portugueses) e vivendo com ela segundo uma concepção católica de família. Ao retornar à Bahia, estabelece com ela e seus filhos residência fora das aldeias e em uma casa fortificada (usando para isso os materiais que trouxera da França em troca de dois navios carregados de pau brasil). Ele também irá casar as suas filhas com portugueses. Cria assim com os colonos lusitanos laços crescentes e primordiais de aliança e lealdade.

A imaginação poética do agostiniano nos permite hoje perceber a transmutação de Caramuru, assim como acompanhar a própria transformação do projeto colonial português e de suas práticas locais concretas.

No poema assim como na crônica de Simão de Vasconcelos a recepção ao casal na França teria sido tão calorosa que seu casamento religioso contaria como madrinha a própria rainha Catarina de Médicis. “(...) o Rei, e a Rainha com satisfação, como coisa tão nova, folgaram em ver a esposa, indivíduo estranho de um novo mundo” (VASCONCELOS, 1977, p. 180). Esta seria a razão pela qual o nome cristão dado à Paraguaçu seria Catarina.

Varnhagen, como um historiador positivista muito focado na verificação das fontes, fez pesquisa documental em arquivos franceses, afirmando não haver encontrado qualquer registro sobre este fato e questionando em consequência a sua existência. Pesquisas recentes, no entanto, localizaram no Arquivo Municipal de Saint Malo, no livro paroquial de 1526-1533, o registro de batismo de “Katherine du Brésil”, realizado na data de 30 de julho de 1528, na igreja local. Ali consta o nome dos padrinhos: Guyon Jamyn, reitor de Saint-Jagu, e Katherine des Granches Le Gobien, filha do procurador do rei em Saint Malo e esposa do navegador Jacques Cartier (ÁVILA, 2014).¹⁴

Isso esclarece a origem do nome cristão de Paraguaçu. Além de haver sido uma figura essencial para

¹⁴ A menção a Jacques Cartier não é de forma alguma acidental. Foi o primeiro explorador do rio São Lourenço (1534) e o primeiro administrador de uma colônia francesa no Canadá (1941). Antes disso teria viajado ao Brasil em 1523 e 1527 (PARAÍSO, 2011), pois em seus relatos de viagem faz frequentes referências aos indígenas daqui. Sabe-se que falava português e que atuou como tradutor dessa língua em 1531 para o governo francês. Algumas fontes acreditam que tenha sido no seu barco que Caramuru chegou à França. Isso evidencia a similaridade entre a forma de colonização francesa ao norte e ao sul da América, bem como as ligações do “língua” Caramuru com os comerciantes da Bretanha e Normandia.

atrair a simpatia dos franceses para Caramuru, ela seria igualmente um personagem central na transformação profunda na conduta religiosa de Paraguaçu e nas performances políticas e religiosas de Diogo Álvares.

Um segundo indicador de novas relações sociais procede de um naufrágio de um barco espanhol nas proximidades de Salvador. Diogo Álvares ajudou os naufragos evitando que fossem mortos e os acolheu em sua casa fortificada.¹⁵ Sua esposa, no entanto, “lhe pediu com grande insistência que tornasse a buscar-lhe uma mulher que viera na nau e que estava entre os índios, porque lhe aparecia em visão e lhe dizia que a mandasse trazer para junto dela e lhe fizesse uma casa”. Depois de muitas buscas Diego Álvares encontrou a imagem de uma Nossa Senhora e a levou “solenemente” (VASCONCELOS, 1977) para a sua esposa. Catarina Paraguaçu a reconheceu como a mulher de seus sonhos e implorou a Diego Álvares que construísse uma casa onde ela pudesse ficar.

A promessa foi efetivamente cumprida por Diogo Álvares. Em 1533 foi erguida, primeiro em barro, depois em pedra e cal, a primeira igreja do Brasil, a qual foi dedicada à Nossa Senhora da Graça.¹⁶ Paraguaçu, a primeira indígena do Brasil a receber o batismo, recuperando práticas e interpretações indígenas, deu um novo sentido ao ritual religioso de que participara na França e, assim, irá se tornar a introdutora e a patrona da simbologia católica na Bahia.

¹⁵ O que, ainda segundo o jesuíta, teria lhe rendido uma carta de agradecimento do Imperador Carlos V.

¹⁶ É interessante lembrar que no Portugal medieval, na praia dos Anjinhos, em Cascais, em 1362, foi recolhida por pescadores uma imagem da Virgem, logo tornada objeto de devoção e conduzida para Lisboa, sendo confiada à guarda da igreja e convento da Graça (ÁVILA, 2014, p. 165). É possível que tal narrativa, que aparece muitas vezes repetida em diferentes pontos da costa brasileira, tivesse ressonância nas significações atribuídas pelos portugueses à imagem objeto das visões de Catarina.

CATARINA PARAGUAÇU, UM PROTAGONISMO ESCAMOTEADO

Bem longe de ser algo distante e impreciso, como a incerta localização da casa-fortaleza de Caramuru, a presença de Catarina Paraguaçu continua a ser bem visível na Salvador contemporânea. A igreja que fundou ocupa o centro de um dos bairros mais nobres da cidade e é possível rastrear todas as suas alterações desde hoje até o século XVI.

Um monge beneditino, Paulo Lachenmeyer (1903-1990), apoiado em pesquisa nos arquivos da Ordem e em outros documentos históricos,¹⁷ elaborou uma planta da antiga “povoação do Pereira”, criada algum tempo depois, em 1535, pelo donatário daquela capitania hereditária, Francisco Pereira Coutinho. Lá se pode ver com precisão a localização da igreja e da antiga casa fortificada de Caramuru, da qual todavia não existe mais atualmente sinal algum.

A planta mostra que os terrenos vizinhos, fora dos limites da povoação, foram destinados a sesmarias doadas

a colaboradores do donatário. Seus nomes ali aparecem – Fernão Dolores, Pedro Affonso Bombardeiro, Sebastião Aranha, Affonso Rodrigues, Paulo Dias Adorno e Francisco de Azevedo. Dois destes vieram a desposar filhas de Caramuru e Paraguaçu. O mapa objetiva mostrar que o terreno onde ficava a igreja da Graça pertencia a Catarina Paraguaçu, seu nome continuando a sustentar direitos fundiários ainda séculos depois.

Segundo Silva e Amaral (1919, p. 158-160), Paraguaçu teria sido a principal articuladora de uma revolta dos indígenas por ocasião da prisão de Caramuru em um navio ordenada por Francisco Pereira Coutinho, fato que resultou na libertação de seu marido. A atribuição de sesmarias por Coutinho estimulou as disputas entre os colonos ali estabelecidos, a povoação do Pereira tendo sido destruída em 1545 por uma nova rebelião dos indígenas.

Ao longo dos anos consecutivos à fundação de Salvador há indícios sobre o surgimento de conflitos entre Diogo Álvares e os governadores, o que teria levado Caramuru a transferir sua residência para um local mais afastado (Tatuapara, hoje Praia do Forte), onde veio a falecer em 1559, sendo enterrado no convento dos jesuítas. Alguns autores atribuem isso ao interesse de Caramuru em continuar com as relações comerciais com os franceses, outros apontam o incômodo de Caramuru em face

17 Tal mapa foi publicado no livro *História da Fundação da Cidade de Salvador*, do engenheiro Theodoro Sampaio (1959).



Figura 07 – A Igreja da Graça.

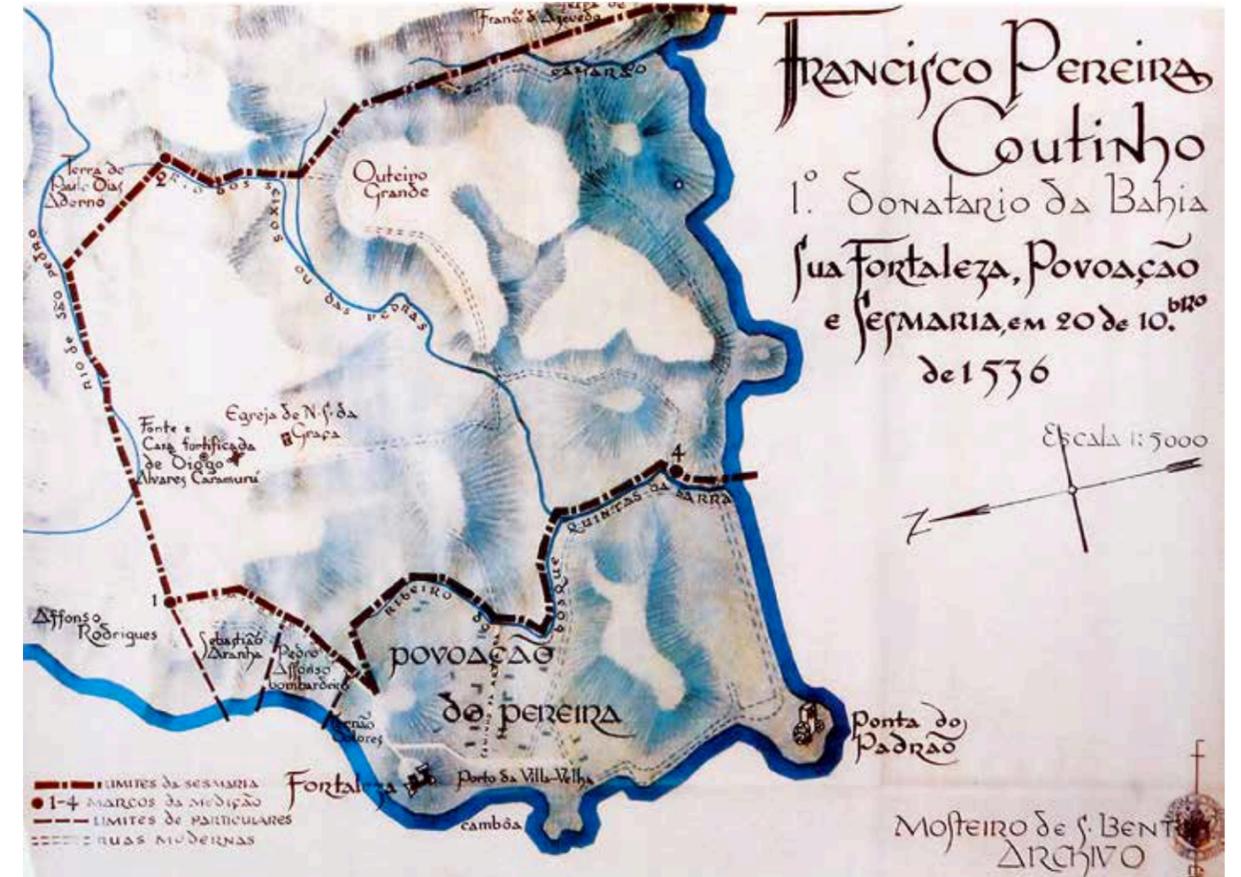


Figura 08 – Povoação do Pereira (1536).

da severidade de alguns castigos infligidos aos indígenas acusados de rebelião por Tomé de Souza.¹⁸

Sobretudo durante a administração do segundo e do terceiro governador geral, Duarte da Costa e Mem de Sá, houve resistência e levantamentos indígenas, sufocados por diversas expedições militares que incendiaram e destruíram centenas de malocas.¹⁹ O comandante de uma dessas expedições, Álvaro da Costa, filho do segundo governador-geral, veio a receber como recompensa uma muito extensa sesmaria, que englobava as terras entre os dois maiores rios do Recôncavo baiano, o Paraguaçu e o Jaguaripe (vide mapa a seguir)

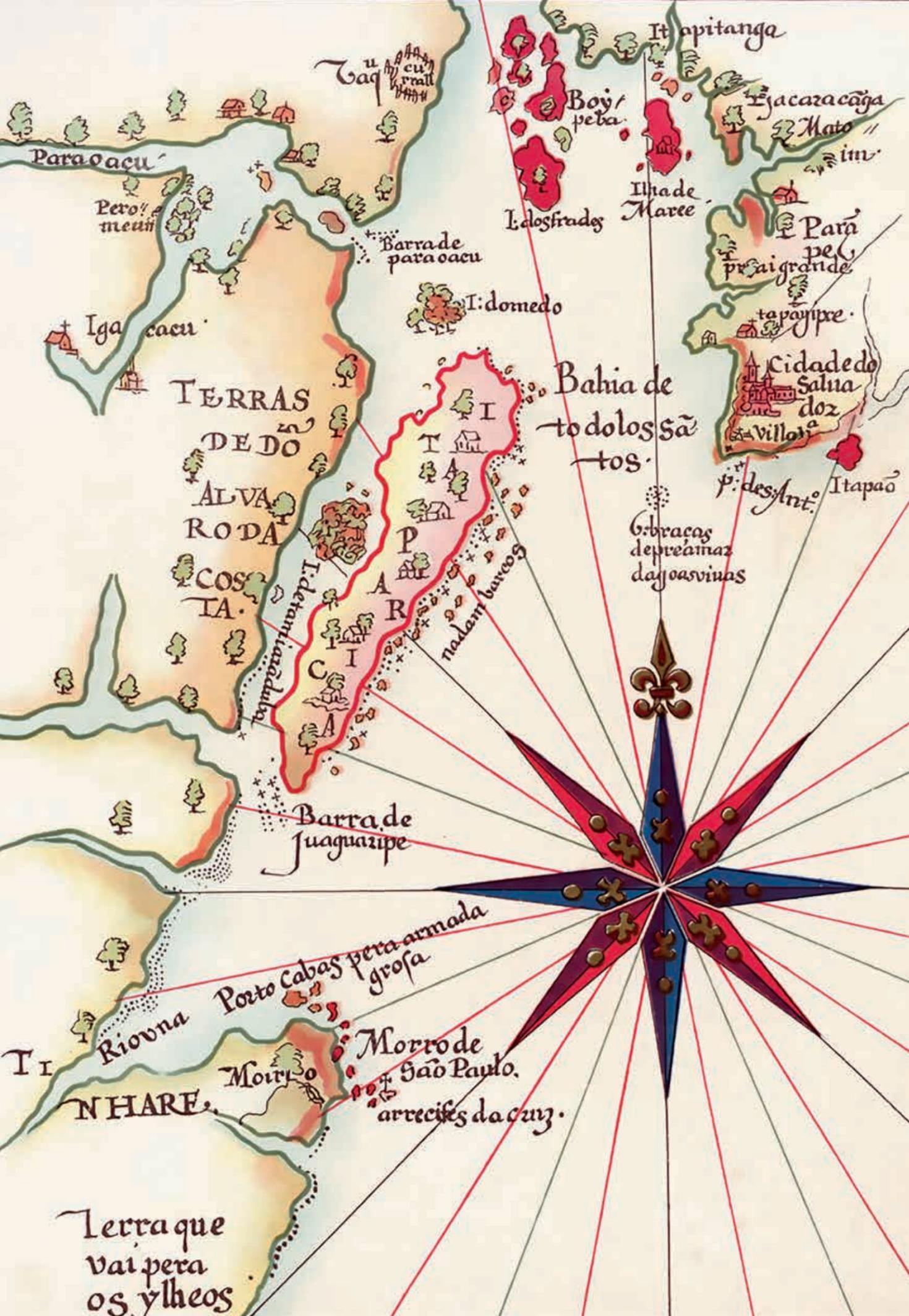
18 Em decorrência de uma revolta na aldeia do Calvário (hoje correspondente às Portas do Carmo), Tomé de Souza ordenou que os líderes presos fossem amarrados à boca de canhões que, uma vez detonados, espalharam os seus restos mortais pelas encostas, numa punição que considerava exemplar para inviabilizar novos movimentos de resistência (PARAÍSO, 2011).

19 Apesar de frequentemente anunciadas como “pacificações” definitivas, os conflitos perduraram por várias gerações. No final do século e no início do XVII ocorreram entre os indígenas vários movimentos messiânicos que foram reprimidos com severidade (VAINFAS, 1995).

Feito pelo cartógrafo português Luís Teixeira, o mapa mostra a baía de Todos os Santos em 1574. O original desse mapa se encontra no códice da Biblioteca da Ajuda, em Lisboa. A maior ilha da baía de Todos os Santos ainda se chama atualmente Itaparica, topônimo escolhido pelo Frei Santa Rita Durão para o cacique Taparica, pai de Paraguaçu. O nome Paraguaçu foi atribuído nas cartas de navegação portuguesas do século XVI ao mais extenso e importante rio que desaguava no Recôncavo baiano.

Ele foi a primeira e a principal via de penetração dos portugueses pelo interior. Após a fundação de Salvador, os colonizadores expandiram rapidamente as suas áreas de ocupação, com o deslocamento e a reunião de indígenas em aldeias sob o controle de missionários, enquanto paralelamente procediam nas cercanias à formação de fazendas, engenhos e depois povoados (TAVARES, 2019).

Em 1582, Catarina Paraguaçu recebeu com honras o abade Ventura e o primeiro grupo de beneditinos que desembarcaram na Bahia. Tal fato está registrado visualmente e celebrado através de uma grande quadro a óleo (350 x 200 cm), de autoria e data desconhecidas,



← Figura 09 – Mapa da Bahia de Todos os Santos (1574)

intitulado *Alegoria da Ordem Beneditina*, que representa a propagação da ordem no Novo Mundo (vide ÁVILA, 2014, p. 171).



Figura 10 – Detalhe da alegoria da ordem dos beneditinos

Ali ocupa papel de destaque uma figura feminina, Catarina Paraguaçu que, usando cocar de penas (como indígena) e um colar de pérolas (à moda europeia), com a postura corporal de uma mulher devota,²⁰ segura no colo uma criança e fita com devoção o líder dos beneditinos. A importância de Catarina Paraguaçu, ali reconhecida, está na Basílica de Nossa Senhora da Consolação, em Turim, Itália, um dos principais santuários da ordem beneditina.

Catarina Paraguaçu foi tratada com muita reverência na cidade de Salvador, sendo ainda em vida homenageada com um retrato seu na porta da Casa de Pólvora, que era contígua ao prédio das Armas Reais. Em 1645, no local da antiga ermida de Nossa Senhora da Graça, foram erigidos, conforme a planta de Frei Gregório de Magalhães, uma abadia e um colégio beneditinos. Obras foram realizadas no prédio nos séculos seguintes,

²⁰ Esta figura lembra bastante a mulher devota do quadro de Johannes Vermeer (1632-1675), intitulado *A alegoria da fé católica*, óleo sobre tela (114 x 89 cm) localizado no Metropolitan Museum of Art, New York, sendo possível que o pintor anônimo tenha se inspirado em alguma imagem daquele quadro.

o colégio e a abadia tendo sido desativados, mas a igreja e o claustro se mantêm até hoje.

É importante notar que a Ordem dos Beneditinos sobressai como a fonte mais autorizada para falar sobre Catarina Paraguaçu. Em 2012, quando supostamente se comemorariam os 500 anos de seu nascimento, o abade em conversa com jornalistas teria revelado que o seu verdadeiro nome não seria Paraguaçu, mas sim Quayadin. Comentou também que ela sabia ler e escrever, pois havia nos arquivos da ordem documentos redigidos ou firmados por ela (FRANCO, 2012). Embora fossem inúmeros os casos de mulheres indígenas que viviam com portugueses, as chamadas “temericô”, Catarina foi a de importância ímpar na criação de uma sociedade colonial, tendo “cumprido o seu papel de fundadora de uma nova sociedade mestiça e cristã” (PARAÍSO, 2011, p. 76, 82).

Paraguaçu teve vida bem mais longa do que a de seu esposo, vindo a falecer em 1589, em idade bastante avançada. Atualmente é possível ver em lugar de destaque na igreja de Nossa Senhora da Graça a lápide de seu sepultamento, onde se pode ler: “Sepultura de D. Catarina Álvares Paraguassu, Senhora dessa capitania, a qual ela e seu marido, Diogo Álvares Correa, natural de Vianna, deram aos senhores Reis de Portugal. Edificou esta capela e deu com as terras anexas ao Patriarca de São Bento em 1582”.



Figura 11 – Lápide de Paraguaçu

É importante notar nos dizeres inscritos na lápide que Catarina Paraguaçu²¹ – ali tratada como “Dona”, distinção que não foi aplicada ao seu marido – na perspectiva dos colonizadores, goza indiscutivelmente de reconhecimento de direitos em diferentes planos. Isto se refere notoriamente a um bem específico, material e palpável, a igreja e os terrenos que lhe eram adjacentes. Mesmo no período colonial mais remoto, tais direitos lhe eram plenamente reconhecidos e podiam ser legalmente transmitidos. Mas também se aplica à própria capitania da Bahia, na qual é reconhecida como “Senhora”, e com capacidade política e simbólica de praticar uma suposta doação aos “Senhores Reis de Portugal” de um território específico. Importante notar que, mesmo as fontes históricas mais respeitadas, como Simão de Vasconcelos (século XVII) e Sebastião da Rocha Pita (século XVIII), entre outros, consideram necessário explicitar e repetir a legitimidade dessa alegada doação. Inclusive não se limitam a uma menção genérica à “Corôa Portuguesa” ou aos “senhores reis de Portugal”, mas em termos narrativos a colocam como fato histórico indiscutível, especificando que esta cessão foi ao rei de Portugal, Dom João III, e teria ocorrido antes de seu falecimento (1557), com Diogo Álvares ainda vivo.

O que hoje nos parece como mero exercício retórico corresponde a um efetivo reconhecimento de direitos, que terá consequências nas instituições políticas e culturais da colônia e nos séculos subsequentes, bem como na gestão de uma memória coletiva e na construção de uma identidade nacional.

UMA NOVA ALEGORIA DA FUNDAÇÃO DO BRASIL

Com a independência do Brasil (1822), uma nova alegoria vai surgir sobre a fundação do Brasil. O português Diogo Álvares, mesmo em sua alcunha nativa de Caramuru, passa progressivamente a segundo plano e, amplificado pelo nativismo e pelo indianismo, a atenção das novas elites brasileiras se volta para Catarina Paraguaçu.

21 Outro aspecto importante tornado evidente na lápide é que o nome de Paraguaçu – ali grafado à moda antiga, como Paraguassu – não decorre de uma atribuição ficcional de Frei Santa Rita Durão, como alguns autores imaginam, mas já lhe era aplicado em vida.

Um dos primeiros navios de guerra da Marinha brasileira foi a fragata portuguesa Real Carolina, construída na Índia em 1819, apreendida pelos brasileiros durante as lutas pela libertação da Bahia (1823) e logo rebatizada de “Paraguassu”. Posteriormente, devido à rápida obsolescência dos navios, outras quatro embarcações da Marinha vieram sucessivamente a receber este mesmo nome.

Em 1835 foi impresso em Salvador um poema épico, escrito pelo major Ladislau dos Santos Titára (1801-1861) (TITÁRA, 1835), natural da Bahia e participante da campanha militar contra os portugueses em 1823. Seguindo as pegadas de outros poemas épicos, a obra foi dedicada a um dos mais distinguidos personagens da campanha militar de 1823, o Visconde de Pirajá,²² cujos títulos enuncia (comendador da Ordem de Cristo, oficial da Ordem Imperial do Cruzeiro, deputado provincial e membro do Conselho do Imperador).

Para Titára, o personagem central e que dá o título ao poema não é o português Diogo Álvares, mas sim a sua esposa, aqui chamada significativamente apenas de Paraguaçu, nome que marca sua origem indígena. Segundo Titára, fortemente identificado com a luta contra os portugueses, a fermentação nativista que acompanharia aquele contexto histórico não poderia passar incólume. No período pós-Independência, Paraguaçu foi nome de um grêmio literário de orientação nativista, que se inspirava em anteriores sociedades literárias existentes na Bahia (a Academia Brasileira dos Esquecidos, 1724-1725, e a Academia Brasileira dos Renascidos, de 1759 (LAMEGO, 1921; KANTOR, 2004). Foi igualmente nome de um jornal também de inspiração nativista.

Junius Villeneuve (1804-1863), um jornalista e poeta francês que residiu por décadas no Rio de Janeiro e foi proprietário do *Jornal do Commercio*, escreveu em francês um poema lírico intitulado “Paraguassú”. Com a colaboração de J. O. Kelly, músico francês de importante família de artistas de origem irlandesa, o poema foi transformado na ópera *Paraguassu*, apresentada em 5 de agosto de 1855 em Paris, no Théâtre Lyrique. A tradução

22 Joaquim Pires de Carvalho e Albuquerque (1788-1848) foi um rico senhor de engenho e um dos principais heróis da guerra de Independência da Bahia. Foi sua a iniciativa de, acompanhado de índios armados com arco e flecha, de fechar a única estrada que dava acesso dos portugueses ao interior, o que provocou escassez de alimentos em Salvador. Ficou conhecido como “coronel santinho”, pois percorreu o interior do estado mobilizando nas fazendas homens e provisões para a luta contra os portugueses. Era descendente das três mais antigas famílias da colônia, pelo lado materno, da Casa da Torre de Garcia d’Ávila e, pelo lado paterno, dos Cavalcanti de Albuquerque, da capitania de Pernambuco. Com a vitória, recebeu o título de Barão e depois Visconde de Pirajá (1826).

para o português, realizada por Francisco Bonifácio de Abreu, Barão da Vila da Barra, foi apresentada no Teatro Provisório, no Rio de Janeiro, em 29 de julho de 1860, em comemoração ao aniversário da Princesa Isabel.

Posteriormente, durante a Exposição Universal de 1867 em Paris, por iniciativa do Visconde de Mauá, o mais importante empresário do período monárquico, a ópera voltou a ser exibida, agora no Palais de Tuilleries, com letra em italiano. Foi igualmente reapresentada em diversas feiras internacionais. Em 1888 foi encenada em Mônaco, no Círculo dos Estrangeiros, com a presença do Imperador Pedro II.

OS MÚLTIPLOS ENCOBRIMENTOS DA AUTOCTONIA

A celebração de Paraguaçu praticada pela elite imperial brasileira não está de modo algum relacionada à retomada do protagonismo efetivo daquela figura histórica, nem com uma reavaliação da presença indígena na formação da nação. Na inspiração romântica, a figura feminina era valorizada, exprimindo o lugar do sentimento em oposição à razão. Contudo, o destino da jovem nação continuava a ser imaginado como traçado pelas vozes masculinas e aportadas exclusivamente pelos portugueses. Tal como nas obras do indianismo, os glorificados personagens indígenas fazem parte apenas de um passado pretérito.



Figura 13 – Moema, de Victor Meirelles.



Figura 12 – Poema épico Paraguaçu (1935).

O poema épico de Titára, além de recuperar extensamente os cenários locais, descreve a viagem que Caramuru e sua esposa fizeram à França. Aí está detalhadamente narrado o episódio em que *Moema*, irmã mais nova de Paraguaçu e também esposa de Caramuru, ao ver o barco partir, se atirou ao mar, tentando seguir a caravela e vindo a morrer afogada. Um belo quadro do pintor Victor Meireles, da Academia Imperial de Belas Artes, feito alguns anos depois (1866), intitulado *Moema*,

imortalizou esta narrativa segundo a linguagem visual do romantismo e do indianismo, exibindo o corpo sem vida da indígena na beira-mar. Mais tarde, uma escultura de Rodolpho Bernardelli, feita em 1895, e intitulada igualmente Moema, reaperentaria a mesma cena.²³

É importante notar que a alegoria que ocupa o lugar central da narrativa permanece inquestionável. O Brasil continua a ser uma criação europeia e sobretudo portuguesa. A presença indígena, em uma sociedade patriarcal, é recuperada de forma inócua e secundária através das esposas do português Diogo Álvares.

O amor sublime, mas de consequências trágicas, de uma mulher nativa pelo colonizador é tema igualmente de um dos mais populares romances do século XIX, *Iracema*, de José de Alencar. Filha de um pajé e detentora de seus saberes, ela se apaixona por um militar português, com quem fugiu, vindo a casar-se em ritual indígena. Perseguida por um duplo sentimento de culpa, por abandonar a sua tribo e por descumprir interdições religiosas, ela vem a falecer após o nascimento de seu primeiro filho, que assim será criado somente pelo pai.

Os limites da imaginação coletiva não estimularam as ficções a conceber a possibilidade de uma união interétnica que não acarretasse a anulação e o desaparecimento da parte feminina e autóctone. É possível também compreender porque o consagrado pintor Victor Meirelles, conhecedor das expectativas de seu público, elegeu a infeliz Moema, e não a matriarca Paraguaçu, como personagem e foco de sua tela. Moema e Iracema, uma na pintura, outra na literatura, conseguem, por seu destino trágico, atrair a atenção do público, traduzindo na linguagem romântica daquele contexto histórico uma profunda certeza da elite letrada quanto à inferioridade e ao inevitável desaparecimento dos indígenas.

Uma rica família baiana encomendou a um pintor alemão, Julius Simmonds,²⁴ uma reprodução de uma tela (da qual falaremos depois) que estava na Igreja da Graça e que se intitulava *O sonho de Paraguaçu*. Na pintura a óleo, feita em Hamburgo em 1891, o pintor retrata uma Paraguaçu branca, europeizada nas roupas e no tipo físico. Ela não é mais portadora de qualquer lembrança de sua condição de autóctone.

Muito festejada pela elite e autoridades locais, a pintura veio mais tarde a ser adquirida pela Câmara de Vereadores de Salvador, situada ainda hoje no prédio histórico que lhe fora destinado no plano de fundação da cidade. Na exposição permanente ela ocupa lugar de destaque, aparecendo para os visitantes comuns como se fosse a mais antiga e importante representação visual de Catarina Paraguaçu.

Paraguaçu, transformada em uma longínqua reminiscência da condição de natural da terra, é algo que contribui para reforçar a atual estratificação social e a hierarquia étnico-racial da cidade. A sua progressiva descaracterização como indígena vai culminar na legitimação de uma pretensão da burguesia local de ser “o berço da aristocracia baiana”.

Um estudioso de genealogias, a partir de uma exaustiva investigação, pretende demonstrar como os descendentes de Paraguaçu podem ser encontrados em todas as antigas famílias baianas, a começar com a poderosa Casa da Torre ainda no século XVI e mesclando-se também com a nobreza instituída por D. Pedro II na segunda metade do século XIX. Assim ele a chama de “mãe das mães brasileiras” (ÁVILA, 2014).

Nem sempre porém as ações realizadas na Salvador do século XIX visaram ao apagamento dos indígenas. Algumas vezes, estimuladas pelos confrontos e pelas mágoas entre a província e a capital, os indígenas foram tomados como símbolos poderosos de uma luta local e regional, que pode assumir uma feição anticolonial e libertária.



Figura 14 – A visão de Paraguaçu, Jullius Simonds (1895).

23 Para um exame mais aprofundado dessas representações visuais do romantismo, ver Miyoshi (2010).

24 Pintor alemão, nascido em 1843 e falecido em 1924. Nunca esteve no Brasil e, nas imagens disponíveis, retratou pessoas em atividades cotidianas.

Um caso interessante é o do Chafariz da Cabocla, monumento esculpido na Itália, em mármore de Carrara, por um artista não identificado, com 5,6 metros de altura. A obra, de extrema leveza e formosura, foi inaugurada em 1855 no Largo da Piedade, no centro de Salvador, e tinha como objetivo comemorar a independência da Bahia. No topo, como uma alegoria desse

processo, uma indígena tem a seus pés uma serpente, representando o domínio português, que ela aniquila com uma longa lança. Em razão de reformas urbanas, no início do século XX, a escultura foi duas vezes transferida para locais próximos, recebendo em 1982 a sua instalação definitiva no Largo dos Aflitos.



Figura 15 – Chafariz da Cabocla.

No início do período republicano, em 1895, foi inaugurado no Largo do Campo Grande, parque que dá acesso à área mais rica de Salvador, um monumento em estilo neoclássico igualmente comemorativo da Independência da Bahia. No topo da coluna central, de uma única peça de bronze em estilo coríntio, está um indígena que, com uma lança, mata um dragão que está a seus pés representando a tirania portuguesa.

Vide <http://www.salvador-turismo.com/campo-grande/monumento.htm>

A concepção dessa imagem guarda grande semelhança com a concepção do Chafariz da Cabocla. Ao



Figura 16 – O Caboclo do Monumento à libertação da Bahia.

passou assim a ser realizado com dois carros alegóricos, a imagem original do Caboclo e o seu par, a figura feminina de Catarina Paraguaçu, que foi popularmente rebatizada de “a Cabocla”.

Um aspecto a observar é a reclassificação em termos étnico-raciais pela qual ao longo do tempo veio a passar Paraguaçu. A estátua da Cabocla, com uma acentuada tonalidade negra, poderia sugerir tanto a condição de autóctone (remetida ao passado) quanto a de afrodescendente (remetida ao presente). Assim, a festa de Dois de Julho, ademais de ser uma celebração da elite provincial, vem a se associar fortemente também com os saberes e as práticas da população negra de Salvador,

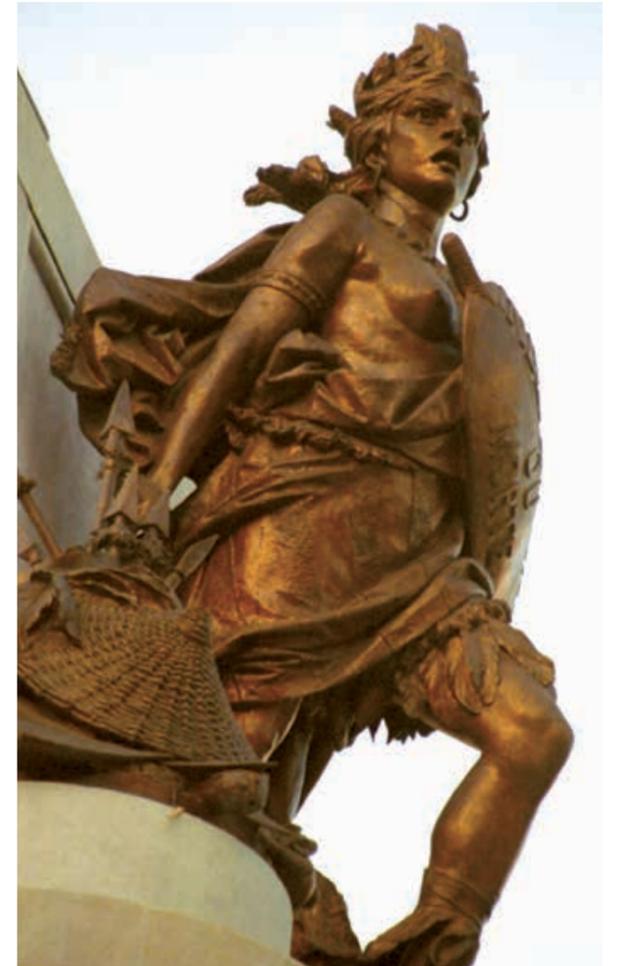


Figura 17 – Paraguaçu no Monumento à libertação da Bahia.

substituir porém a figura feminina pelo indígena, a escultura transforma a sua anterior leveza em manifestação de vigor e potência. O “caboclo”, como é assim chamado o indígena anônimo, expressaria a identidade nacional. A meia-altura do pedestal de mármore, mais acessível à vista do que o elevado caboclo, chama muita a atenção a figura de uma indígena esculpida em ferro fundido, com aspecto guerreiro e romano, carregando um escudo de metal em que se pode ler o lema da separação de Portugal: “Independência ou Morte”. Esta é identificada como Catarina Paraguaçu.

Concebido pelo artista italiano Carlo Nicoli y Manfredi,²⁵ inteiramente montado na Itália, o monumento com quase 26 metros foi na época o mais alto da América do Sul. Nele não há qualquer menção a Diogo Álvares, o Caramuru, enquanto a guerreira Paraguaçu parece perfeitamente sintonizada com o combate realizado pelo caboclo anônimo. As alegorias estão em planos diferentes de altura e de impacto, a figura do caboclo, estando distanciada e sendo visualizada com dificuldade, desprovida de uma referência histórica precisa, chama bem menos a atenção do que a de Paraguaçu que, apesar de uma alusão histórica truncada, está perfeitamente adaptada ao novo contexto, ressurgindo três séculos depois com uma mensagem guerreira e libertária.

A REAPROPRIAÇÃO POPULAR DA ALEGORIA COLONIAL

A emancipação política do Brasil tem sido em geral descrita como um processo pacífico em que os conflitos ocorreriam somente com o Parlamento e a Coroa portuguesa (embora neste caso mediados pela relação pai/filho e pela dinastia de Bragança). Embora esta visão possa parecer justificada se compararmos com as longas guerras de independência ocorridas na América Espanhola, isto de modo algum reflete o conturbado e disputado

²⁵ Carlo Nicoli y Manfredi (1843-1915), de família de escultores, viveu toda a sua vida em Carrara, Itália. Tornou-se uma artista bastante reconhecido internacionalmente e muitas de suas esculturas são encontradas na Espanha, Inglaterra, Austrália e na América Espanhola (México, Argentina e Chile). Em sua terra natal deixou uma famosa escultura de Giuseppe Garibaldi. Na relação de suas obras, aquela que estamos focalizando é intitulada *Monumento à la Cacciata dei portughesi* (Monumento à Expulsão dos Portugueses), título considerado muito forte, mas que traduz fielmente o que ele buscou representar.

cenário do pós-Independência. Registraram-se conflitos e resistências em várias partes do Brasil, como na Bahia, em Mato Grosso, no Pará e em Minas Gerais, sem falar de movimentos precedentes e de natureza republicana, como ocorreu em Minas Gerais no século XVIII e o movimento republicano de 1817 em Pernambuco.

À diferença de todo o Brasil, a Independência na Bahia foi realizada quase um ano depois, em 1823. Ela é celebrada não no dia 7 de setembro, mas no 2 de julho, quando as tropas brasileiras, vindas da cidade de Cachoeira – centro econômico e político do interior, cuja Câmara Municipal se proclamara como um governo paralelo –, entraram na cidade de Salvador, vencendo o governo provincial, que se mantinha fiel a Portugal.

As fontes da época dizem que, para comemorar a vitória, um grupo de populares apossou-se de uma carroça (que antes carregava peças de artilharia), colocou sobre ela um velho índio e desfilou em cortejo pelas ruas principais, habitadas por ricos comerciantes portugueses. Nas comemorações da Independência nos anos seguintes apareceu uma escultura de Manoel Ignácio da Costa, o mais celebrado artista em madeira e expoente da arte sacra do século XVIII, representando um índio que empunhava uma lança e com ela feria mortalmente um português (com armadura medieval). A estátua foi colocada sobre a mesma carroça, desfilando, cheia de flores, pela cidade. Desde então o “Caboclo” (nome dado ao indígena) ocupou um papel central nas celebrações da Independência da Bahia, conhecida popularmente como “Festa de Dois de Julho”.²⁶

Em 1846, o governador da Bahia, que era português de nascimento, tentou proibir esta festa, alegando que era ocasião de conflitos, bebedeira e vandalismo. Diante da pronta reação dos moradores, ele encomendou a um artista local a confecção de uma estátua feminina, que viria a substituir o “Caboclo”. Ela representaria uma homenagem a Catarina Paraguaçu, esposa de Diogo Álvares. Isto evitaria o caráter antiportuguês das manifestações e significaria uma retomada do mito original de fundação do Brasil.

A população enfurecida não aceitou essa troca, cercou o palácio e exigiu o retorno do Caboclo. O desfile

²⁶ Existe uma extensa bibliografia local sobre este ritual e seus múltiplos significados, mas as informações históricas aqui utilizadas procedem basicamente de artigos de Querino (1923), Sampaio (1988) e Serra (1999) e da monografia de Kraay (2001). As informações e as imagens contemporâneas resultam de experiência etnográfica vivida durante os desfiles de 2006, 2016 e 2017.



Figura 17 – O Caboclo da festa de Dois de Julho.



Figura 18 – A Cabocla na Festa de Dois de Julho.



Figura 19 – A Cabocla na Festa de Dois de Julho.

acompanhada com fascínio e devoção igualmente por uma massa pobre e mestiça.

O famoso afoxé Filhos de Gandhi²⁷ tem uma importante participação no cortejo. Também quando o desfile passa em frente da igreja do Rosário dos Pretos, onde funcionou e funciona a Irmandade de N. Sra. dos Homens Pretos do Pelourinho,²⁸ associação que no passado garantiu pela primeira vez sepultura católica para os ex-escravos, é saudado ritualmente. Assim os integrantes da Irmandade saem para reverenciá-la e entoam cânticos especiais.

Uma breve etnografia visual do cortejo nos permite perceber a associação que o ritual político-religioso produz entre uma identidade indígena e uma identidade

negra. Um dos mais tradicionais grupos musicais populares que desfilam no Dois de Julho é autointitulado “Os Guarany”, nome de um povo indígena muito popularizado pelo movimento artístico indianista. O livro *O Guarany*, de José de Alencar, foi uma das mais populares novelas do século XIX, e segue sendo de leitura obrigatória ainda hoje nas escolas brasileiras, sendo um signo de brasilidade (ORTIZ, 1988).

“Os Guarany” que desfilam no Dois de Julho vestem-se com tangas de penas e carregam arco e flecha, numa objetificação simplificadora e errônea dos adornos indígenas, realizada habitualmente na maioria das escolas públicas brasileiras. Os protagonistas dessa performance não são indígenas do povo Guarani (que na maioria habita em Mato Grosso do Sul ou em áreas litorâneas do Sul/Sudeste), nem de indígenas do estado da Bahia, mas sim um grupo de negros residentes em Salvador e vinculados ao candomblé, que ali estão desempenhando uma obrigação religiosa.

A disputa e a sobreposição identitária não se limitaram aos monumentos nem às ruas de Salvador, ela também se expressa no plano das artes e das representações visuais. Assim, Paraguaçu, em uma mesma e única performance (descrita pelas fontes históricas), foi concebida com marcações étnicas e geracionais bem diferenciadas.

27 Formado em 1949 por estivadores negros do porto de Salvador, o bloco adotou o nome em homenagem à figura de Mahatma Gandhi e começou a usar vestes brancas e indianas, expressando assim a sua disposição pacífica em face de possíveis incursões policiais. Logo nos primeiros anos incorporou instrumentos e práticas de religiões de matriz africana, adotando em seus adornos, especialmente os colares e pulseiras, o branco e o azul, em homenagem, respectivamente, a Oxalá e Ogum, entidades centrais do candomblé baiano (vide <https://home.centraldocarnaval.com.br/bloco/afoxe-filhos-de-gandhy>).

28 A Irmandade é uma das primeiras confrarias de negros no Brasil, datando de 1685. A igreja foi edificada no século XVIII e teve suas obras concluídas entre 1860 e 1870 (vide <http://www.ipatrimonio.org/salvador-igreja-do-rosario-dos-pretos/#!/map=38329&loc=-12,971109000000004,-38,508066,17>). Sobre as Irmandades na Bahia, vide Reginaldo (2011), e de forma mais geral no Brasil, ver Soares (2000).

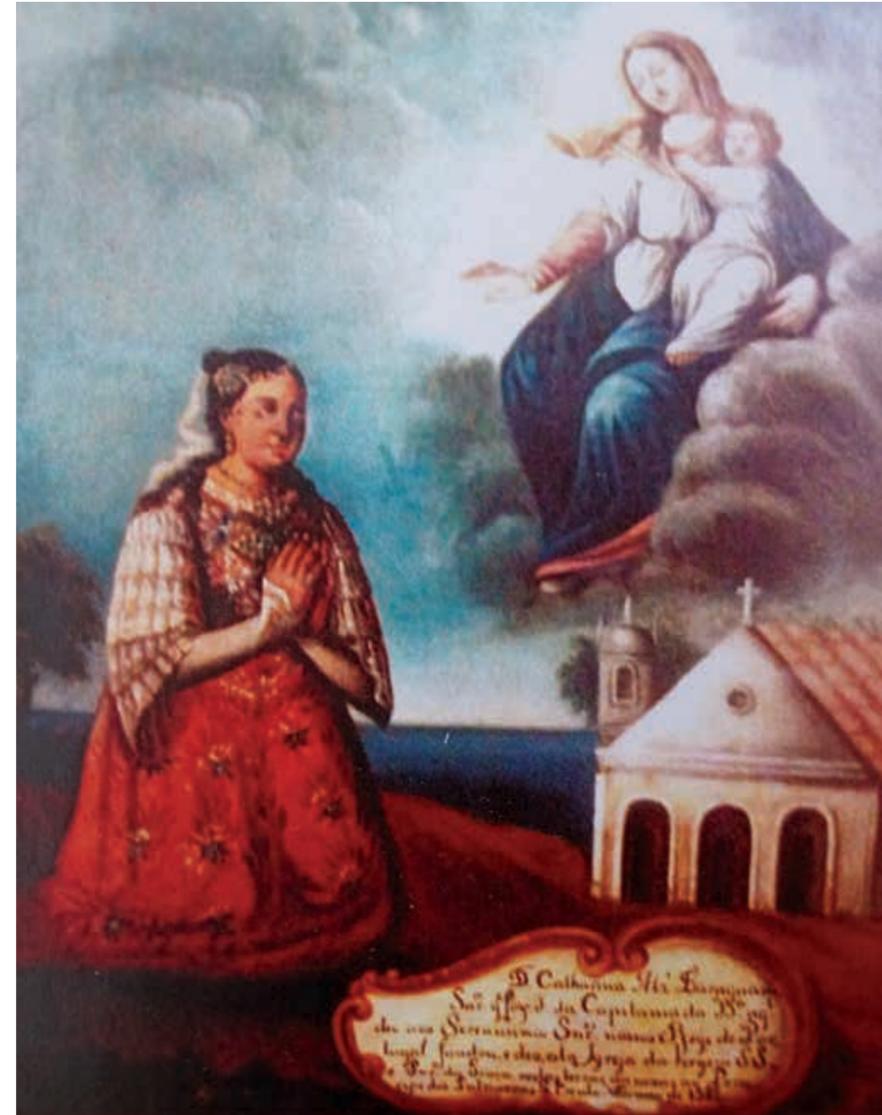


Figura 21 – A visão de Paraguaçu – Angelo Romão (1866).

A primeira foi o retrato intitulado *A visão de Paraguaçu*, pintado por Angelo Romão em 1866.²⁹ Ele foi exibido na Exposição Nacional realizada na Biblioteca Nacional, no Rio de Janeiro, em 1908, e atualmente pertence à coleção do Museu Histórico Nacional, uma cópia permanecendo na sacristia da Igreja da Graça, em local nobre, sob a guarda dos beneditinos. Ali Catarina Paraguaçu é uma velha senhora, em traje colorido e vistoso, com uma aparência que poderia talvez recordar sua origem indígena.

Alguns anos depois, em 1871, um outro pintor, Manoel Lopes Rodrigues,³⁰ a envolve em uma bonita vestimenta branca, tal como usada por grupos rituais afro-baianos. Ela é uma jovem bonita e vistosa, está adornada por colares e braceletes dourados, usando também um suave cocar de penas, podendo facilmente ser identificada como a cabocla do desfile de 2 de julho, aproximando arte, religião e a comemoração cívica.³¹

29 Angelo da Silva Romão (1834-1895) foi desenhista, pintor, professor, atuante na cidade de Salvador no século XIX. Era neto do escultor Manoel Ignácio da Costa e foi admitido como desenhista no Arsenal da Marinha em 1863. Vide o *Dicionário Manuel Querino de Arte na Bahia*, de Freire e Hernandez (2014).

30 Manoel Lopes Rodrigues (Fonte Nova do Desterro, Bahia, 1860 – Salvador, Bahia, 1917) foi pintor impressionista, desenhista, professor e escritor. Era filho do pintor João Francisco Lopes Rodrigues (1825-1893), com quem iniciou os seus estudos. Algumas de suas telas encontram-se no Museu de Arte Sacra da Bahia. Trata-se de uma obra de sua juventude, embora a datação existente na Igreja da Graça não pareça pouco provável (ITAÚ CULTURAL, 2022).

31 A terceira, que já comentamos anteriormente, foi mandada fazer



← Figura 22 – A visão de Paraguaçu – Manoel Lopes Rodrigues (1871).

A intensidade e o fervor com que a Festa de Dois de Julho é praticada há quase dois séculos na cidade de Salvador exige considerar outras dimensões políticas e religiosas aí manifestadas. Apesar da presença das autoridades oficiais, a festa não deixa de possuir igualmente uma vibração que lembra um “ritual de rebelião” (GLUCKMAN, 1963). Ali setores excluídos celebram com orgulho e alarde signos desvalorizados pela elite dominante, se reapropriam com grande liberdade da sua história e reelaboram uma identidade regional/nacional que de outra forma lhes seria estranha e distante.

Naquele espaço social consentido, as elites baianas, ao celebrarem o Dois de Julho, marcam a especificidade do seu processo de independência em face da história nacional. Destacando a importância das lutas e das bandeiras aportadas por seus ancestrais, elas se fortalecem em relação a outras capitais e, por um lado, dão suporte a uma retórica regionalista (que com frequência serve às estratégias políticas conservadoras); por outro lado, ao pensarem em termos de “libertação” e não como “independência” (palavra mais neutra, que omite os aspectos conflitivos), instauram paralelamente uma área muito maior de liberdade para a expressão dos valores e das práticas das populações marginalizadas.

Por meio desse complexo ritual, o imaginário popular veio a reapropriar-se das alegorias sobre a fundação do Brasil, associando o português como o inimigo e o antigo dominador, passando a celebrar, ao contrário, unicamente a população nativa e os afrodescendentes. Desapareceu qualquer alusão a Caramuru, o novo casal ancestral agora é composto exclusivamente por gente comum da terra, inclusive desprovida de referências históricas precisas.

A Paraguaçu homenageada no Dois de Julho não deixa de lembrar a condição de autóctone e pode, para o movimento indígena, sobretudo para a combativa ala das mulheres, vir a identificar-se com a guerreira anti-colonial representada no monumento de 1895. Pouco importariam nessa alegoria política a defasagem cronológica e o contraste com a postura senhorial e cristã da Paraguaçu benemerita dos beneditinos, a remissão histórica poderia privilegiar a imagem da indígena enquanto

fora do Brasil e despoja Paraguaçu de quaisquer traços étnicos, representando-a como uma europeia. É possível supor que na produção e na recepção social dessas três imagens se estabeleça um jogo e uma disputa por classificações.

articuladora e líder da revolta contra Pereira Coutinho, o senhor daquelas terras por concessão (unilateral e ilegítima) do rei de Portugal.³²

Há, no entanto, uma dimensão mágico-religiosa mais ampla do que a postulação dos direitos dos autóctones que precisa ser resgatada. No imaginário popular a figura do caboclo derrotando o colonizador se conecta e se cola com a de São Jorge vencendo o dragão, assim como a representação da cabocla lembra as imagens de Nossa Senhora pisando sobre a serpente. Eles se tornam entidades providas de uma força mágica e capazes de naquele dia atenderem os pedidos os mais variados feitos por seus seguidores. Dificuldades materiais, cura de doenças, perdas amorosas – estes são os pedidos mais frequentes que a cabocla e o caboclo, juntamente com flores e prendas, recebem neste dia. Ocasão em que de integrantes de uma população anônima, discriminada e marginalizada, transformam-se em detentores de um imenso poder mágico, que podem compartilhar com os seus semelhantes.

³² Cabe notar que uma legitimidade exclusivamente decorrente do poder colonial é recusada inclusive por Simão de Vasconcelos ao apontar Caramuru, e não Pereira Coutinho, como o primeiro povoador da Bahia, de vez que somente o esposo de Paraguaçu seria aceito e reconhecido pelos naturais da terra.

considerações finais

Volto aqui ao tema da crítica a uma história e a uma antropologia estritamente positivistas. Se procedermos a uma bifurcação radical entre pensamento e ação, se isolarmos as concepções dos atores sociais (coletivos ou individuais) e suas práticas em domínios estanques, não conseguiremos compreender a dinâmica imanente nas relações sociais. Estaremos sacrificando a complexidade dos fenômenos sociais ao altar do positivismo, que requer fatos tangíveis e totalidades autocontidas, criadas pela contiguidade física ou temporal.

As proximidades cronológicas e espaciais, que se materializam nas análises por meio de nações, regiões, tempos históricos e que apagam as diversidades internas a cada uma dessas unidades, não são tão determinantes quanto a vontade política, o desejo em relação ao outro e as estratégias gerais que concebe e adota para realizá-lo. Precisamos abordar as fontes e as situações não de forma positivista e limitada, mas de uma maneira que interrelacione categorias de pensamento e práticas sociais, contemplando suas contradições e ambiguidades.

Numa síntese bem esquemática, eu diria que aqui apontamos a profundidade histórica e a potente atualização de três grandes alegorias sobre a fundação do Brasil. A primeira é a colonial, que corresponde ao olhar estrangeiro. Diogo Álvares entra e sai da identidade de Caramuru, os indígenas dividem-se em inimigos e aliados, mas estes últimos tenderão a ser assimilados e a desaparecer no processo de formação da nacionalidade. Paraguaçu torna-se Catarina Álvares, que pode gerar alcunhas positivas (como “mãe das mães brasileiras”) e torná-la a ancestral das mais prestigiadas famílias da

Colônia, mas não pode escapar, como indígena e como mulher, de ser uma sombra de Diogo Álvares e instrumento da dominação colonial. Isto apesar de todo o seu protagonismo que buscamos aqui resgatar.

Uma segunda alegoria da fundação do Brasil celebra a emergente nacionalidade e aparece no contexto pós-Independência. Num suave movimento de eclipse, o português é esquecido, seja como Diogo Álvares ou até mesmo como Caramuru, e toda a luz é projetada sobre Paraguaçu, de certo modo um significante vazio da jovem nação. É possível distinguir duas formas de encobrimento das populações autóctones. Em uma versão conservadora, Paraguaçu é novamente branquificada e evoca a genealogia da elite local, pretendendo apontar assim que no universo dos brancos o caminho mais adequado para os indígenas seria o da assimilação individual. Em uma versão mais inclusiva, que contempla melhor a diversidade sociocultural mas permanece sob o controle das elites regionais, Paraguaçu é uma expressão forte de nativismo e de valorização da gente local, em um confronto implícito com o controle externo da capital e com uma versão domesticada da independência política. Em qualquer caso as conexões com a herança

indígena passam através do indianismo, com a sua celebração de nativos pretéritos e a sua recusa quanto aos indígenas reais.

A terceira alegoria de fundação do Brasil, a popular, traz uma marca libertária e insurgente. Ela se descola por completo da narrativa histórica e se concretiza mais facilmente em outros contextos que não o acadêmico. Nela, o companheiro de Paraguaçu se transforma em um indígena anônimo, o caboclo, que derrota e aniquila o dominador português. Sem vencer o colonizador e dar-lhe um novo par, não seria possível constituir uma nova unidade primordial. Lembra assim com muita firmeza que não é possível despojar-se da condição colonial sem luta e que seria impossível libertar a mulher indígena – e os marginalizados em geral – sem conflitos e dor. Mas derrotar os poderes coloniais requer mais do que a inexistente força real, exige uma capacidade mágica e a proteção das divindades, recuperada a partir da busca autônoma de raízes e da reelaboração das tradições. Isto por si só não muda as estruturas de dominação, mas ludicamente estimula o orgulho e a vitalidade dos resistentes, distribui as suas bênçãos aos seus seguidores e deixa a porta aberta para um futuro pós-colonial.



Figura 23 – Convite da Exposição Os Primeiros Brasileiros, inaugurada em 02 de julho de 2016, com uma foto de Glicéria Tupinambá numa mobilização indígena.

referências bibliográficas

ADORNO, Theodor W.; HORKHEIMER, Max. *Dialética do Esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1985.

AMADO, Janaína. Diogo Álvares, o Caramuru, e a fundação mítica do Brasil. *Revista Estudos Históricos*, v. 14, n. 25, p. 3-40, 2000.

ÁVILA, Christovão. *Brasões de Armas. Catarina Paraguaçu, mãe das mães brasileiras. Raízes e vínculos Além-mar*. Rio de Janeiro: Hexis Editora, 2014.

BARROS, João de. *O Caramuru: aventuras prodigiosas dum português colonizador do Brasil*. Lisboa: Livraria Sá da Costa, 1935.

BARTH, Fredrik. *O Guru e o Iniciador e outras variações antropológicas*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BENJAMIN, Walter. *Origem do Drama Barroco Alemão*. São Paulo: Brasiliense, 1984.

_____. *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura. Obras escolhidas, vol. 1*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

COUTO, Jorge. *A construção do Brasil*. Lisboa: Edições Kosmos, 1995.

DURÃO, frei José de Santa Rita. *Caramuru. Poema Épico do Descobrimento da Bahia*. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1845.

DUSSEL, Enrique. 1492. *El encubrimiento del "Outro". Hacia el origen del "mito de la modernidad"*. La Paz: Universidad Nacional Mayor de San Andrés/Plural Editora, 2009.

FABIAN, Johannes. *Anthropology with an attitude. Critical essays*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

FRANCO, Tasso. 500 anos de Catarina Paraguaçu e os Segredos do Mosteiro de São Bento. *BahiaJá*, 31/03/2012. Disponível em: <http://www.bahiaja.com.br/noticia.php?id-Noticia=46511>. Acesso em 28/01/2021.

FREIRE, Luiz Alberto Ribeiro; HERMANDEZ, Maria Hermínia Oliveira (orgs.). *Dicionário Manuel Querino de Arte na Bahia*. Salvador: EBA-UFBA, CAHL-UFRB, 2014. Disponível em: <http://www.dicionario.belasartes.ufba.br>. Acesso em 02/02/2021.

GLUCKMAN, Max. *Order and rebellion in Tribal Africa*. New York: The Free Press, 1963.

ITAÚ CULTURAL. *Verbetes Manoel Lopes Rodrigues*. In: *Enciclopédia de Arte e cultura Brasileira*. São Paulo: Itaú Cultural, 2022. Disponível em: <http://enciclopedia.itaucultural.org.br/pessoa23851/manoel-lopes-rodrigues>. Acesso em 14/03/2022. Verbetes da Enciclopédia. ISBN: 978-85-7979-060-7.

KANTOR, Iris. *Esquecidos e Renascidos. Historiografia acadêmica luso-brasileira (1724-1759)*. São Paulo: Hucitec; Salvador: Centro de Estudos Baianos/UFBA, 2004.

KRAAY, Hendrik. *Race, State, and Armed Forces in Independence-Era Brazil: Bahia, 1790s-1840s*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

LAMEGO, Alberto. *A Academia Brasileira dos Renascidos. Sua fundação e trabalhos inéditos*. Paris/Bruxelles: L'Édition D'Art Gaudio, 1923.

MONIZ BANDEIRA, Luís Alberto. *O feudo: a Casa da Torre de Garcia d'Ávila: da conquista dos sertões à independência do Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

MIRANDA, Luciana Lilian de. *João de Barros: A energia brasileira e as imagens de Portugal Brasil na Primeira República*. Intellèctus, Ano XIV, n. 2, p. 266-287, 2015.

MIYOSHI, Alexander Gaiotto. *Moema é morta*. Tese (Doutorado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2010.

NEIVA, Artur. Diogo Álvares Caramuru e os franceses: existência do Pau-Brasil na capitania de Francisco Pereira Coutinh". *Revista Brasileira*, ano 1, n. 3, p. 185-210. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Letras, dez. 1941.

ORTIZ, Renato. *O guarani: um mito de fundação da brasilidade*. *Ciência e Cultura*, v. 40, n. 3, p. 261-269, 1988.

O Iman, jornal Caramuru, n. 01, Emeroteca da Biblioteca Nacional, 07/05/1833.

O Novo Caramuru, jornal de oposição. Emeroteca da Biblioteca Nacional, 19/08/1835.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. "O Nosso Governo": Os Ticunas e o regime tutelar. São Paulo e Brasília: Marco Zero/CNPq, 1988.

_____. *A presença indígena no nordeste. Processos de territorialização, modos de reconhecimento e regimes de memória*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2011.

_____. *O nascimento do Brasil e outros ensaios. "Pacificação", Regime Tutelar e Formação de Alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

_____. *Exterminio y Tutela. Procesos de formación de alteridades en el Brasil*. Buenos Aires: UNSAM, 2019.

PARAÍSO, Maria Hilda Baqueiro. *Índios, naufragos, moradores, missionários e colonos em Kirimurê no século XVI: embates e negociações*. In: CAROSO, Carlos; TAVARES, Fátima; PEREIRA, Cláudio (orgs).

- Baía de Todos os Santos: aspectos humanos. Salvador: EDUFBA, 2011. p. 70-100.
- QUERINO, Manuel Raimundo. Notícia histórica sobre o 2 de Julho de 1823 e sua comemoração na Bahia. Revista do Instituto Histórico e Geográfico da Bahia, v. 48, p. 77-105, 1923.
- RAMINELLI, Ronald. Imagens da colonização: a representação do índio de Caminha a Vieira. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- REGINALDO, Lucilene. Os rosários dos angolas – irmandades de africanos e crioulos na Bahia setecentista. São Paulo: Alameda, 2011.
- RICOEUR, Paul. La mémoire, l'histoire, l'oubli. Paris : Le Seuil, 2000.
- ROCHA PITTA, Sebastião. História da América Portuguesa. Desde o Anno de 1500 do seu descobrimento até o anno de 1624. 2. ed. Lisboa: Editor Francisco Arthur da Silva, 1880.
- SAMPAIO, José Augusto Laranjeira. O caboclo do Dois de julho. In: AGOSTINHO DA SILVA, Pedro (org.). O Índio na Bahia. Salvador: EDUFBA, 1988.
- SAMPAIO, Teodoro. História da Fundação da Cidade do Salvador. Salvador: Tipografia Beneditina, 1949.
- SANTOS, Maria Emília Madeira. Os primeiros “lançados” na costa da Guiné: aventureiros e comerciantes. Portugal no mundo. Vol. II. Lisboa: Publicação Alfa, 1989.
- SERRA, Ordep. O Triunfo dos Caboclos. In: _____. Rumores de festa: o sagrado e o profano na Bahia. Salvador: EDUFBA, 1999. p. 137-180.
- SILVA, Ignacio Accioli de Cerqueira e; DO AMARAL, Braz. Memórias históricas e políticas da província da Bahia. Salvador: Imprensa oficial do estado, 1919.
- SOARES, Mariza de Carvalho. Devotos da cor. Identidade étnica, religiosidade e escravidão no Rio de Janeiro, século XVIII. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- SOUSA, Gabriel Soares de. Tratado descritivo do Brasil em 1587. Recife: Editoras Massangana, 2000.
- STOCKING Jr, George. Race, Culture, and Evolution: Essays in the History of Anthropology. 2. ed. Chicago: The University of Chicago Press, 1982.
- TAVARES, Luís Henrique Dias. História da Bahia. 12. ed. Salvador/São Paulo: EDUFBA/EDUNESP, 2019.
- TITÁRA, Ladislau dos Santos. Paraguassú – Epopeia da Guerra de Independência na Bahia. Revista dos Tribunais, São Paulo, Edição comemorativa, 1973.
- VAINFAS, Ronaldo. A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- VARNHAGEN, Francisco Adolfo de. História geral do Brasil antes de sua separação e independência de Portugal. São Paulo: Melhoramentos, 1978.
- VASCONCELOS, Simão de. Crônica da Companhia de Jesus no Brasil. Petrópolis, RJ: Vozes, 1977.
- VIANA, Francisco Vicente. Memória sobre o Estado da Bahia. Salvador: Tipografia e Encadernação do Diário da Bahia, 1893.
- WACHTEL, Nathan. Le retour des ancêtres. Les indiens Urus de Bolivie XXème au XVIème siècle. Essai d'histoire régressive. Paris: Éditions Gallimard, 1990.

1.2

Dom Felipe de Sousa e Castro: vassalagem, mercês e proeminência familiar numa vila de índios da América Portuguesa no Antigo Regime.

Lígio de Oliveira Maia*

RESUMO

Líder tabajara de sua aldeia, localizada na Serra de Ibiapaba na capitania do Ceará, e herdeiro de uma longa experiência de contato e colaboração com os poderes coloniais, D. Felipe de Sousa e Castro seguiu o exemplo de outras importantes lideranças, conseguindo mercês régias e a proeminência de um grupo de índios privilegiados, a família Sousa e Castro. A base que sustentava essa proeminência estava na relação assimétrica rei/vassallos com serviços prestados a Coroa portuguesa e nas diversas formas de recompensa típicas daquela sociedade de Antigo Regime. Ao acompanhar a trajetória biográfica de D. Felipe de Sousa e Castro, espera-se lançar luz sobre distintos elementos de hierarquia e ascensão social do Antigo Regime que tocava também os vassallos ameríndios de sua Majestade.

PALAVRAS-CHAVE

América Portuguesa;
Antigo Regime;
História indígena;
Ibiapaba.

ABSTRACT

Leader tabajara of his village, located in the Serra de Ibiapaba in the captaincy of Ceará, and heir to a long experience of contact and collaboration with the colonial powers, D. Felipe de Sousa e Castro followed the example of other important leaderships, obtaining royal favors and the prominence of a group of privileged Indians, the Sousa e Castro family. The basis this prominence lay in the asymmetrical relationship king/vassals with services rendered to the Portuguese Crown and in the various forms of reward typical of that society of Old Regime. Following the biographical trajectory of D. Felipe de Sousa e Castro, it is hoped to shed light on distinct elements of hierarchy and social ascension of the Old Regime that also included the Amerindian vassals of his Majesty.

KEYWORDS

Portuguese America;
Old Regime;
Indigenous History;
Ibiapaba.

* Lígio de Oliveira Maia

Professor Associado do Departamento de História e dos Cursos de Pós-graduação “História e Espaço” e “Ensino de História” da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Coordenador do Grupo de Pesquisa “Formação dos espaços coloniais: economia, sociedade e cultura” (UFRN/CNPq).

Contato_ ligiomaia@yahoo.com.br

A

aldeia de Nossa Senhora da Assunção (1700-1759), então localizada na Serra de Ibiapaba, capitania do Ceará, era um reduto cristão governado pelos jesuítas. A partir de 1759, com a aplicação do diretório pombalino, a antiga aldeia dos jesuítas passou à condição de vila de índios com denominação de vila Viçosa Real. Foi nesse contexto de incertezas do que significaria a aplicação do novo sistema que emergiu de maneira clara uma personagem do século XVIII: Dom Felipe de Sousa e Castro, cuja participação na efetivação da nova e abrangente política indigenista foi imprescindível aos interesses da Coroa portuguesa na região.

Nascido na Serra de Ibiapaba em data ignorada, mestre de campo da força marcial dos índios, Felipe de Sousa e Castro – cujo título de Dom (*dominu*) passou a acompanhar seu nome a partir de 1721, quando agraciado com a almejada comenda do Hábito de Cavaleiro Militar da Ordem de Santiago – fazia parte de um grupo de índios privilegiados: a família Sousa e Castro. A base que sustentava essa proeminência estava na relação assimétrica rei/vassallos com serviços prestados à Coroa portuguesa e nas diversas formas de recompensa, típicas daquela sociedade de Antigo Regime.¹ Herdeiro,

1 Entende-se por Antigo Regime um tipo de sociedade estamental em que as relações sociais se configuravam a partir de diferentes formas de hierarquia e privilégio, por-

portanto, de uma longa experiência de contato e colaboração de sua aldeia com os poderes coloniais, D. Felipe de Sousa e Castro seguiu a trilha já palmilhada por outras lideranças, entre elas, seu pai, governador dos índios, D. Jacob de Sousa e Castro, e seu irmão, D. José de Sousa e Castro. Como se demonstrará, D. Felipe de Sousa e Castro conseguiu não apenas manter uma relação de amizade com o poderoso governador de Pernambuco, como ainda manter a proeminência de sua família em relação a outros grupos indígenas que viviam em Viçosa Real.

INTERMEDIÁRIOS DO DIRETÓRIO: O CASO DE D. FELIPE DE SOUSA E CASTRO

A abrangência e o sucesso na aplicação do diretório na capitania geral de Pernambuco eram tarefas que não poderiam competir a uma única pessoa e o próprio governador capitão-general, Luís Diogo Lobo da Silva, tinha consciência disso; por essa via, é possível compreender suas ações que estiveram entrelaçadas de modo inexorável à dependência que mantinha com os diversos oficiais e autoridades sob a sua jurisdição. A imensidão da capitania, aliada às suas outras tarefas

tanto, não exclusivas quanto aos aspectos econômicos e/ou mercantis. Logo, interessa compreender que as diferentes maneiras de distinção social através de formas de “enobrecimento” – distintas, portanto, da condição de nobreza por nascimento – tocavam também os vassallos ameríndios, como se verá, a partir dos serviços militares, uma das particularidades da conformação do império português em sua conquista brasileira. Neste sentido, coloco-me ao lado de estudiosos que têm compreendido as peculiaridades de Antigo Regime na América portuguesa (Cf. FRAGOSO, J. et al., 2001).

no governo, deixava-o na condição de uma espécie de gerente dos novos estabelecimentos, fiscalizando e determinando mudanças que considerasse urgentes e imprescindíveis.

Da longínqua sede de Recife restava ao atento governador se atrelar a um jogo de confiança mútua que procurava entreter com todos aqueles que prezassem de sua lealdade. Lobo da Silva conhecia bem as intrigas palacianas, pois seu avô caíra em desgraça no governo de Angola (1684) e, acusado de corrupção, tivera os bens da família confiscados. Ao ser nomeado para o governo de Pernambuco com apenas 38 anos, ele saía do ostracismo da Corte e percorria um caminho de serviços à Coroa, que foram metodicamente juntados com o fim de buscar não apenas as mercês pelos seus serviços, mas também a reabilitação de sua Casa, enodada pelo episódio de seu ascendente (MELLO E SOUZA, 2006, p. 327-349).

De família de boa nobreza, mas não titulada, Lobo da Silva fez o mesmo percurso que costumavam fazer fidalgos destacados e reinóis: buscar na circulação a escala de toda a monarquia, a “opção de servir à Coroa num distante e penoso governo das conquistas”. Com isso, eles não esperavam apenas a maximização dos ganhos materiais, “mas dos serviços à Coroa, passíveis de serem convertidos, antes ou depois do regresso ao reino, em honras e rendas por ela doadas” (MONTEIRO, 2005: 112-113). Dessa forma, o Brasil, ao longo dos setecentos, vai se tornar um caminho necessário a todos que granjeavam usufruir dos feitos de seus serviços reais.

Os governos de Lobo da Silva em Pernambuco (1756-1763) e Minas Gerais (1763-1768) parecem indicar

tanto sua aprovação como defensor dos interesses da Coroa portuguesa quanto sua experiência na aplicação do diretório. A importância dos novos estabelecimentos fica clara nas minúcias com que os assuntos relacionados à aplicação do diretório ganham corpo e sistematização, especialmente nas longas cartas enviadas às diversas autoridades ultramarinas. Mas o fato é que Lobo da Silva não perdera de vista a ação de seus aliados locais, em particular, os diretores e os principais indígenas que procurou trazer para perto de si desde o primeiro momento.

Logo que soube das determinações reais, apressou-se o governador em chamar, por meio de cartas circulares, todas as principais lideranças indígenas de sua capitania, acompanhadas por dois ou três de seus oficiais, com o fim de “destruir algumas sinistras impressões, que lhes receava pudessem dar com que ditassem aos ditos estabelecimentos”. Para sua surpresa, apareceram nada menos que “cento e tantos” índios, alguns deles tendo enfrentado mais de 300 léguas de viagem. No dia 29 de maio de 1759, instruiu-lhes o governador para que passassem a usar a língua portuguesa e esquecessem das suas originais, “para por estes meios se poderem habilitar a igualdade que aspiram lograr com os mais vassallos” e, com isso, manterem a “regularidade do seu bom procedimento” (IHGB, Arquivo I.I.14, fls. 203-206v).²

Em 6 de junho, no jantar em comemoração ao aniversário de D. José I, a mesa contava com a presença

2 Carta de Luiz Diogo Lobo da Silva a Thomé Joaquim da Costa Corte Real acerca da visita que recebeu dos Principais das aldeias que se reduziram a vila. 13/06/1759.

de dois principais da capitania do Ceará.

No dia dos annos do mesmo Senhor, convidei a D. Filipe de Souza e Castro, Mestre de Campo da Serra da Ibyapaba hoje Villa Viçosa Real para jantar comigo, tanto por ser o principal Chefe a quem 7 ou 8:000 almas, que domina, respeitão com inteira obediencia, como por se achar condecorado com o habito de S. Thiago, e o mesmo pratiquei com o da Parangaba João Soares Algodão por motivos de igual qualidade ainda, que não de tanta força por ser menos numerosa a Aldea, que governa aos quaes dei a cada hum, hum vestido, e para a mulher do primeiro hum corte de seda para hum timão, sem que a Fazenda Real tivesse com elles despesa, tudo por me parecer justo distinguil-os, e contental-os afim de que os outros lhes conservassem respeito, e os povos, vendo, que eu os atendia, os tratassem com decência maiormente quanto ambos tem comprovado em todas as occasioens, que se tem offerecido do Real Serviço por si, e seus antecessores aççoens qualificadas de valor, e exemplares mais fortes de fidelidade (IHGB, Arquivo I.I.14, fls. 204-204v).

O austero Lobo da Silva – que tivera o avô acusado de corrupção – tirou do próprio cabedal uma pequena cortesia para seus recentes aliados, e para D. Felipe, mestre de campo de milhares de índios, coube ainda um corte de seda para sua mulher. Mas foi um arrazoado dessa liderança indígena que lhe causou certa surpresa: “na minha presença cedeu toda a utilidade, que lhe

provinha das *potaba*,³ que cobrava como Principal da Ibyapaba, as quaes consistião em meia pataca, que lhe pagava cada índio, que sahia acomboyar gado por este continente”. Ao que parece, D. Felipe julgou a ocasião propícia para justificar um direito de distinção que considerava seu “para sustentar com decoro correspondente ao posto e honra, com que Sua Magestade Fidelissima o havia distinguido”. Na incerteza do que significaria a aplicação da nova lei, D. Felipe, que era dono de uma fazenda com 200 cabeças de gado, queria não apenas conservá-la, mas solicitava mais terras para estabelecer outra, de forma a manter “sua família sem extorquir dos seus súditos” os 160 réis por cada índio que saía para o serviço na condução das boiadas (IHGB, Arquivo I.I.14, fls. 203-206v).⁴

Em resposta, o governador assegurou-lhe dar as terras requeridas, além das braças que lhe tocavam pelo diretório, “para assegurar o domínio dos outros, e rebater a violência do gentio bravo, como tem feito nas repetidas descidas, que tem vencido com total destruição dos invasores”. Quanto às potabas, disse Lobo da Silva: “sem que fosse preciso mais, que dizer-lhes que não era justo, que ele percebesse contribuições daquelas mesmas pessoas, de que El Rei Nosso Senhor, como legítimo Soberano, os podia cobrar, e não cobrava” (IHGB, Arquivo I.I.14, fl. 205v). Nessa tensão sobre o que

3 Do tupi, *potaba* significa “o que a mão colhe” (FERREIRA, 1999). Termo usado também na área amazônica colonial, no sentido abrangente, significando uma dádiva, um mimo que se dava a pessoas distintas.

4 Carta de Luiz Diogo Lobo da Silva a Thomé Joaquim da Costa Corte Real acerca da visita que recebeu dos Principais das aldeias que se reduziram a vila. 13/06/1759.

poderia ser chamado de legitimidade de mando senhorial, o assunto não foi inteiramente resolvido, pois essa contribuição, como uma forma simbólica de distinção social em relação aos principais indígenas, teve um efeito suspensivo apenas temporário. Em 1765, o novo governador de Pernambuco, Conde de Vila Flor determinou a continuidade dessa forma de pagamento, então requerida pelos principais, estipulando como regra geral o valor de 80 réis por índio que servisse aos moradores (APEC [Arquivo Público do Estado do Ceará]. Conjunto CE 1.12, Livro 16, fls. 22v-23).

Dessa forma, o que parecia ao governador uma ocasião de simples convencimento serviu aos índios como uma espécie de atualização de sua vassalagem, requerendo algumas formas de garantia de sua própria condição de liderança para manterem sua lealdade. Essa reunião constitui o ponto-chave da importância das lideranças indígenas na aplicação do diretório, pois sem elas o *novo systema* – como citavam os documentos coevos – era simplesmente impraticável.

Na administração da nova vila Viçosa Real, o diretor e o mestre de campo dos índios serviram como aliados diretos de Lobo da Silva. Há cartas, remetidas aos dois, dando conta da ingerência do vigário nos negócios temporais, privativa da competência apenas do diretor, como determinava a legislação. Um episódio transcorrido já no primeiro ano de funcionamento da vila dá bem o tom dos conflitos de jurisdição e do antagonismo dos interesses: o vigário, por determinação própria, mandara D. Felipe e seus oficiais expulsarem o escrivão da câmara, possivelmente mancomunado com

o mestre e piloto das repartições de terra que ficara na nova vila, e cujo cargo na câmara pretendia ocupar antes do período de conclusão da provisão passada ao ocupante primitivo.

Três cartas então foram remetidas por Lobo da Silva. A primeira delas, enviada à câmara, avisava aos camaristas que de nenhum modo o diretor seria retirado de seu emprego e que eles fizessem todo o necessário para o aumento e a promoção do dito estabelecimento (BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 17-17v).⁵ A segunda carta, com mesma data de 4 de março de 1761, enviada a D. Felipe, tinha um tom menor de reprovação, antes parecendo uma espécie de carta de recomendação. Dizia Lobo da Silva que D. Felipe não devia se “embaraçar entre estes [vigário e coadjutores], e o Diretor, nas dúvidas que tem movido”, recomendando que aceitasse o que, nesta matéria, decidissem ele e o diretor. Ao final, menciona esperar que o dito mestre de campo tivesse recebido sua “ajuda de custo”, para ficar “com mais meios para a sua subsistência” (BNRJ, I-12, 3, 35, fl. 18v).⁶

A última carta foi enviada ao vigário, padre Luiz do Rêgo Barros. Nela, logo no início, Lobo da Silva apresenta seu severo temperamento de mando, em resposta às três cartas recebidas do religioso: “Confesso a vm, que com não pequena dor li as três cartas referidas cheias de arguições, e queixas contra o Diretor, ainda que passadas com a capa de um

5 Carta de Lobo da Silva para a Câmara de Viçosa sobre o diretor ter reconciliado os ânimos. 04/03/1761.

6 Carta de Lobo da Silva para D. Felipe de Souza, mestre-de-campo de Viçosa, em que se lhe louva o modo como que se tem havido com o vigário, e o diretor. 04/03/1761.

zelo tão aparente, que do seu contexto manifestam o veneno que traziam encoberto” (BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 18-22).⁷ Relembra-o que, em Viçosa, os padres eram os mais abastados, com rendimentos tirados do gado da fazenda de Tiaia, que ficara sob a administração do bispo, mas na prática estava com o vigário e seus coadjutores. Para Lobo da Silva, o vigário e seus auxiliares “se empenham mais no exercício de adquirirem as particulares conveniências que desejam que em solicitarem as espirituais que são obrigados pelo seu ministério” (BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 158v-161).⁸ À época, os sacerdotes foram acusados de manter em um aposento de sua residência uma “curiosa botica de aguardente e quinquilharias”. Sem se ater ao aspecto curativo da bebida destilada, esclareceu o governador que as determinações régias da proibição de seu uso nas vilas “não devem ser infringidas por pessoa alguma, por não haver privilégio que os possa isentar da sua observância” (BNRJ, I-28, 9, 13, fls. 12-14).⁹

Neste episódio, o mal foi arrancado pela raiz: o imediato interessado na substituição do escrivão, o piloto Manoel dos Santos, foi expulso da vila, por portaria, “por não ser conveniente conservar homem tão enredador e mal-intencionado”

7 Carta de Lobo da Silva aos Reverendos vigário e coadjutores da Vila Viçosa sobre se receberem as suas três cartas e cobrarem gêneros em pagamentos dos direitos paroquiais. 16/03/1761.

8 Carta de Lobo da Silva ao Diretor de Viçosa sobre vários assuntos. 18/12/1762.

9 Carta de Lobo da Silva ao Diretor de Viçosa sobre vários assuntos. Vale dizer que um lugar para venda de bebida destilada foi requerido pelo procurador da câmara de Viçosa Real, em 1759. Cf. Termo de vereação de 20/12/1759.

(BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 22-25);¹⁰ a câmara e o vigário foram repreendidos; o diretor teve a confirmação de seu posto e a renovada lealdade do governador; e D. Felipe de Sousa e Castro foi admoestado da maneira que convinha nos anos iniciais do diretório em Viçosa Real, granjeado com outro mimo de seu aliado português.

Mas o mestre de campo também tinha lá suas imperfeições e abusos de autoridade. Era comum ele enviar índios em serviço aos moradores sem autorização do diretor. Também são mencionadas pelo governador “as recaídas” de D. Felipe “nos antigos abusos de que o não advertiram os seus missionários, nem cuidam em curar os presentes párocos”. Difícil precisar o que seriam esses antigos abusos, mas se pode pensar, por exemplo, no uso de bebidas alcoólicas e/ou fermentadas ou participação em práticas religiosas, competências que seriam, em tese, dos dirigentes religiosos. Contudo, para não encolerizá-lo, “hão de ir remediando com as particulares admoestações que vm [o diretor] em segredo lhe deve fazer, sem que lhe falte ciência de que me deu parte”. A última recomendação quanto ao mestre de campo, passada nesta carta ao diretor, consistia na sua cobrança de 26 mil réis de empréstimos recolhidos no tempo dos jesuítas: “não é conveniente que por ora vm cuide em cobrar”, porque pode “seguir a consequência de se desgostar-se” (BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 22-25).¹¹

Numa carta de despedida, pois Lobo da Silva estava seguindo para

10 Carta de Lobo da Silva ao Diretor de Viçosa sobre vários assuntos. 18/03/1761.

11 Carta de Lobo da Silva ao Diretor de Viçosa sobre vários assuntos. 18/03/1761.

o governo da sempre instável capitania das Minas Gerais, o governador que parece ter feito da lealdade recíproca uma obsessão pessoal – no ultramar, mas também em terras brasileiras – não se esquecera de D. Felipe de Sousa e Castro:

Recebo a carta de vm de sete de novembro, e estimo a notícia que me dá de ter recebido os Oitenta mil rs com que o mandei socorrer para se ajudar na despesa do casamento de sua filha, que folgo tenha efetuado, desejando que dele se lhe siga toda a felicidade que vm lhe apetece.

Dos seus papéis espero resulte a vm o cômodo que lhe solicitei da Augusta piedade de S. Magde. Fidelíssima de quem confio não deixará de atender a proporção do seu grande merecimento.

Não tem vm que sentir a mesma ausência porque fica da minha conta recomendá-lo ao meu sucessor, e nele achará vm o mesmo abrigo, conservando eu em toda a parte a lembrança do muito que vm se faz digno de toda a atenção, pela honra e fidelidade que tem comprovado (BNRJ, I-12, 3, 35, fl. 155).¹²

Pelo menos no plano discursivo, a lealdade recíproca entre essas duas autoridades chega bem perto, sem qualquer exagero, de uma carta trocada entre amigos fraternos. Ao lastimar a iminente ausência do governador de Pernambuco, D. Felipe de Sousa e Castro é confortado pela garantia de que seus serviços não serão esquecidos por conta dos papéis comprobatórios: “por não ser justo expor a ficar vm sem uns títulos

12 Carta de Lobo da Silva ao mestre-de-campo da Vila Viçosa Real. 18/12/1762.

tão autênticos do seu merecimento” (BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 98v-99).¹³

Mais do que isso, Lobo da Silva – além do envio dos nada irrisórios 80 mil réis para o casamento da filha de D. Felipe – conservará em toda a parte a lembrança do muito que representou essa liderança em Viçosa Real, “digno de toda a atenção, pela honra e fidelidade que tem comprovado” (BNRJ, I-12, 3, 35, fl. 155).¹⁴

Infelizmente, não há registro que aponte de maneira clara quem seria essa filha do mestre de campo e muito menos com quem contraiu núpcias. Porém, a forma do arranjo matrimonial parece indicar a apropriação indígena de elementos típicos do Antigo Regime, quando o casamento, mais que um sacramento cristão, era também símbolo público de distinção social; assim, é possível que esse presente de Lobo da Silva tenha sido anunciado em toda a região, tanto como uma cortesia quanto uma aliança pública entre o líder indígena tabajara e o governador de Pernambuco. Manter uma relação direta com o governador capitão-general de Pernambuco era uma condição cobiçada por muitos; sendo uma liderança indígena, isto poderia significar a diminuição das incertezas, advindas com a implantação de uma nova legislação, cuja abrangência implicaria as suas formas de trabalho, o uso e o usufruto de suas terras e a relação direta com não índios na sociedade colonial.

13 Carta de Lobo da Silva ao mestre-de-campo de Viçosa sobre o vestuário de sua filha. 13/12/1761.

14 Carta de Lobo da Silva ao mestre-de-campo da Vila Viçosa Real. 18/12/1762.

AS LIDERANÇAS INDÍGENAS E OS CARGOS DE DISTINÇÃO SOCIAL

No período colonial, em diversas regiões da América portuguesa, o termo “principal” referia-se às lideranças indígenas (BLUTEAU, 1712-1728).¹⁵ Sabe-se que essa nomeação não pertencia ao vocabulário cultural ameríndio, mas por eles foi apropriada à medida que sua inserção na nova ordem colonialista se tornou irreversível. Por conseguinte, este termo guardava em si certa sinuosidade de significado que poderia se referir, por exemplo, aos chefes de grupos locais, aos chefes de malocas ou a uma liderança da aldeia, cuja relevância política eclipsava externamente seus pares locais (FERNANDES, 1963). Mas essas definições nunca foram estanques, mudando até numa mesma região.

Entre a segunda metade do século XVII e a primeira metade da centúria seguinte, na área amazônica, o cargo ou a função de principal correspondia a uma multiplicidade de papéis. Almir Diniz, ao analisar algumas petições de mercês encaminhadas pelos vassallos indígenas ao Conselho Ultramarino, observou que essa variação ia desde aliados militares de grande prestígio nos primeiros anos da conquista até simples chefes de grupos que não faziam mais do que gerenciar o processo de repartição dos trabalhadores indígenas sob o seu comando (CARVALHO JR., 2005, p. 236). Para o período pombalino, essa função transformou-se de maneira mais clara num

cargo a serviço da Coroa, resultando, assim, no aparecimento de uma nova elite indígena. Ângela Domingues chega mesmo a defender, a partir do discurso jurídico da época, a formação de um “principalato”, isto é, “um dos muitos cargos administrativos a serviço da sociedade colonial, só que, desta feita, exercido exclusivamente pelos vassallos ameríndios de Sua Majestade” (DOMINGUES, 2000, p. 172). Segundo ela, a criação desses cargos tinha por base uma estrutura indígena anterior, cuja sucessão se dava pela via hereditária, mas legitimada apenas a partir de uma carta patente passada a mando do monarca. Nela, vale dizer, constavam-se os bons serviços prestados, além da fidelidade e da obediência não só do candidato, mas também dos seus ascendentes.

A escolha dos principais e dos oficiais militares indígenas, com base inclusive na política pombalina, esteve atrelada aos moldes da hierarquia social presente no Antigo Regime. Desse modo, assim como na área amazônica e no Rio de Janeiro (ROCHA, 2009; ALMEIDA, 2003), acredito que em Viçosa Real tais cargos estiveram relacionados à herança do *status* social e às relações assimétricas rei/vassallos e serviços/recompensa, nas quais o caráter familiar tinha um peso considerável.¹⁶

Neste sentido, uma das principais responsabilidades do diretor consistia na honra que se devia prestar aos índios ocupantes de cargos honoríficos e seus familiares. Rezava o §9 do diretório:

E tendo consideração a que nas Povoações civis deve precisamente haver diversa graduação de Pessoas à proporção dos ministérios que exercitam, as quais pede a razão, que sejam tratadas com aquelas honras, que se devem aos seus empregos: Recomendando aos Diretores, que assim em público, como em particular, honrem e estimem a todos aqueles Índios, que forem juizes ordinários, vereadores, principais, ou ocuparem outro qualquer posto honorífico; e também as suas respectivas famílias; dando-lhes assento na sua presença; e tratando-os com aquela distinção, que lhes for devida, conforme as suas respectivas graduações, empregos e cabedais (DIRECTÓRIO, 03/05/1759).

A distinção social entre os índios a partir de suas “graduações, empregos e cabedais” deixa explicitamente claras as diferenças nas ocupações dos empregos públicos, dos detentores de privilégios meritórios e das diferenças econômicas. Bom exemplo disto está na ação dos oficiais camaristas de Viçosa Real que procuraram desde o primeiro momento transformar a nova vila em um reduto semelhante a qualquer outro em terras brasileiras, inclusive propondo mudanças urbanas e no comércio que pouco atraía o interesse do restante dos índios comuns, isto é, daqueles sem ocupação nos cargos honoríficos (MAIA, 2010). Por ora interessa discutir o significado histórico na ocupação dos cargos militares, nas ordenanças, uma das formas de prestígio social e participação nas relações de poder na nova governança dos índios em vila Viçosa Real.

ÍNDIOS OFICIAIS MILITARES: DISTINÇÃO SOCIAL NA NOVA VILA

Os índios de Ibiapaba mantiveram uma força militar a serviço da Coroa que lhes reservavam, na relação assimétrica rei/vassallos, própria do Antigo Regime, certas vantagens e a concessão de mercês a algumas de suas lideranças. Assim como no período de funcionamento da aldeia (1700-1759), na fase pombalina é bastante claro o caráter familiar e étnico na escolha das lideranças, especialmente na composição de um grupo de índios privilegiados.

Precisamente por isso havia as companhias militares de Tabajara, Anacé, Arariú e Caaçú, com seus respectivos oficiais, cuja organização do corpo de guerreiros indígenas permaneceu praticamente a mesma até o final do século XVIII. Disso depreende-se que cada liderança manteve a partir de seu próprio grupo uma divisão militar nas tropas indígenas. O terço de vila Viçosa Real variava entre um número de 800 e 900 praças, comandados por um capitão-mor, um sargento-mor, um mestre de campo, um major e 15 capitães, com um número de soldados por tropa que variava entre 14 e 61 indígenas. Ao todo, eram 17 companhias de índios, sendo 14 de tabajaras e uma companhia de cada uma das outras três etnias acima mencionadas (BNRJ, I-28, 9, 13, fl. 10).¹⁷ Mas esse número variava.

Não é por menos que o governador de Pernambuco tenha procurado manter com o mestre de campo de Ibiapaba uma relação tão

aproximada. O ouvidor geral, desembargador Bernardo Coelho da Gama e Casco, recomendava ao rei que mantivesse a milícia de D. Felipe de Sousa e Castro, com soldos aos seus oficiais da mesma forma que se praticava com o terço de Palmares, porque, segundo ele, os índios eram “utilíssimos, e precisos, pelo horror que causam ao gentio corso que continuam em muita parte, seguem as fazendas dos moradores de Mocha, e Maranhão”. À época, toda tropa era formada por 18 companhias militares regidas pelo mestre de campo, “digno de atenção por ser grande soldado e obediente ao presente Rei” (AHU-PE, cx. 95, doc. 7493).¹⁸

De acordo com Lopes, as funções militares das ordenanças nas vilas de índios não eram cargos remunerados. No entanto, analisando as únicas três listas de díizimos pagos por índios que encontrou referentes às vilas no Rio Grande do Norte, chega à conclusão de que não havia uma distinção considerável entre os índios comuns e aqueles que ocupavam cargos de oficiais militares, pelo contrário, havia até mesmo índios comuns que pagavam um díizimo superior aos oficiais. Logo, a política pombalina de diferenciação social tocava toda a comunidade e não apenas o seu oficialato (LOPES, 2005, p. 292).

No caso de Viçosa Real, encontrou-se uma lista de pagamento referente a cada um dos oficiais militares. No mais alto posto da hierarquia estava o mestre de campo, D. Felipe de Sousa e Castro, que

recebia por mês a quantia de 8 mil réis, seguido do restante dos oficiais, mas sem menção dos nomes: o capitão-mor percebia 2.400 mil réis; o sargento-mor, 1.550 réis; cada um dos quinze capitães percebia 1.100 réis; aos tenentes do mestre de campo tocava a quantia de 800 réis; aos seus dois ajudantes, a cada um deles a mesma quantia e aos seus 18 sargentos, 120 réis cada um deles; aos 18 alferes, 400 réis; aos outros 18 sargentos, 100 réis cada um deles; e, finalmente, aos índios que serviam de tambor, cada um a quantia de 400 réis por mês. Por ano, o terço dos índios de vila Viçosa Real representava um gasto à Fazenda Real de mais de 513 mil réis. Para pagar aos índios, o governador sugeria que se reduzisse a uma as três companhias do arraial de Nossa Senhora das Brotas e São Caetano de Jacuípe, pois os quilombos já estavam extintos, portanto, não havia necessidade de mantê-los para captura dos escravos fugidos. Mas por que manter o terço dos índios? Para continuarem eles a combater, caso necessário, os índios hostis nas capitâneas do Piauí e Maranhão (BNRJ, I-12, 3, 35, fl. 75v).¹⁹

Não há dúvida de que os soldos pagos aos oficiais indígenas eram menores, por exemplo, do que era dispensado ao terço dos pretos de Henrique Dias. Um capitão-mor recebia 5 mil réis por mês, enquanto um sargento-mor, 1.380 réis, e os ajudantes percebiam um soldo de 640 réis (MIRALES, 1900, p. III-II6). Não se deve esquecer também que os oficiais não índios recebiam de farda

¹⁵ Principal “é o título que se dá no Brasil ao Gentio, mais estimado da aldeia, e que governa como capitão dela”. Ver Bluteau (1712-1728).

¹⁶ Para a compreensão desse processo na capitania do Ceará, especialmente com os vassallos não indígenas, ver Gomes (2010).

¹⁷ Notas históricas de Viçosa do Ceará extraídas do livro de câmara local.

¹⁸ Ofício do ouvidor-geral da capitania de Pernambuco, Bernardo Coelho da Gama e Casco ao secretário do estado do Reino, conde de Oeiras, Sebastião de Carvalho e Melo, sobre fazer o sequestro dos bens dos jesuítas. 10/02/1761.

¹⁹ Livro de registro composto, principalmente, de cartas, portarias e mapas versando sobre vários assuntos relacionados com a administração de Pernambuco e das Capitâneas anexas, tais como: índios, estabelecimentos de vilas e aldeias (1760-1762).

666 réis por mês, complemento ausente no caso dos índios de Ibiapaba. Se a diferença da quantia paga parece maior entre os postos de capitão-mor, no caso dos sargentos-mores comparando índios de Ibiapaba e o terço dos pretos, se vê que os militares indígenas eram mais bem remunerados. Ao que parece, o posto de mestre de campo na ordenança de Viçosa equivalia ao posto de coronel, responsável direto por toda a organização militar; neste caso, as remunerações são incomparáveis, pelo menos em relação ao regimento de infantaria dos brancos.²⁰ Mas se se mantiver a comparação de comando entre o capitão-mor dos pretos e o mestre de campo dos índios, D. Felipe percebia nada menos que 60% a mais de soldo.

Também se deve lembrar que, na elevação de vila, em Viçosa Real os índios oficiais foram contemplados com uma parte do gado sequestrado das fazendas de criação dos jesuítas e distribuídos pela Junta de Recife (ao todo foram 516 vacas, oito bois e 80 éguas) (MAIA, 2010). Essa, aliás, desde o primeiro momento foi uma dificuldade do governador de Pernambuco, que considerava o número de mais três capitães, além do capitão-mor e ajudantes, um “embaraço” na forma de repartição, uma vez que essa divisão não estava prevista na sua *Direção*, adaptação local do texto do diretório pombalino. Assim, junto com o bispo, chegou ele à conclusão de que melhor seria dividir o gado da mesma forma que

20 Um coronel do regimento de infantaria recebia um soldo de mais de 62 mil réis por mês. A comparação se fez com esse regimento, pois no caso dos pretos do terço dos Henriques não há equivalência parecida em sua estrutura militar, uma vez que o capitão-mor era o mais alto posto (MIRALES, 1900, p. III-116).

para cada um dos oficiais, “segundo a graduação dos seus postos, a fim de ficarem sem o dissabor de se verem nesta parte desatendidos” (BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 81-82v).²¹

Também é importante relembrar a divisão das porções de terra que cabia a cada um dos oficiais militares nas novas vilas, inclusive com a entrada de soldados das ordenanças na distribuição geral. Além das porções mencionadas na direção (ao capitão-mor, 100 x 90 braças; ao sargento-mor, 100 x 80 braças; ao capitão, 100 x 70 braças; ao alferes, 100 x 60 braças; aos sargentos e cabos de esquadra, 100 x 50 braças; e aos soldados, 100 x 40 braças), cabia a cada um deles as terras que lhes tocavam por cada pessoa da família, filho e doméstico (DIREÇÃO, §§103-113) – concessões nada desprezíveis, especialmente numa área sertaneja subordinada à lida com o gado e às pequenas culturas de plantio.

A manutenção e a remuneração do corpo de oficiais militares da ordenança de Viçosa Real demonstram a continuidade de um reconhecimento de seu papel social na segurança da capitania do Ceará e de suas vizinhas, como ocorrera em décadas anteriores. Por outro lado, acredito que os soldos constituíam uma possibilidade real de acumulação material para os índios, alguns deles conseguindo até mesmo fazendas de gado, como se viu no caso de D. Felipe. Ao que parece, com exceção de pouquíssimos oficiais mecânicos, pelo menos nos primeiros anos da vila os índios sem qualquer especialização profissional (por exemplo, tecelão, alfaiate,

21 Carta de Lobo da Silva ao diretor de Viçosa sobre a repartição do gado, material para a vila, divisão de terras e outros assuntos. 18/08/1761.

carpinteiro, pedreiro e oleiro) viam nos cargos militares uma possibilidade concreta de melhoria da própria vida e de seus parentes (MAIA, 2010, p. 381).

É possível sustentar, assim, que a distinção social entre os índios a partir da política pombalina – como era seu objetivo ao almejar que a vila de índios fosse equivalente a quaisquer outras dos brancos – tinha na ocupação dos postos militares uma alternativa admissível, embora bastante restrita ao reduzido número de oficiais nas ordenanças. Nesta perspectiva, diferente das vilas de índios no Rio Grande do Norte, o caso de Viçosa Real é mais semelhante ao do Rio de Janeiro, onde era viável, através dos postos militares, um ganho material que poderia ser reinvestido em outras atividades e, com isso, recrudescer distinções sociais entre os índios nas vilas.

Por outro lado, é fundamental afirmar que o funil dessa ascensão simbólica e material foi se fechando com o crepúsculo setecentista, pois o contexto histórico da segunda metade do século XVIII não se assemelhava ao período anterior quanto à instabilidade social provocada pela violência contra os índios na expansão da ocupação pastoril. No século XIX, o literato e um dos fundadores do Instituto Histórico, Geográfico e Antropológico do Ceará (1887), Antônio Bezerra, assim se referiu à força militar na então cidade de Viçosa: “Vila Viçosa Real mantinha um corpo regular de tropas, e gozou de certa importância até o princípio deste século” (BEZERRA, 1965 [1889], p. 116).

NEM CAMARÃO, NEM ALGODÃO: A FAMÍLIA SOUSA E CASTRO

Ao longo da história colonial, algumas lideranças indígenas não apenas conquistaram mercês da Coroa portuguesa como conseguiram estender sua influência à família, construindo uma espécie de grupo de privilegiados na América portuguesa. O exemplo mais nodal, neste sentido, é do principal Arari-boia, batizado com o nome cristão de Martim Afonso de Souza. Aliado de primeira hora de Mem de Sá, essa liderança com sua força militar teve um papel destacado na conquista do Rio de Janeiro, ocupando o posto de capitão-mor da aldeia de São Lourenço, baluarte da recém-criada cidade, e agraciado com o Hábito de Cavaleiro da Ordem de Cristo. Se a valorização das lideranças indígenas fazia parte da política da Coroa para cumprir seus objetivos, particularmente nos primeiros séculos de colonização, pelo menos até o final do século XVIII, os capitães-mores de São Lourenço embasavam suas petições pela referência direta ao seu ascendente mais ilustre, isto é, eles faziam parte da família Souza (ALMEIDA, 2006).

Na capitania geral de Pernambuco é também bastante conhecida a formação da família Camarão. Provido no posto de capitão-mor dos índios Potiguara, agraciado como cavaleiro do Hábito da Ordem de Cristo e detentor do brasão das armas, Antônio Filipe Camarão é uma personagem indígena colonial das mais valorizadas, considerada como um dos heróis da restauração pernambucana contra os holandeses (1630-1654). Tendo a vida ceifada

um mês depois da famosa Primeira Batalha dos Guararapes (19/04/1648), o posto de capitão-mor dos índios foi entregue ao seu primo, D. Diogo Pinheiro Camarão (MELLO, 1954). Desde então, o terço dos índios de Camarão constituía-se em uma milícia de índios guerreiros a serviço da Coroa. As lideranças que se sucederam no comando dão bem o tom do parentesco entre elas: D. Francisco Pinheiro Camarão, D. Diogo Pinheiro Camarão, Sebastião Pinheiro Camarão e Antônio Domingos Camarão (LOPES, 2003, p. 74-76).

Na capitania do Ceará, outra liderança também conseguiu, a partir de sua aliança com os portugueses, garantir à sua família uma continuidade de posse dos cargos da aldeia. O principal João Algodão, o primeiro de uma linhagem de chefias potiguaras diretamente ligadas às aldeias de Parangaba e Paupina, também se dizia descendente de índios que lutaram na restauração pernambucana. No século XVIII, alguns de seus parentes se revezaram na liderança, entre eles, José Soares Algodão, em 1705; Sebastião Soares Algodão, em 1739; seguido por João Soares Algodão que, em 1759, com a política pombalina e a elevação da nova Vila Real de Arronches, ficou como juiz ordinário (STUDART FILHO, 1965, p. 120-121).

Em vila Viçosa Real, a formação de um grupo de índios privilegiados esteve embasada na função militar de suas ocupações que eram regidas pelos laços de parentesco, sendo a família um dado fundamental na concessão de mercês e reconhecimento quanto ao prêmio que se recebia do monarca. Por isso, o capitão-mor da vila escolhido foi D. José de Sousa e Castro, possivelmente filho de D. Jacob de Sousa e Castro que, por

sua vez, era pai do mestre de campo D. Felipe de Sousa e Castro. Ao que parece, a família Sousa e Castro manteve ao longo de várias décadas uma relação externa à aldeia que lhe conferiu o reconhecimento das autoridades coloniais e da própria Coroa portuguesa, mas também de seus liderados, pois de outra forma não teria ela poder de barganha nem poderia se manter nos sucessivos cargos de liderança. Mas, afinal, quem era a família Sousa e Castro?

Dom Jacob de Sousa e Castro ostentava o título de “governador dos índios” de Ibiapaba e passou por Lisboa, em 1720, com a petição para não deixar sua aldeia ser transferida para o Piauí. Mas ele não foi o primeiro índio a cruzar o oceano. No final da década de 1650, junto com o padre Antônio Vieira, outra liderança, talvez ascendente daquela, também foi recebida na Corte.

Foi esta nova [acordo de paz] recebida em Ibiapaba com grande aplauso e festas; e logo mandaram todos os principais, uns a seus irmãos, outros a seus filhos, acompanhados de mais de cinquenta outros índios, a visitar o novo governador e superior da missão; e um deles, que hoje se chama D. Jorge da Silva, filho do principal mais antigo, para que passasse ao reino, a beijar a mão a sua majestade em nome de todos (VIEIRA, 1992 [1660], p. 182).

D. Jorge da Silva, filho do principal mais antigo, foi a liderança escolhida para passar “ao reino, a beijar a mão a sua majestade em nome de todos”. Dele não se tem mais notícia, mas é possível que tenha retornado com o visitador jesuíta, pois era uma garantia da aliança dos índios com os portugueses. Quanto a D. Jacob

de Sousa e Castro, um dos primeiros registros dele foi feito pelo padre Ascenso Gago, em 1701, ao mencionar a fundação da aldeia de Ibiapaba, quando cada um dos três principais seguiu com “seus vassallos” para partes distintas da quadra da aldeia (MAIA, 2010, p. 284). Seu nome cristão já denota uma mudança importante quanto à sua posição na nova ordem colonial, reconhecida então com a presença dos missionários. Dirigindo-se a Lisboa – junto com seu filho, Felipe de Sousa e Castro, e o jesuíta visitador da aldeia de Ibiapaba, padre João Guedes – D. Jacob morreria na Corte em 1720 (MAIA, 2010).

O cronista colonial e sacerdote da Ordem de São Bento, Domingos do Loreto Couto, membro da Academia dos Renascidos (1759), cuja finalidade era escrever a história brasileira a partir de documentos manuscritos, faz referência aos nomes de quatro lideranças indígenas que viviam no Ceará, entre elas três tabajaras de Ibiapaba: D. José de Sousa e Castro, D. Felipe de Sousa e Castro e D. Sebastião Saraiva. Do primeiro afirmava o seguinte:

D. José de Sousa e Castro, cavaleiro da Ordem de Santiago, Governador da Serra de Ibiapaba, nasceu entre os índios Tupis com distinta nobreza, herdando de seus maiores com o sangue o valor e lealdade. Frondosas palmas e louros colheu o seu invencível braço dos rebeldes Potiguares e outros Gentios. Para vingar as hostilidades causadas pelas formidáveis armas de tantos bárbaros correu triunfante desde o Ceará até o Maranhão, e rendeu menos a violência do ferro que ao respeito de seu nome as nações contrárias obrigando-as a que rendidas

e obsequiosas o buscassem para Tutelar das suas aldeias. Constando ao Fidelíssimo Rei D. João V o valor, zelo e lealdade, com que o servia este insigne índio, lhe fez várias mercês, que seriam maiores se a morte o não arrebatara intempestivamente no ano de 1730 (COUTO, 1981 [1759], p. 470-472).

Se nosso beneditino estiver correto, D. José de Sousa e Castro teria recebido a nomeação de “governador” dos índios de Ibiapaba depois da morte, em 1720, de D. Jacob de Sousa e Castro. E se morreu mesmo em 1730, então o principal que foi escolhido como capitão-mor de Viçosa Real era seu homônimo. Em qualquer dos casos, permanece um vínculo familiar direto entre as lideranças mencionadas.

Quanto a D. Felipe de Sousa e Castro, diz o autor de *Desagravos do Brasil*:

D. Filipe de Sousa e Castro, cavaleiro da Ordem de Santiago, nasceu na famosa Serra de Ibiapaba, e teve por pai o dito D. José de Sousa e Castro. Foi educado na Campanha, em cuja marcial palestra anelando unicamente ser êmulo de seu pai, mostrou que o valor para ser heroico não depende da dilação do tempo. Não foi inferior a glória que então conseguiu o seu braço em várias expedições, nem a que alcança agora em todas as ocasiões, que se oferecem do serviço d’el-Rei, em que sempre tem a maior parte o valor que a coíça. É mestre-de-campo do Terço, que existe na dita serra, e em seus robustos ombros sustenta toda aquela dilatada província incontrastável a violentas invasões (COUTO, 1981 [1759], p. 470-472).

Como se viu, D. Felipe era filho de D. Jacob, acompanhando-o a Lisboa, em 1720. Sobre o último dos três principais, diz o autor:

D. Sebastião Saraiva, cavaleiro da Ordem de Santiago, parente muito chegado dos ditos D. José e D. Filipe de Sousa. Não sendo em os dotes do espírito inferior aos seus maiores não o tem sido no exercício das virtudes militares e políticas, merecendo pela sua singular capacidade e insignes merecimentos que el-Rei D. João V o nomeasse capitão-mor da dilatada e opulenta serra da Ibiapaba. Ao ardor militar excede o pio e católico, que lhe inflama o coração, sendo ao mesmo tempo capitão e catequista, igualmente vigilante em aumentar o Estado para seu Príncipe, como em estender o Império para Cristo (COUTO, 1981 [1759], p. 470-472).

A citação de Loreto Couto, aqui, justifica-se de duas maneiras. A primeira diz respeito ao que se sabia das lideranças indígenas de Ibiapaba, em 1757, data da conclusão de sua obra (KANTOR, 2006, p. 71).²² A segunda é a sua intenção, como membro da segunda academia brasileira e no contexto das Luzes setecentistas, de escrever com o maior rigor possível uma história sem qualquer vinculação com “notícias mal comprovadas”, acusação esta que ele fez aos autores que não compreendiam o valor guerreiro dos índios e nem “a nobilitação dos vassallos de ascendência indígena, advogando a inclusão dos índios no rol dos varões

²² Loreto Couto foi visitador geral do bispado de Pernambuco e, a mando do governador, elaborou um levantamento geral da população nas paróquias, em 1749, conseguindo alcançar, portanto, um conhecimento como poucos da terra e dos homens.

e damas indígenas ilustres em santidade, armas e letras” (KANTOR, 2006, p. 72). Neste aspecto, seu texto é semelhante a um documento, de autoria anônima, intitulado *Índios famosos em armas que neste Estado do Brasil concorreram para a sua conquista temporal e espiritual* (1758). Com uma lista de pouco mais de duas dezenas de nomes, entre eles Antônio Felipe Camarão, Arariboia, Pau Seco, Tibiriçá e Piragibe, seu objetivo era apontar os índios valorosos que contribuíram para a glória do império português na colônia brasileira (IEB, códice 5.6, A8).²³

Há ainda uma questão importante quanto à extensão dos serviços prestados pelo último índio de Ibiapaba biografado por Loreto Couto. Consta que D. Sebastião Saraiva morreu no serviço real durante uma guerra movida contra índios hostis, pelo menos é o que disse seu filho, Sebastião Saraiva Coutinho, em 1721, numa justificativa de petição de terras, com despacho favorável (MAIA, 2010, p. 286). Este foi o único caso que encontrei de um índio que conseguiu uma mercê da Coroa, em forma de terras, sem ser um oficial militar, embora se apresentasse como “principal de sua gente”. Sua ascendência familiar foi então fundamental.

Analisando a lista nominal do terço dos índios de Viçosa Real (1770-1772), também é possível rastrear uma aproximação familiar entre os chefes de companhias militares. Dos 19 oficiais listados, nada menos que cinco faziam parte da família Sousa e Castro e, detalhe, compunham os mais altos postos da ordenança o

²³ Cf. *Índios famosos em armas, que neste Estado do Brasil concorreram para a sua conquista temporal e espiritual*.

mestre de campo D. Felipe de Sousa e Castro; o capitão-mor da aldeia, D. José de Sousa e Castro; o sargento-mor Manuel de Sousa e Castro; um capitão chamado D. João de Sousa e Castro e, finalmente, outro capitão de nome D. Jacob de Sousa e Castro, certamente um homônimo do “governador” dos índios, morto em 1720. E se fosse feita uma comparação por etnia e família nominal, eles representariam um terço da força militar dos índios tabajaras (MAIA, 2010, p. 380).

Quanto a essa multiplicação do termo “Dom” que antecipava seus nomes, muito pouco pode ser auferido. Talvez essa titulação viesse junto com o nome, retirada dos pais e dos parentes valorizados pela Coroa, e apropriada pelos índios como uma espécie de extensão adjetivada. Esta me parece a conclusão mais verossímil, pois não encontrei documentos sobre tais concessões referentes à segunda metade do século XVIII, com exceção apenas da carta patente de capitão-mor dos índios a Dom José de Sousa e Castro, passada pelo governador de Pernambuco, em 1760, e confirmada pela rainha regente mais de vinte anos depois (MAIA, 2010, p. 356).

Outra parentela importante em Viçosa Real era a família Vasconcelos que, possivelmente, surgiu da separação de lideranças dentro da família Sousa e Castro. Isto porque D. Jacob de Sousa e Castro era tio de D. José de Vasconcelos (ver RAU, 1958, p. 394-400),²⁴ e este era filho de D. Balthazar de Vasconcelos, portanto, D. Jacob de Sousa e Castro e D. Balthazar de Vasconcelos eram

²⁴ Parecer do padre João Guedes, da Companhia de Jesus e missionário do Brasil, sobre a petição do mestre de campo Bernardo de Carvalho e Aguiar (S.l.n.d [1719?]).

irmãos ou casados com irmãs. Aliás, João da Costa Vasconcelos ocupava o posto de major, na mesma lista do terço dos índios já mencionada. Quanto a essa liderança há um episódio bastante esclarecedor das defecções entre as chefias indígenas.

Em 1761, o vigário interino de Viçosa Real havia conseguido autorização do prelado de Pernambuco para a construção de uma capela no sítio Ibiapina, distante 10 a 12 léguas do centro da vila. O governador interferiu logo nos planos do vigário, avisando ao bispo que, com o início das obras, estava havendo uma saída extraordinária dos índios, assim, “a fim de acautelar o dano que temo e o desamparo, ou deserção que foram desta vila quase todos”, mandava que parasse a construção, “por não terem no dito sítio quem os constanja ao trabalho, e acautele os dizimos” (BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 96-98).²⁵ O bispo então mandou suspender temporariamente o trabalho das obras. Ora, a organização do trabalho dos índios cabia ao capitão-mor, auxiliado diretamente pelo mestre de campo, cargos ocupados pela família Sousa e Castro. Os índios que apoiavam a construção da capela em outro sítio, que estavam ao lado do vigário – contra o diretor e as determinações do governador – eram da família Vasconcelos, liderados pelo major João da Costa Vasconcelos. As intrigas entre as autoridades locais e as de Recife serviram assim como um pretexto para os distintos grupos familiares indígenas trazerem à tona uma latência de rivalidades, talvez já existentes.

²⁵ Carta do governador de Pernambuco, Lobo da Silva, ao diretor da vila Viçosa Real sobre vários assuntos. 13/12/1761.

Se claro está que havia uma disputa entre o vigário e o diretor, também claro está que havia uma disputa entre os grupos indígenas na vila. E é o próprio governador – certamente informado pelos seus colaboradores diretos, o diretor e o mestre de campo – que desvenda os interesses dos envolvidos:

Porém como a experiência principal a mostrar na deserção que entraram a fazer os moradores mais próximos desta vila que todo sítio para ela se partiram na ideia de não terem no mesmo quem no temporal os governasse conteve ser o meio de maior concurso que por este acrescia, proporcionado adiantar a antiga parcialidade, como que sempre os descendentes do Mestre de Campo Vasconcelos quiseram sacudir o jugo da obediência de Dom Felipe, e fazer corpo separado para entreterem a posição que a este último conservam (BNRJ, I-12, 3, 35, fls. 155v-156).²⁶

O major João da Costa era apenas o Vasconcelos da vez, isto é, esta família e seus descendentes há muito queriam sacudir o jugo de D. Felipe, apontando uma rivalidade anterior à criação do novo estabelecimento entre aqueles e a família Sousa e Castro. É bastante revelador quanto à duração dessa rivalidade constatar que, em 1816, outro pedido para a construção de uma capela no mesmo sítio de Ibiapina havia sido requerido ao governador do Ceará, só que desta vez solicitado por “Pedro Gonçalo da Costa Vasconcelos e mais índios” (ANRJ, IJII – 168, fl. 126).²⁷

²⁶ Carta de Lobo da Silva ao diretor de Viçosa sobre ficar sustada a obra da nova igreja. 18/12/1762.

²⁷ Aviso do governador do Ceará, Manoel

É possível que a família Sousa e Castro tenha adentrado o século XIX com a manutenção de sua liderança familiar privilegiada, vista com mais destaque a partir da função militar de alguns de seus membros. Em 1813, era capitão-mor dos índios de Viçosa Real o Sr. Ignácio de Sousa e Castro. Mesmo não sendo “Dom”, pois o documento refere-se a ele como “Sr.”, o oficial indígena fez algumas solicitações ao então governador da capitania do Ceará.

A primeira delas dizia respeito à aprovação de uma lista de outros oficiais, seus subordinados e de sua confiança, deferida pelo governador. Outro requerimento dizia respeito ao não pagamento dos emolumentos e selos relativos aos registros das patentes que deviam ser retiradas da secretaria do governo. Em resposta, disse a maior autoridade do Ceará: “sou a dizer-lhe que uma vez que vm me faça ver Ordem Régia que determine que na secretaria e vedoria se passem e registrem estas patentes de graça assim o ordenarei” (APEC. Conjunto CE 1.6, Livro 83, fls. 123v-124).²⁸

Na verdade, o capitão-mor dos índios não fazia referência à mencionada autorização régia simplesmente porque ela inexistia, contudo, a dispensa foi mantida pelo “costume”, pois, de acordo com o governador, mesmo que “não seja fundado em ordem alguma régia, tenho feito conservar por ser a benefício dos pobres índios” (ANRJ, IJJ9 – 168, fls.

Ignácio de Sampaio, ao Secretário de Estado e Negócios do Brasil sobre pedido dos índios de Ibiapina para a construção de uma capela. 19/01/1816.

²⁸ Registro de um ofício ao capitão-mor de vila Viçosa Real aprovando uma proposta. 31/07/1813.

6-8v).²⁹ De fato, o capitão-mor dos índios demonstrara toda a sua sutileza no trato das hierarquias em sintonia com o arranjo de algum direito que lhe tocava como oficial militar.

Apenas em 1819 os índios de Pernambuco, Paraíba e Ceará seriam dispensados do pagamento do registro e do selo de suas patentes. O motivo seria, de acordo com o decreto, pela “fidelidade e amor” que os índios dessas capitanias devotaram à pessoa régia ao engrossarem as tropas militares contra os “revoltosos, que na Vila do Recife tinham atentado levantar-se contra a minha Real Soberania e, atacado as autoridades por mim estabelecidas”. Em seu favor, determinava que os índios não mais pagassem pelas custas de suas patentes e ainda que estivessem dispensados da cota dos 6% que cabia, pelo diretório, a cada um dos diretores nas suas respectivas vilas e lugares (BNRJ, II-30, 32, 005, sem pág.).³⁰

²⁹ Carta do governador Manoel Ignácio de Sampaio ao Secretário de Estado e Negócios do Brasil, Conde de Aguiar, acerca das vilas de índios. 01/04/1814. Vale mencionar que o custo no registro das patentes também era reclamado pelos oficiais brancos. Cf. Carta dos oficiais do Ceará reclamando do custo que devem pagar pelas patentes, conforme carta régia de 16/11/1740 (S.d. BNRJ, II-32, 23, 72, fls. 14-16).

³⁰ Decreto [cópia] de 1819, premiando os índios de Ceará, Pernambuco e Paraíba por seu comportamento no atentado de Pernambuco. 25/02/1819.

considerações finais

Pelo que se viu na relação assimétrica rei/vassalos era possível aos índios – e até desejável! – a produção de um rol de serviços prestados à Coroa portuguesa com o fim de adentrar os meandros das distintas formas de hierarquia naquela sociedade de Antigo Regime. Entretanto, ante o desejo e a cobiça – que tocavam também os índios, especialmente os índios oficiais militares – era imprescindível a comprovação dos serviços prestados, que passava necessariamente pelo reconhecimento da burocracia colonial e da compreensão daquela intrincada cultura política: estamental e distintiva quanto aos empregos, serviços e merecimentos.

D. Felipe de Sousa e Castro foi uma liderança indígena indispensável aos interesses da Coroa na região e dos próprios índios então aldeados. Sua influência interna entre os grupos indígenas em vila Viçosa Real, especialmente quanto à confirmação de sua liderança nos postos ocupados e do prestígio alcançado por

sua família, deu-lhe uma visibilidade externa à Serra de Ibiapaba que o colocava não somente como um dos principais intermediários do poderoso governador capitão-general de Pernambuco na consecução do diretório, mas também como uma liderança indígena atenta aos meandros do poder e das distintas formas de mando e distinção social.

Logo, o *status* social e a distinção familiar respaldada nos serviços prestados, típicos elementos da lógica de prestígio e ascensão social daquele mundo de Antigo Regime, estavam também ao alcance dos índios ou, ao menos, de algumas de suas lideranças. Os índios de Ibiapaba conseguiram manter, mesmo após o estabelecimento do diretório pombalino (1759), a continuidade de uma distinção social que tocava alguns de seus oficiais com função militar, especialmente aqueles da família Sousa e Castro que ocupavam os postos mais altos da hierarquia da ordenança em vila Viçosa Real.

De maneira bastante convincente, Fátima Martins Lopes conclui que no Rio Grande do Norte as nomeações dos chefes indígenas “não recaíam sobre aqueles designados como Principais tradicionais, mas sim naqueles que eram favoráveis às imposições coloniais” (LOPES, 2005, p. 278). No caso de Viçosa Real, é possível constatar que as lideranças tradicionais se mantiveram ao longo de décadas porque se adequaram às inovações do diretório, já que haviam decidido que a colaboração com as autoridades coloniais seria a forma menos deletéria de sua vivência no novo estabelecimento.

referências bibliográficas

ALMEIDA, M.R.C. de. De Arariboia a Martim Afonso: lideranças indígenas, mestiçagens étnico-culturais e hierarquias sociais na colônia. In: VAINFAS, R. et al. *Retratos do Império*. Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: EDUFF, 2006. p. 13-27.

ALMEIDA, M.R.C. *Metamorfoses indígenas: identidade e cultura nas aldeias coloniais do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2003.

BEZERRA, A. *Notas de viagem*. Fortaleza: Imprensa Universitária, 1965 [1889].

BLUTEAU, R. *Vocabulário Português & Latino*. (10 vols.). Coimbra: Colégio das Artes da Companhia de Jesus, 1712-1728.

CARVALHO JR., A. D. *Índios cristãos: a conversão dos gentios na Amazônia Portuguesa (1653-1769)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual de Campinas, 2005.

COUTO, D.L. *Desagravos do Brasil e glórias de Pernambuco*. Ed. Fac.-sim. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 1981 [1759].

DOMINGUES, A. *Quando os índios eram vassalos: colonização e relações de poder no norte do Brasil na segunda metade do século XVIII*. Lisboa: Comissão nacional para as comemorações dos descobrimentos portugueses, 2000.

DIREÇÃO com que interinamente se devem regular os índios das novas vilas e lugares, erectos nas aldeias da capitania de Pernambuco e suas anexas. *RIHGB*, Rio de Janeiro, v. 46, p. 121-171, 1883.

DIRECTÓRIO, que se deve observar nas povoações dos índios do Pará e Maranhão, em quanto sua Magestade não mandar o contrário. 03/05/1757. In: NAUD, L.M.C. (org.). Documentos sobre o índio brasileiro (1500-1822) – 2ª parte. *Revista de Informação Legislativa*, Brasília, v. 8, n. 29, p. 263-279, 1971.

FERNANDES, F. *Organização Social dos Tupinambá*. 2. ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.

FERREIRA, A. B. de H. *Novo Aurélio Século XXI: o dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

FRAGOSO, J. et al (orgs.). *O Antigo Regime nos trópicos: a dinâmica imperial portuguesa (Séculos XVI-XVIII)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

GOMES, J.E.A.B. *As milícias d'el rey: tropas militares e poder no Ceará setecentista*. São Paulo: FGV, 2010.

KANTOR, Íris. A disputa da América na historiografia brasileira: D. Domingos Loreto Couto e frei Gaspar da Madre de Deus. In: VAINFAS, R. et al. *Retratos do Império*. Trajetórias individuais no mundo português nos séculos XVI a XIX. Niterói: EDUFF, 2006. p. 71-80.

LOPES, F.M. *Em nome da liberdade: as vilas de índios do Rio Grande do Norte sob o diretório pombalino no século XVIII*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, 2005.

LOPES, F.M. *Índios, colonos e missionários na colonização da capitania do Rio Grande do Norte*. Mossoró:

Fundação Vingt-um Rosado/IH-GRGN, 2003.

MAIA, Lígio de Oliveira. *Serras de Ibiapaba*. De aldeia à vila de índios: vassalagem e identidade no Ceará colonial – século XVIII. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.

MIRALES, J. História militar do Brasil, desde o ano de 1549, em que teve princípio a fundação da cidade de São Salvador, Bahia de Todos-os-Santos, até o de 1762. Vol. 22. Rio de Janeiro: ABN, 1900.

MELLO, J.A.G. de D. *Antônio Felipe Camarão*, capitão-mor dos índios da costa do Nordeste do Brasil. Recife: Universidade do Recife, 1954.

MELLO E SOUZA, L. de. *O sol e a sombra: política e administração na América portuguesa do século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

MONTEIRO, N. Governadores e capitães-mores do Império Atlântico português no século XVIII. In: BICALHO, M.F.; FERLINI, V.L.A. (orgs.). *Modos de governar: ideias e práticas políticas no império português*. Séculos XVI-XIX. São Paulo: Alameda, 2005. p. 93-115.

RAU, V. (ed.). *Os Manuscritos do Arquivo da Casa de Cadaval respeitantes ao Brasil*. Vol. II. Coimbra: Universidade de Coimbra, 1958.

ROCHA, R.A. *Os oficiais índios na Amazônia pombalina: Sociedade, hierarquia e resistência (1751-1798)*. Dissertação (Mestrado em História)

– Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009.

STUDART FILHO, C. *Aborígenes do Ceará*. Fortaleza: Editora do Instituto do Ceará, 1965.

VIEIRA, A., S.I. Relação da Missão da Serra de Ibiapaba [1660]. In: GIORDANO, C. (coord.). *Escritos Instrumentais sobre os Índios*. São Paulo: EDUC/Loyola/Giordano, 1992. p. 122-190.

2

Nação
over

2.1

Os dilemas da “civilização” sob o olhar do professor indígena Domingos Ramos Pacó, na transição para a República.*1

Izabel Missagia de Mattos*2

RESUMO

Este ensaio examina a trajetória de Domingos Ramos Pacó (1867-1935), testemunha de fundação, construção, êxitos, declínio e extinção da missão capuchinha entre os *Borum* (Botocudos), denominada Aldeamento Central Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri, estabelecido na Província de Minas em 1873. Neto do influente chefe indígena Pohóc e filho do intérprete e mediador “língua” Félix Ramos, pioneiro baiano, Pacó atuou como professor bilíngue e secretário ecônomo do estabelecimento, onde pôde presenciar as diversas transformações socioambientais ocorridas naquele contexto de virada de século e de transição de regime político no país. Autor de um importante manuscrito contendo os principais fatos relacionados à memória dos povos indígenas ali situados, e que oferece importantes chaves para a compreensão da organização social e da percepção dos indígenas açodados pela missão “civilizatória”, bem como para o preenchimento de importantes lacunas no conhecimento historiográfico sobre a formação da nacionalidade e os destinos das terras e dos povos no Brasil republicano.

PALAVRAS-CHAVE

Botocudos
Borum
Capuchinhos
Formação da nacionalidade

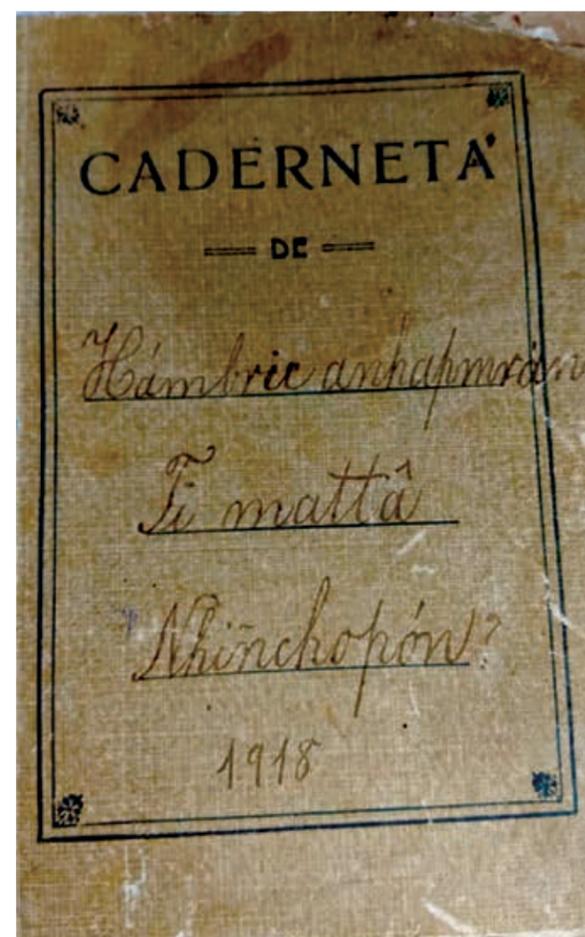
*1 Agradeço aos familiares de Domingos Ramos Pacó e aos colegas e parceiros da Universidade Federal dos Vales do Rio Doce e Jequitinhonha que viabilizaram a realização do projeto de pesquisa “Memórias e Paisagens do Aldeamento do Itambacuri e Região de Influência”, financiado pela FAPERJ, pelas frutíferas e agradáveis incursões a campo entre os anos 2014 e 2015.

*2 Doutora em Ciências Sociais pela Unicamp (2002) com estágio de pós-doutoramento em História na Universidade da Carolina do Norte em Chapel Hill, Estados Unidos (2016-17). Atualmente Professora Associada da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, onde atua como pesquisadora no Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais.

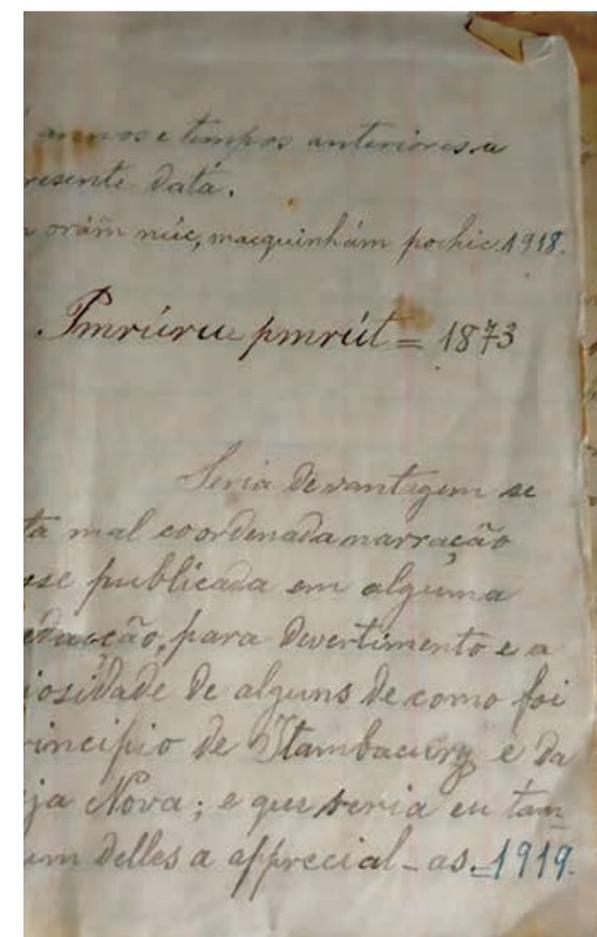
introdução

“ No seu tempo, muitos menores alunos obtiveram conhecimentos úteis a respeito da instrução primária; entre os quais alguns há que ocupam cargos, porém se acanham em dizer que foram instruídos e educados por um professor índio ou indígena; mas não se deve admirar sobre essa frase; porque muitos que aqui existem ainda no Itambacury, quase todos são mistos [...] Perguntando-se a respeito índios e parentescos donde provêm, respondem diversamente excluindo-se fora de suas aldeias para se embrenharem nas senzalas dos índios que vieram da costa e do centro da África, porém a fisionomia e os gestos garantem sempre que descendem da aldeia dos índios, progenitores das nações que ocupavam o Brasil quando desembarcou na América o Almirante Pedro Álvares Cabral em 1500 [...]”

Domingos Ramos Pacó (1914)



Frontispício do Manuscrito:
Uma Pequena Narração ou Origem; de Como foi Descoberto o Itambacuri =1873
Arquivo do Convento do Itambacuri



E

m uma rara ocorrência entre as fontes sobre história indígena no Brasil, um manuscrito em forma de memória sobre as origens de um aldeamento missionário imperial foi redigido pelo professor bilíngue Domingos Ramos Pacó (1867-1935) no ano de 1914.¹

Para enfatizar o protagonismo indígena em todo o processo de criação, instalação, funcionamento e momentos críticos vividos pelos habitantes do Aldeamento Central Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri, bem como para denunciar o apagamento da memória dos povos indígenas em suas narrativas oficiais, o professor incluiu vocábulos diversos, toponímia e expressões típicas de sua querida língua materna

1 Tive contato com três transcrições do mesmo documento, já que a localização do original é desconhecida: o que se encontra no livro organizado por Frei Olavo Timmers, depositado no Arquivo Público Mineiro (APM); o guardado pelos capuchinhos de Itambacuri, cuja cópia me foi fornecida pelo frei Francisco Cerqueira; e um último, em linguagem atualizada e publicada pelo historiador Eduardo Ribeiro (1996), em conformidade com o manuscrito existente no APM. As três versões, quando cotejadas, apresentam pequenas, porém relevantes, diferenças relativas a certas escolhas e/ou compreensão de palavras incertas no texto original. O título em português do manuscrito, por exemplo, consta apenas na cópia fornecida pelos capuchinhos de Itambacuri, autenticada em 1942. Optei por utilizar esta cópia, valendo-me ainda da transcrição atualizada para cotejamento. O Manuscrito contém duas partes: a primeira sobre a origem de Itambacuri, concluída e assinada pelo autor em 1914, e a segunda, um pouco posterior, sobre a origem da localidade Igreja Nova (hoje cidade de Campanário), local de residência de Domingos Pacó e familiares, datada de 1918.

(botocudo ou *Borum*²), cuja escrita chegou a ensinar ao longo dos 19 anos de serviços prestados ao governo imperial como professor do aldeamento dirigido pelos frades capuchinhos italianos Serafim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato.

Este ensaio procura recuperar a biografia do professor por meio de uma narrativa etnográfica dos eventos por ele testemunhados, procurando situá-los nos contextos socioculturais que incluem sua família extensa, em meio a contextos históricos mais amplos. Para isso, serão valiosos, ao lado dos relatos coetâneos – seja do próprio professor ou dos missionários – depoimentos recolhidos em trabalho de campo junto a seus descendentes, que versam sobre sua memória e a do aldeamento missionário capuchinho de Itambacuri.

É importante observar que a região por onde transitou Domingos Pacó pode ser considerada uma *zona fronteiriça (borderland)* por sua composição em camadas de redes sociais e étnicas, que demandam, em seu estudo, abordagens interdisciplinares, como proposto por C. Radding e D. Levin (2019) em recente coletânea sobre este campo de estudo nos mundos ibero-americanos. As redes sobrepostas que compõem a história antropológica da missão do Itambacuri foram também estudadas no contexto das zonas de fronteira

2 *Borum* é o termo utilizado na autodesignação destes povos, em contraste com o epíteto pejorativo Botocudo, a eles atribuído pelos portugueses na nomeação de diversos de seus subgrupos históricos. Com o significado de “gente”, o termo *Borum* serve para designar, no entanto, todos os indivíduos indígenas, ainda que não filiados à mesma família linguística – que pertence ao tronco linguístico e cultural Macro-Jê – em contraste aberto com outros coletivos, de europeus ou afrodescendentes, que recebem outras denominações.

ibero-americanas (MISSAGIA DE MATTOS, 2019)

As lutas por sobrevivência que marcam a vida de nosso herói e de seu povo revelam dificuldades reais com as quais tiveram que lidar cotidianamente muitos atores indígenas na história, nesta e em outras localidades do país. O estudo da trajetória de Pacó permite iluminar processos coetâneos de expropriação da terra indígena e de exploração da mão de obra; de sua eliminação física e cultural por meio de extermínio aberto ou encoberto por “tragédias” naturais, como doenças e fome; referindo-se, enfim, mais amplamente, aos mecanismos de exclusão de indivíduos e de sociedades inteiras da possibilidade de uma condição de cidadania, tendo em vista todo o contexto de formação da nacionalidade.

Estudos historiográficos desse processo de cidadanização precária vêm caracterizando o período em tela como “pós-abolição”,³ cujas características coincidem com a situação examinada por Pacó em seu manuscrito. Sobre essa relação de imbricação dos indígenas do Itambacuri e os “índios que vieram da costa e do centro da África” ao longo da primeira República, nos chama a atenção o próprio Domingos Pacó no trecho em epígrafe.

Para melhor penetrarmos nesses diferentes universos, por vezes se fará necessário ampliar a escala temporal e geográfica da investigação. A voz de Pacó, com efeito, tem sido capaz de ecoar através dos tempos, assim como suas considerações a respeito de tantas transformações nos mundos socioambientais e

3 Ver Mattos e Rios (2004).

simbólicos que testemunhou ao longo de sua vida.⁴

A trajetória deste professor indígena se aproxima, em certa medida, da do bororo Tiago Marques Aipobureu, analisada pelo sociólogo Florestan Fernandes, que visava lançar luzes sobre o tema teórico da “marginalidade”.

Tendo nascido por volta de 1898, o bororo, descendente de chefes pelo lado paterno, havia recebido o nome de Akirio Bororo Keggeu. Por seu destaque nos períodos de educação escolar, passou a ser educado com esmero pelos salesianos, que investiram na tarefa de transformá-lo em “figura de propaganda para as missões”.⁵ Quando contava cerca de 12 anos de idade, no ano de 1910, chegou a viver na Europa por dois anos, tornando-se professor. O professor Tiago Marques não iria corresponder, no entanto, às expectativas dos missionários: sempre exigia, por exemplo, ser reconhecido como um não indígena, inclusive em termos de remuneração. Em não sendo atendido, preferia realizar tarefas ao ar livre, o que o levaria a retornar à vida tribal junto a seus familiares em Sangradouro e Meruri. Desgraçadamente, no entanto, o bororo letrado também decepcionaria os seus por não haver desenvolvido habilidades necessárias a um caçador e guerreiro ao longo do tempo despendido com os estudos. Tiago Marques acabou

4 Com este espírito, Sweet e Nash (1981) produziram uma coletânea de biografias sobre atores indígenas e negros escravizados nos Estados Unidos e na América Latina, na qual destacamos a biografia da Kayapó Damiana da Cruz, catequista e sertanista, produzida pela historiadora Mary Karash. O livro contém biografias de indígenas que marcaram sua época como diplomatas, guerreiros, sacerdotes, entre outras.

5 Baldus (1937, p. 165).

por permanecer no meio do caminho, sem se adaptar à “civilização” ou ao mundo indígena (FERNANDES, 2007 [1946]).

Domingos Pacó, por sua vez, já tinha 7 anos de idade quando da criação do aldeamento em 1873 e da concomitante celebração do casamento de seus pais, logo passando a ser batizado e educado pelos missionários. Segundo ele, em seu manuscrito, seria, por sua destacada inteligência, escolhido como sacristão, secretário ecônomo e professor bilíngue do aldeamento, chegando a ser contratado pelo Governo Provincial aos 14 anos de idade para o cargo que ocuparia, com empenho, por 19 anos.

No tempo em que exercia o ensino primário contava sempre 50 menores indígenas e uns 30 nacionais: o dito ex-professor fala e escreve muito bem a língua brasileira e também fala e escreve a língua indígena, muito se empenhava durante sua profissão, recomendando aos parentes índios que mandassem os filhos a frequentar sempre a escola, e mandava-os ficar a fim de os ensinar a leitura e a moralidade religiosa, propondo sempre aos pais discursos acertadíssimos em língua indígena sobre a moralidade dos bons cidadãos, e terem grande estima e amor aos pais, aos agentes executivos, aos diretores gerais e aos governantes do país; imprimindo em seus corações o amor à pátria, obediência às autoridades, quer civis e eclesiásticas (PACÓ, 1914).

A inconformidade de Domingos Pacó com sua exoneração do posto de professor indígena bilíngue no Aldeamento do Itambacuri, ocorrida no ano da virada do século, está

presente de forma amarga na escrita do manuscrito, quase um manifesto, no qual também acusa os missionários e demais autoridades de apagar, deliberadamente, da história do aldeamento a proeminente participação dos “línguas” no processo de fundação do estabelecimento missionário. Em seu texto ele também questiona a veracidade do discurso republicano que impõe a transformação dos indígenas em nacionais, negando-lhes suas especificidades históricas e culturais, como atesta o trecho em epígrafe.

A participação dos agentes indígenas “práticos” – que atuaram como intérpretes e mediadores entre mundos, denominados “línguas” naquela região – na abertura de territórios para a “civilização” daqueles sertões era reconhecida como indispensável, tanto pelos diretores civis de índios quanto pelos próprios missionários. Figuras geralmente mestiças e incorporadas à teia de parentesco dos subgrupos Botocudo, passaram também a ser identificados por eles como lideranças políticas nos processos de negociação necessários à sua sobrevivência coletiva nos aldeamentos, tanto nos termos de razões práticas quanto simbólicas, relacionadas às ressignificações dos eventos históricos, muitas vezes trágicos, como epidemias e outras mazelas sociais. Considerando ainda as violências e as contradições existentes nas relações interétnicas naquela zona de fronteira, cotidiana e historicamente presenciada pelos indígenas, os agentes interculturais “línguas”, já estabelecidos entre eles, atuaram para a compatibilização dos diferentes mundos, possibilitando as traduções do pensamento indígena sobre a história, na prática cotidiana da “conversão civilizatória”.

O método para a reconstituição histórica e etnográfica aqui ensaiada utiliza o cruzamento de informações provenientes de fontes diversas que, organizadas, conferem inteligibilidade aos contextos que engendraram a obsolescência do ensino bilíngue no aldeamento e acarretaram, entre outras crises, a demissão do professor Pacó, cujo destino pode ser mais bem analisado em conjunto com o de outros sujeitos interculturais ali existentes.

Interpretações sobre as relações interétnicas permitem compreender a trajetória do professor indígena ao mesmo tempo em que também a ultrapassa, já que em sua trajetória atuaram forças estruturadoras – como foram, por exemplo, a ideia de “raça” e a questão fundiária – que caracterizaram o período do pós-abolição e da proclamação da República. A observação de situações dramáticas, como as revoltas ocorridas ao longo da biografia da missão indígena, que se confunde com a de Domingos Pacó, condensa e expõe jogos de forças sócio-históricas contraditórias que as excedem (MISSAGIA DE MATTOS, 2004).

Nos levantamentos da memória oral realizados junto à parentela do professor indígena, por vezes os fatos registrados pareceram destoar daqueles encontrados nas fontes escritas. A simples persistência da memória social sobre eventos presentes na biografia de Domingos Pacó, no entanto, serve para corroborar a magnitude da duração de seus significados. Vívidos na memória de alguns dos descendentes do professor indígena, massacres de grupos inteiros, por exemplo, permaneceram entre os eventos memoráveis sobre o passado dos indígenas na região. Na narrativa oral, os massacres

relatados se assemelham aos eventos registrados nas fontes oitocentistas, embora sejam referentes ao século XX, e serão explorados adiante.

É importante notar que também a professora indígena Delfina Bacán de Aranã, cuja trajetória será brevemente examinada adiante, seria igualmente demitida do aldeamento missionário. Delfina, infelizmente, não chegou a nos legar por escrito seu testemunho, permanecendo dela apenas vestígios na memória de alguns dos moradores da atual cidade de Itambacuri. Duas fotografias da professora indígena me foram apresentadas por um historiador local, atestando a vida solitária e marginal à qual foi condenada após sua demissão (MISSAGIA DE MATTOS, 2004). O destino de Delfina exemplifica o de outras “bugras” consideradas “puras”, que permaneceram como figuras do passado, deslocadas, vagando pelas ruas da cidade, sem família nem residência fixa, praticamente sobrevivendo da “caridade” dos mais afortunados e poderosos.

Neste contexto, outras experiências de vida de indígenas escolarizados se somam à de Pacó e Delfina, a exemplo do bororo Tiago Marques: também, as chamadas “bugrinhas” do orfanato e colégio Santa Clara, fundados posteriormente em Itambacuri, bem como alunos e alunas das escolas indígenas e aprendizado agrícola tornaram-se indivíduos solitários, desvinculados de suas redes sociais de origem, porém não integrados à nova situação social urbana instaurada pelos missionários (MISSAGIA DE MATTOS, 2004).

Falando de si sempre na terceira pessoa, o professor indígena Domingos Pacó, por sua vez, pode revelar sua dor: “Enfim, quando ele

menos esperava, o inimigo lhe atirou pelas costas com a arma da inveja, fazendo com que o premiassem com a demissão, retirando-se o poder, o leme da cadeira do encargo de professor [que] há tantos anos lhe fora confiado”.

Atribuída pelos capuchinhos à “manifesta negligência no cumprimento dos deveres” e “contínuas imprudências”⁶ – “aliás frequentes aos de sua raça” (PALAZZOLO, 1973 [1954], p. 220) – a demissão de Pacó, bem como a de Delfina Aranã, contribui, outrossim, para revelar o movimento de guinada no modelo que passaria a ser adotado para a educação na Colônia Indígena, em que se transformaria aquele antigo Aldeamento dos tempos da monarquia imperial.

Neste novo lugar, a identidade indígena dos habitantes passaria a ser negada desde os primeiros anos escolares para dar lugar à identidade mestiça “nacional”. No entanto, em caso de desacordo com a nova ordem – como foi claramente a postura de Pacó, ao exigir reconhecimento do lugar do indígena na construção do novo espaço “civilizado” e “nacional” – o problema da “raça” incorrigível continuaria a ser alegado para justificar a exclusão dos indígenas.

Esse processo de racialização dos indígenas, concomitante com a narrativa do seu desaparecimento e da negação de suas origens por mérito da “civilização” missionária, permitiu que se confundissem, na visão do professor, o que coincide com a narrativa historiográfica, com as “senzalas dos índios que vieram da costa e do centro da África”.

6 No ano 2000, informava-me Frei Agostinho das Neves, capuchinho da cidade de Itambacuri, Pacó havia sido demitido pelos padres diretores por motivo de alcoolismo.



Figura 2
Delfina B'acán de Aranã | Fonte: Missagia de Mattos | 2004

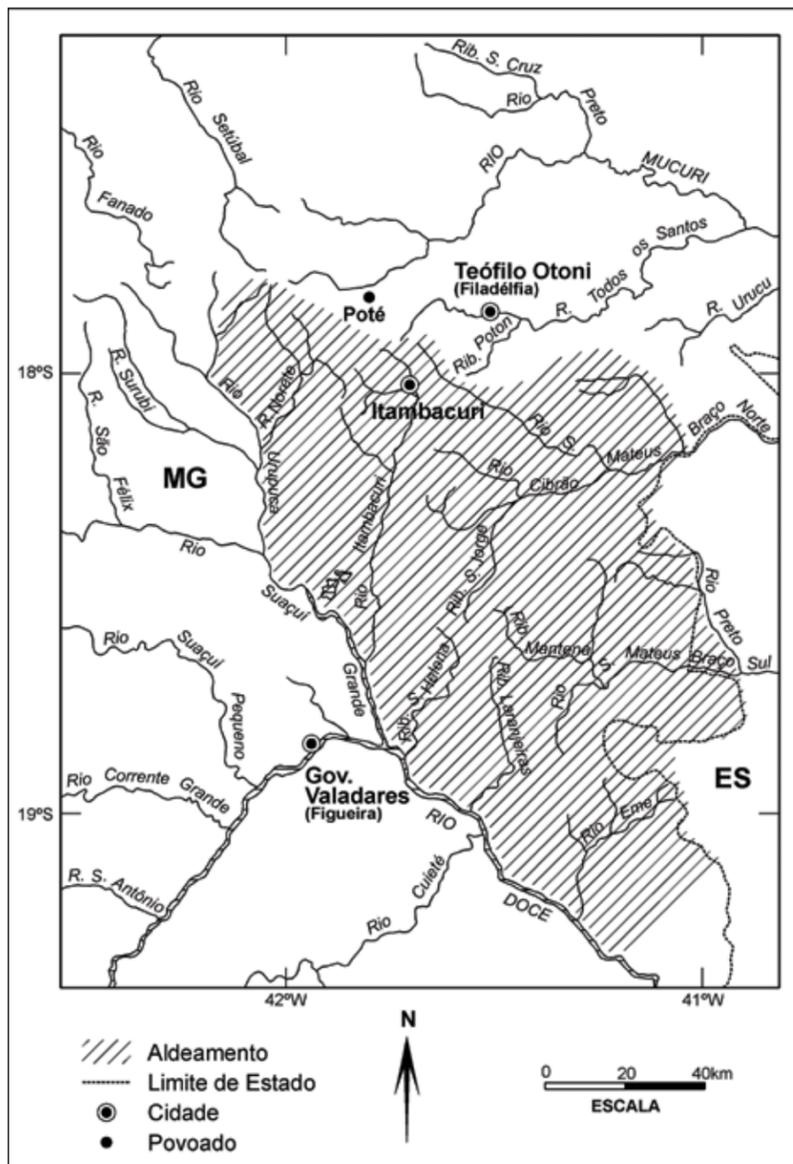
Segundo as notas biográficas de Pacó reunidas por E. Ribeiro (1996) por meio de informações recolhidas entre seus descendentes, após sua demissão, Pacó teria se “retirado para a vida nas matas” em busca dos “sinais de Nossa Senhora” e de pedras e riquezas, nunca encontradas. Nessa busca, ficaria cego de um olho (RIBEIRO, 1996, p. 195).

Em 1904, com idade em torno de 37 anos, Domingo Pacó, de acordo com seu manuscrito e com a memória oral de seus descendentes, voltaria novamente a ensinar as primeiras letras, tornando-se uma espécie de caixeiro-viajante do início da alfabetização na região, perambulando pelas fazendas. Em uma dessas andanças, viria a contrair a febre palustre que o vitimou no ano de 1935, quando contava 67 anos.

ENTRADAS E ESTRADAS DE PIONEIROS NORDESTINOS

A vida do professor Domingos Pacó atravessou dois séculos e acompanhou momentos críticos da nossa história, como a passagem do Império para a República e a abolição da escravidão. O estudo de sua trajetória revela ainda alguns dos dilemas da transição entre os mundos indígena e “civilizado”.

Filho do pioneiro baiano Félix Ramos da Cruz – que se refugiara com seus irmãos Joaquim e Francisco entre os indígenas das matas situadas entre os altos do Jequitinhonha, Mucuri e Doce, por temor de serem recrutados como soldados na Guerra do Paraguai, segundo as



Área aproximada da Jurisdição do Aldeamento de Itambacuri em 1873 | Fonte: Missagia de Mattos | 2004.

memórias de seu neto José Nunes⁷ – e da “bugra” Umbelina, Pacó era neto do memorável “capitão” Pohóc, imortalizado em seu manuscrito por seus grandes feitos.⁸

⁷ O depoimento de José Nunes foi colhido em 17 de junho de 2014 em sua residência, no município de Pescador, MG, estando ele então com 82 anos de idade.

⁸ Seus descendentes sabem da importância desta obra, à qual se referem como o “livro”

Em um outro manuscrito importante sobre a memória do Itambacuri, datado de 1915 e de autoria do vice-diretor da missão, Frei Ângelo de Sassoferato, o pai de Domingos Pacó seria caracterizado como “língua” “fiel”, casado com uma índia

ro” escrito pelo avô ilustre, responsável pela alfabetização de inúmeros indivíduos na região.

“valente”, “exímio atirador e manejador do arco e da flecha e conhecedor perfeito de todos os lugares frequentados pelos selvagens”.¹⁰

Ao descrever os episódios que se sucederam à revolta indígena ocorrida na missão em 1893, Sassoferato ressaltou o papel de Félix e Pacó, ambos atuando como intermediários entre os mundos em conflito. Nos dizeres do vice-diretor, foi no dia 29 de junho de 1893, festa de São Pedro, que

uns caridosos habitantes da vizinhança [...] desarranjaram os sediciosos das casas em que haviam se entrincheirado e fortificado, obrigando-os à retirada no perto bosque, donde pois os índios, pondo-se atrás das árvores, despediam nuvens de setas sobre os brasileiros [...] em uma luta [na qual] supõe-se que morreram mais de 20 indígenas e o frecheiro do missionário diretor e, ficando feridos diversos nacionais, pouco faltou que não fosse preso e morto o intérprete e seu filho [Félix Ramos e Domingos Pacó], que lhes foram oferecendo a paz e o perdão.¹¹

Pacó seria o primogênito de uma família de 20 irmãos, concebidos em

⁹ A imagem de “valente” de Umbelina Pacó, filha do chefe Pohóc, certamente não é fortuita e faz parte do estranhamento dos missionários e outros agentes interculturais coetâneos relativos à proeminência política e à proatividade das mulheres *Borum*. Para uma análise deste fenômeno, ver MISSAGIA DE MATTOS (2013).

¹⁰ Frei Ângelo de Sassoferato, ofm Cap. Synopse da Missão catechética dos selvicolas do Mucuri, norte do Estado de Minas Geraes. Esta Missão foi fundada em 1873, pelos Rev.mos Capuchinhos Seraphim de Gorizia e Ângelo de Sassoferato no centro das matas, distantes 36 quilômetros ao sul da cidade de Theophilo Otoni (antiga Philadelphia) (Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro, 1915, p. 11).

¹¹ *Ibidem*.

dois casamentos de Félix Ramos da Cruz, sendo o segundo com outra indígena, de acordo com informações de seu próprio sobrinho Horácio, um comerciante na cidade de Campanário, filho da irmã mais nova de Domingos Pacó.¹² O sr. Horácio guarda consigo um documento com a assinatura do tio “famoso”, que ele fez questão de homenagear quando vereador do município de Campanário, dando seu nome a uma das ruas daquela cidade, onde consta haver falecido em junho de 1935, aos 68 anos. Aqui podemos perceber que a situação de marginalidade a que foi relegado Domingos Pacó após sua demissão – por ele abertamente considerada injusta – atualmente parece ter se deslocado para um lugar de destaque em sua parentela. Entre os descendentes do capitão Pohóc, por exemplo, existem hoje dois homônimos do professor indígena.

Uma outra “inconsistência” entre fatos da memória relatados pelo neto de Pacó refere-se à menção sobre a existência de apenas dois irmãos do bisavô Félix Ramos, enquanto o próprio professor indígena indica, em seu manuscrito, uma rede bem mais ampla de parentesco trasladada da Bahia para a região onde se instalara o famoso aldeamento. O manuscrito registra que Félix, após a vinda dos capuchinhos para Itambacuri em 1873, traria “para junto de

¹² Antiga localidade fundada pelos capuchinhos italianos com a designação *Igreja Nova*, pertencente aos domínios do “gigantesco” aldeamento do Itambacuri e estabelecido originalmente para o “descimento” dos “ferozes” *Pojichás*. Vicente Cruz, que autenticou o manuscrito de Pacó em 1942, declarou que seu autor havia ali falecido em junho de 1935. Segundo a memória de seu neto, o avô morreu de febre palustre em sua casa, no atual município de Pescador, após uma longa estadia pelas fazendas da região, onde costumava ensinar as primeiras letras.

si” “seu pai Rofino Ramos da Cruz e seus irmãos que eram 10”, produzindo, assim, um território amplo composto por redes de relação familiares dentro daquele aldeamento indígena.

É importante ressaltar que o “língua” Félix Ramos foi um dos principais mediadores das negociações entre missionários e indígenas para a identificação dos terrenos para o estabelecimento do Aldeamento Central Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri, criado pela Portaria do governo Provincial de 25 de janeiro de 1872, que ordenava o estabelecimento de “cinco grandes aldeamentos centrais, para neles se concentrarem os índios que vagueiam nos vales do Rio Doce, Mucuri, Jequitinhonha, Rio Pardo e Rio Grande”. A cada aldeamento corresponderia, segundo a portaria, um território de 30 quilômetros quadrados que, no caso de Itambacuri, nunca chegou a ser demarcado.

Convencer os indígenas existentes nas matas a juntarem-se em torno da obra dos capuchinhos constituía um dos principais desafios para o êxito do empreendimento, uma vez que os indígenas, em suas estratégias, poderiam se “aliar” também a outros atores, sobretudo a fazendeiros interessados no emprego de sua mão de obra na abertura das matas então gigantescas e demais trabalhos agrícolas, contrários à catequese missionária por motivos óbvios.

O local onde o sogro de Félix Ramos, o capitão Pohóc, se estabeleceu com sua gente já era conhecido pelo político e empresário Teófilo Otoni que, em virtude das atividades logísticas de sua Companhia de Comércio e Navegação do Mucuri – uma concessão dada pelo governo

imperial em 1847 e extinta em 1861 – se tornou um exímio conhecedor da geografia e da localização dos indígenas daquela zona de fronteira. Otoni, de fato, chegou a discorrer sobre a situação do rio Tambacuri, afluente do Doce pelas cabeceiras da margem norte, onde se situavam aldeias de Botocudos “amansados” pela família do português Antônio Gomes Leal, responsável pelo importante quartel e aldeamento Alto dos Bois, estabelecido nas serras divisoras das águas dos rios Doce, Jequitinhonha e Mucuri desde fins do século XVIII.¹³

Em toda a documentação pesquisada, Alto dos Bois se apresenta como uma referência para o estudo dos povos indígenas de Minas por sua posição estratégica para a povoação regional, possibilitando rotas de trânsito entre as selvas que caracterizavam aquele ambiente. O trânsito dos indígenas por Alto dos Bois revela facetas da história da ocupação regional e da diversidade de povos que ali existiram em períodos anteriores (MISSAGIA DE MATTOS, 2012, 2018).

Situada nos atuais municípios de Capelinha, Minas Novas e Angelândia, Alto dos Bois abrangia vastos planaltos ou chapadões imediatamente anteriores aos vales dos rios vertentes para as três grandes bacias do Doce, Mucuri e Jequitinhonha.¹⁴

13 O português Antônio Gomes Leal estabeleceu-se desde as últimas décadas dos setecentos no Quartel Alto dos Bois com sua família extensa. Região de pastagens naturais e propícia à criação de gado, por ali passaram as boiadas, o gado cuja criação extensiva foi responsável, em grande medida, pelo desflorestamento e pela situação de devastação atual. Para uma análise mais detalhada, ver Missagia de Mattos (2018).

14 Hoje os chapadões são ocupados por latifúndios de café para exportação do grupo estrangeiro do Café Três Corações.

A vegetação na área de influência do Alto dos Bois, situada no divisor de águas dos Vales do rio Doce, Mucuri e Jequitinhonha, varia de resquícios de mata atlântica, manchas de caatinga, passando por “cerradão”, cerradinho e capoeira.

A denominação surgiu da prática dos condutores das boiadas que por ali passavam, encontrando uma situação favorável para o descanso e o pastoreio naqueles chapadões. Ponto de parada antes do reinício da penosa viagem através dos vales impenetráveis de florestas, daquelas altitudes a boiada seguia para fazendas abertas nos vales dos rios, após o trabalho árduo de desmate.

Assentado sobre as serras, desde o início do século XVIII, ainda que considerando a precariedade dos caminhos, Alto dos Bois articulava-se com a capital de Minas, e dali com o Rio de Janeiro e São Paulo, além de comunicar-se, através do Jequitinhonha, com o Recôncavo baiano e a cidade de Salvador (FERREIRA, 1999).

Tornando-se designação oficial, Alto dos Bois figura nos mapas mais antigos da Província de Minas e estava, em 1787, com cerca de três portugueses fazendeiros. Por situar-se em zona de passagem estratégica para viajantes e tropeiros e próximo à Vila de Nossa Senhora do Bom Sucesso das Minas Novas da Contagem¹⁵ – importante vila mineradora

15 Minas Novas foi “descoberta pelo bandeirante paulista Sebastião Leme do Prado em 1727. A notícia do ouro correu o sertão e em pouco tempo havia se formado na região um povoado denominado Arraial das Lavras Novas dos Campos de São Pedro do Fanado, elevado à condição de vila em 1730, quando passou a receber o nome de Vila de Nossa Senhora do Bom Sucesso das Minas Novas da Contagem. Minas Novas pertenceu ao território baiano até 28 de setembro de 1760. A região de Alto dos Bois se encontra no lugar que passou a ser denominado município de

no período – passou a abrigar, no ano de 1814, um destacamento dos “Dragões”, a 3.ª Companhia dos Dragões, com cerca de 30 soldados que lá permaneceram por décadas. O novo quartel foi estabelecido por decreto, de acordo com as táticas de guerra ofensiva ordenadas pela Carta Régia expedida em 1808 por D. João VI, fazendo parte da Sétima Divisão, criada em 1811, cujo comando se encontrava em São Miguel do Jequitinhonha.¹⁶

No relato abaixo, Otoni descreve os equívocos cometidos pelos engenheiros da Companhia de Navegação e Comércio do Mucuri (1847-1861) em uma tentativa de abertura da estrada que passava no lugar onde seria instalado posteriormente o Aldeamento Central do Itambacuri.

Em 1854 já tinham os Drs. Remígio Electo de Souza e João Batista Dias aberto uma picada de 10 para 12 léguas rumo leste-nordeste da cachoeira do rio Suassuí Grande. Calculavam achar-se perto das cabeceiras do Tambacuri, se não já nas nascentes do Todos os Santos e São Mateus, mas no ano seguinte verificaram que tinham errado nos seus cálculos. Em vez de terem se dirigido do Itambacuri para as águas do S. Mateus, tinham passado para as do Laranjeiras, afluente do Rio Doce. Nas cabeceiras do Tambacuri um homem de nome Joaquim Fernandes já tinha suas plantações (OTONI, “Relatório apresentado aos acionistas da Companhia do Mucuri”, 56, p. 7 citado em TIMMERS).

Minas Novas, em 1840.

16 Ver Missagia de Mattos (2017).

Este trecho do relatório de Otoni elucida a existência de um colono entre os índios do Tambaquari, de nome Joaquim Fernandes, noticiada por frei Serafim de Gorizia por ocasião da fundação do aldeamento central Nossa Senhora dos Anjos de Itambacuri.¹⁷

A presença da figura influente de Joaquim Fernandes entre os índios no Tambacuri, noticiada por Teófilo Otoni em 1856 e pelos missionários em 1873, desaparece da correspondência dos missionários. Contudo, segundo apurou o historiador E. Ribeiro (1996, p. 189), seriam os dois Joaquim Fernandes, pai e filho, os responsáveis pela chacina do subgrupo Botocudo Potón, aldeado na Colônia Militar do Urucu, ocorrida em 1870. Por último, teriam os Fernandes refluído para a exploração dos Maxakalis, expropriando-lhes o território.

Já o “língua” Félix Ramos, ao contrário, tornar-se-ia um dos protagonistas da fundação e abertura do aldeamento indígena do Itambacuri aos chamados “nacionais pobres”, após unir-se em matrimônio com Umbelina Pahóc, filha do líder indígena de uma “confederação” *Nak-nenuk*¹⁸ ali sediada. Este casamento

17 A família Fernandes, de “caboclos pioneiros”, iria estabelecer laços de parentesco com os Gomes Leal, da região de Alto dos Bois. A relação destas famílias com os indígenas conforma aspectos particulares da história dos índios em suas estratégias políticas de alianças com os colonos. Talvez a família Pêgo tenha sido a que tenha ganhado notoriedade entre os responsáveis pela política de “brandura” do Regulamento das Missões, que os perseguiram e aprisionaram enquanto “sedutores” dos índios (MISSAGIA DE MATTOS, 2006).

18 Designação genérica vastamente utilizada no período da Companhia do Mucuri, de Teófilo Otoni, para designar os grupos Botocudos considerados “mansos” e articulados politicamente, dispostos ao “comércio” com os colonos, em contraste com seus inimigos, Gíporok e Pójichá, também composto por

seria o primeiro a ser celebrado na missão de Itambacuri (MISSAGIA DE MATTOS, 2004), entre tantos outros “mestiços” que o sucederiam, considerando a estratégia de atrelamento da produção de casamentos mistos à tarefa “civilizatória” dos missionários, o que contribuiu para a desterritorialização dos indígenas.

O ofício do diretor de índios na cidade de Minas Novas, José Silvério da Costa, no ano de 1870, confere visibilidade aos conflitos de terra então existentes, bem como aos atores presentes naquele concerto interétnico, entre os quais se destacam os “línguas” Joaquim Fernandes e Félix Ramos, envolvidos em disputas de morte pela associação com os indígenas e interesse em seus territórios. O contexto claramente era o da regulamentação das propriedades fundiárias, em consonância com a Lei de Terras, promulgada em 1850.

Camilo Gomes Leal e seu irmão Domingos Gomes Leal,¹⁹ unidos a um homem de perversos costumes e perito mestre da língua dos índios, de nome Joaquim Fernandes, com inteira infração da lei de terras, introduziram-se na mata e tomaram posição nas imediações do grande aldeamento do Pontarat. Escravizando completamente os índios, deles se tem servido não só para os seus trabalhos rústicos, como ainda para instrumento de seus crimes. Com eles mataram há tempos a Antônio Ramos e flecharam a Félix Ramos, expeliram diversas famílias e as roubaram. [...]

uma rede de subgrupos Botocudos (MISSAGIA DE MATTOS, 2005).

19 Descendentes do português Antônio Gomes Leal, diretor de índios do Quartel de Alto dos Bois.

Neste estado levantaram-se contra a lei e acoitavam-se nas matas, unidos aos índios, sendo impossível qualquer diligência para apreendê-los. [...]

Retirar da propriedade dos índios tais pessoas importa tanto como prevenir os crimes, já cometidos por eles, porque evita-se a reprodução de maiores talvez, por isso apresso-me a levar ao conhecimento de V. Excia. estes fatos, sobre os quais providenciará como entender vossa sabedoria²⁰ (ênfases introduzidas).

De forma curiosamente “mestiça”, utilizando-se de instrumento indígena, Joaquim Fernandes iria flechar Félix Ramos, após ter matado seu irmão Antônio.

Outro interessante manuscrito, de autoria do coletor Arnaldo Freire, foi localizado pelo franciscano holandês frei Olavo Timmers (1969, p. 27v) em sua pesquisa nos arquivos regionais, realizada no ano de 1962. O precioso livro, que também contém reprodução do manuscrito de Domingos Pacó, é fruto de minucioso trabalho de pesquisa realizado pelo franciscano e publicado em 1969, por ocasião do centenário de nascimento de Teófilo Otoni.²¹

Elaborado “segundo lembranças de Adolfo Gomes Colen e outros descendentes dos Gomes Leal”, o documento informa que “sob o poder do capitão Poté (Mumbuca) estavam ao

20 Ofício enviado ao diretor geral dos índios da Província pelo diretor parcial tenente-coronel José Silvério da Costa (s/d. SP 1379, 1870. Arquivo Público Mineiro).

21 “O Mucuri e o Nordeste Mineiro no passado e seu desenvolvimento segundo documentos e notícias recolhidas por Frei Olavo Timmers ofm em lembrança do 1000 aniversário de Teófilo Benedito Otoni. 1869 – 17 de outubro de 1969” (TEÓFILO OTONI. Datilografado com emendas manuscritas. 535 fls. Arquivo Público Mineiro).

sul e oeste do Mucurizinho (um dos dois braços das cabeceiras do Mucuri) os Karakatans; ao norte e leste os Paranãs e Mocotis (?); no centro os Paranãs e Tamboris”. Seriam esses “índios do capitão Poté”, segundo o coletor, os “mansados”, antes da vinda de Otoni, por Antônio Gomes Leal, o filho. Seriam também esses os primeiros a serem aldeados em 1873 por frei Serafim de Gorízia, em Itambacuri.

Sobre esses eventos também discorre Domingos Pacó em seu manuscrito.

No ano de 1870 o Sr. José Silvério da Costa, diretor civil de índios estacionável na cidade de Minas Novas, e o Sr. Cassimiro Gomes Leal, nas matas da Trindade, desejaram conhecer os índios a fim de os agradar e por intermédio do língua o Sr. Felix Ramos da Cruz, os ditos Srs. obtiveram a desejada pretensão de os ver em número de mais ou menos 90 a 100 índios, os quais seguiram comandados pelo Capitão Pohóc, viagem esta que fizeram por muitos dias. Depois desta primeira viagem o dito língua, Felix Ramos, em 1871, foi novamente chamado pelo Srs. Diretores Civis Antônio da Costa Ramos e Cap.m Leonardo Esteves Otoni em Philadelphia (hoje a cidade de Theophilo Otoni) de levar os índios à presença deles, para reformas de conhecimento, agrados e outros, etc. (PACÓ, 2014).

Sob o comando de seu avô Pohóc – aprendemos no relato de Pacó – assentava-se um vasto território configurado por meio de uma rede de alianças entre diversos grupos indígenas. Segundo ele, o “Capitão Pohóc era chefe da numerosa tribo Crakacatâm, Mocurim e Nhãnhã”,

cujos membros eram falantes da língua *Borum* e que para ali refluiam com o avanço da colonização do Mucuri. Pacó denominou aquele lugar como o “berço gigantesco” AMNHIMMRÁ – onde seria criado o “belo e amado Itambacuri”. Esse processo se encontra detalhadamente descrito na memória do Aldeamento do Itambacuri, intitulado por Pacó Uma Pequena Narração ou Origem; de Como foi Descoberto o Itambacuri =1873=. O manuscrito foi oferecido em 1929 ao “Ilustríssimo e Excelentíssimo Senhor Doutor Reynaldo da Silva Pôrto Primo” – que no ano anterior havia publicado sua obra sobre a história de Teófilo Otoni (PÔRTO, 1928) – em um manifesto interesse de que viesse a ser publicado “para divertimento e curiosidade de alguns... e que seria eu também um deles a apreciá-la”. Infelizmente Pacó, por sua condição marginal, da qual tinha plena consciência e considerava injusta, não chegou a ser cumprido este seu intento.

O depoimento do neto de Domingos Ramos Pacó – que ainda se recorda do enterro do avô, quando ele contava apenas 4 anos de idade – baseou-se principalmente nos relatos de sua avó indígena Zulmira Jupetipe, bem como no de sua mãe e tia, ambas filhas de Domingos Pacó, cujas fotografias reproduzo abaixo.

Parte da descendência próxima do antigo professor forma hoje uma comunidade indígena no sítio denominado Córrego do Pezinho, município de Campanário. Antigo território da missão do Itambacuri, esta comunidade obteve reconhecimento oficial do órgão governamental como povo indígena Mocurim. Neste caso, percebe-se que os indígenas permaneceram nas terras do antigo aldeamento, apesar do destino

da maioria das outras pequenas propriedades em que se subdividiu tenha sido a absorção pelas grandes fazendas de gado que ali se estabeleceram ao longo do século XX, forçando a migração dos indígenas para as zonas periféricas e favelas da cidade de Itambacuri.

As terras onde hoje vivem os Krenak também pertenceram ao aldeamento, que englobava a parte norte do rio Doce na Província de Minas, incluindo ainda um território que passou a ser contestado por décadas a fio entre os estados de Minas e Espírito Santo, numa guerra por território que contabilizou muitas mortes.

José Nunes ainda se lembra da morte e do velório do seu avô, apesar de sua tenra idade. Segundo ele, seu avô Domingos Pacó costumava ausentar-se por períodos de até seis meses, ensinando as primeiras letras nas fazendas da região. Andava sempre a pé, quando finalmente adoeceu na localidade chamada São João, retornando para a casa com febre palustre, da qual viria a falecer.

José Nunes conviveu mais tempo com a avó, Zulmira Jupetipe, da etnia Aranã, nascida na localidade Cachoeira dos Aranãs, hoje município de Frei Gaspar, também antigo território da missão. Em virtude dessa convivência, José Nunes aprendeu algumas palavras na língua *Borum*, além das diversas histórias sobre o avô e o bisavô.

A história que relatou sobre a chegada dos irmãos baianos para a convivência com os *Borum* é rica em detalhes, demonstrando, por exemplo, o roteiro migratório a partir da Bahia, seguindo pela via do Jequitinhonha até o Alto dos Bois.

O neto relatou como o bisavô Félix e dois dos seus irmãos chegaram



Maria e Noêmia. Filhas de Domingos Pacó e Zulmira Jupetipe. Acervo da família. Pescador, Minas Gerais | 2015.

na região onde habitava o numeroso povo indígena, escondendo seus pertences, como roupas e armas, em um “oco de pau” na floresta da região. Desta maneira, despidos, foram aprisionados pelos guerreiros chefiados por Pohóc. O aprendizado da língua ocorreu lentamente pela necessidade de se comunicar. A confiança dos indígenas seria conquistada pelos irmãos Ramos da Cruz após compartilharem a localização de suas armas, que logo foram utilizadas para a caça, tornando-se motivo de alegria e festa. Daí, a celebração da amizade entre Pohóc e Félix não tardaria, consagrando-se com a união deste com Umbelina, filha do líder indígena. O mesmo iria ocorrer com seus irmãos, que por ali

também se estabeleceram. Segundo o relato de Pacó, a chegada de seu pai teria ocorrido no ano de 1866, em data posterior, portanto, à informação reportada por Teófilo Otoni da existência de outro “caboclo pioneiro” entre os indígenas, que iria atentar contra a vida dos irmãos, ferindo Felix e matando Antônio. O caboclo Joaquim Fernandes foi acusado de escravizar os índios e atentar contra a Lei de Terras, vigente desde 1850. Félix Ramos parece ter se livrado de acusações como esta, ao colaborar para a implantação do Aldeamento naquela região indígena, para onde, posteriormente, trasladaria a sua família baiana.

O ALDEAMENTO E A CRÍTICA DE PACÓ

Quando, em 1893, o aldeamento do Itambacuri (1872-1911), dirigido pelos capuchinhos Serafim de Gorízia (1829-1918) e Ângelo de Sasserato (1846-1926) – considerado o mais bem estabelecido aldeamento imperial entre os regidos pelo Decreto n. 426 de 1845 – gozava de uma situação de prosperidade e boa reputação junto aos governos central e provincial do Império brasileiro, o diretor geral dos índios da Província de Minas, Antônio Alves Pereira da Silva descreveu em relatório suas instalações. Estas compreendiam três capelas, duas escolas primárias,

uma “prisão correcional”, uma casa de hospedagem, além de engenhos, alambiques, moinhos e monjolos. A “quinta” com árvores frutíferas e pés de cacau e café em fase de produção, ladeada pela casa dos missionários, e as pastagens “verdejantes” para alimentar o gado e demais animais também eram incluídas na listagem dos edifícios que haviam sido “construídos pelos padres diretores do aldeamento e pelos obreiros do lugar, índios e nacionais pobres”. Consta do documento que

[...] O aldeamento do Itambacuri, talvez o mais importante deste país, tem prosperado de maneira tal que possui hoje uma grande população que impulsiona uma imensa lavoura, talvez a primeira daquela zona que é por excelência agrícola. Em seu seio contam-se 42 engenhos movidos a bois, além do engenho de ferro, acima mencionado. Estes engenhos fabricam grande quantidade de rapadura, açúcar e aguardente que abastece a cidade de Teófilo Otoni que por sua vez exporta grande parte destes produtos para a estrada de ferro “Bahia e Minas”. A cultura de cereais é importantíssima, pois [...] é o Itambacuri o inesgotável celeiro da cidade de Teófilo Otoni.²²

Poucas semanas após a fundação da missão, frei Serafim de Gorizia (1829-1918) escreveu ao diretor geral dos índios que cerca de 70 jovens já frequentavam a escola do aldeamento de Nossa Senhora dos Anjos do Itambacuri. Esta escola logo passaria

a receber alunos não indígenas, de acordo com a estratégia do diretor do Itambacuri de promover a sociabilidade dos indígenas no âmbito das relações com a população regional.

Segundo a Sinopse da missão elaborada pelo vice-diretor do Itambacuri, consistia o ensino nas escolas “na instrução primária, no catecismo, trabalhos manuais e da lavoura”. Pouco tempo depois de fundadas, encontravam-se as escolas repletas de “meninos e meninas das duas raças”.²³

Durante os cinco primeiros anos seria o sargento Torquato de Souza Bicalho, ex-combatente da guerra do Paraguai, o professor contratado para a missão. Em 1881, passou a funcionar uma escola somente para as meninas e moças, dirigida por Romualda Órfão de Meira – talvez indígena ou mestiça – contratada especialmente pela Diretoria Geral dos Índios da Província por sua experiência de lecionar para os indígenas da Província do Mato Grosso. Domingos Pacó, por sua vez, filho de Umbelina Pohoc e do intérprete Félix Ramos da Cruz, tornara-se professor bilíngue em 1882, lecionando durante os 19 anos seguintes, quando seria demitido pelos missionários, que contrataram, em 1901, um professor branco, o músico Emanuel Pereira, casado com índia, que recebera dos índios a alcunha *Tangrins*.²⁴

Nos primeiros anos do estabelecimento, o modelo de ensino

²³ Frei Ângelo (Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro, 1915, p. 17-18.).

²⁴ *Tangrins* – nome que, em botocudo, significa *músico* – e sua esposa indígena são os pais do capuchinho frei Serafim Pereira, importante arquivista da Ordem capuchinha em Roma e autor de uma obra sobre a história das catequeses e dos missionários capuchinhos (cf. PEREIRA, 1996).

adotado contava com ampla participação dos indígenas, os quais, uma vez alfabetizados, transformaram-se em professores e monitores em sala de aula, como foi o caso da professora Delfina Bacán Aranã, sucessora de Romualda após o falecimento desta por tuberculose. Delfina, por sua vez, também designou suas discípulas indígenas como ajudantes no ensino.

A professora de misteriosa origem Romualda Órfão de Meira, mencionada como indígena em algumas referências, lecionou durante 18 anos para as jovens indígenas e nacionais do aldeamento, após o que veio a falecer na missão, tuberculosa, tendo sido substituída pela “filha das selvas” Delfina Bacán de Aranã.

Esse modelo sofreria um golpe mortal no início da República com a introdução do aprendizado agrícola e a construção do asilo para as indígenas “órfãs”, administrado por missionárias italianas enviadas ao Itambacuri por meio de incentivos concedidos pela política educacional do novo governo. O relatório da inspeção técnica do ensino de janeiro de 1907 fornece detalhes do funcionamento da escola em Itambacuri. À época, havia separação entre os sexos, instaurada em 1881. Os meninos se encontravam a cargo do professor Manoel Pereira Tangrins, brasileiro que substituiu o professor bilíngue.

Os recursos gerenciados pelos missionários diretores provinham, inicialmente, dos governos imperial e provincial. Os recursos da Província, no entanto, não tardariam a cessar perante os clamores e as representações políticas que denunciavam os missionários de todos os aldeamentos, exigindo emancipação. Os recursos do governo imperial seriam mantidos

até que, proclamada a República, o Itambacuri, sob a administração da Secretaria de Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Governo do Estado de Minas Gerais, tornou-se uma Colônia Indígena.

O centro do estabelecimento distava 38 quilômetros ao sul da cidade de Teófilo Otoni, estendendo-se sobre os vales dos “ribeirões Itambacuri e Norethe, nas vertentes do rio Tambaquari, e pouco longe das do rio São Mateus”.²⁵ A beleza e “uberdade” do local seriam evocadas constantemente em toda a documentação, tanto dos missionários como dos seus administradores civis. A descrição dos terrenos do aldeamento por seu fundador e diretor, frei Serafim de Gorizia, de caráter apologético, deixa entrever seu visionário projeto, ao mesmo tempo “re-dentor” e “civilizatório”, subsumido na instalação da missão.

No centro de uma imensa mata virgem sobre os ribeirões Itambacuri e Norete, e as vertentes do rio Tambaquari que despenham-se todos os três por bonitas cascatas, sendo uma destas de uma altura extraordinária e tem mui perto, do lado norte, as cabeceiras do rio S. Mateus e ao sul as matas de Aranan e Catulé, passando pelo meio em terras limítrofes do rio Doce a corrente do dito Tambaquari: a leste estende-se a imensa mata banhada do rio S. Mateus, com todos os seus afluentes, tendo finalmente a oeste o de Malacacheta e de Urupuca (Trindade e Alto dos Bois) (PACÓ, 2014).

²⁵ Frei Serafim de Gorizia. Resposta anual aos quesitos da Diretoria Geral dos Índios, 1882. Arquivo Geral da Ordem, Roma.

No ano de 1882, época florescente do aldeamento, povoações de índios e nacionais espalhavam-se nos “ribeirões de Nossa Senhora dos Anjos”, ou seja, os afluentes do Tambaquari e das cabeceiras do S. Mateus. O aldeamento constituía, então, um “ponto de centro do desenvolvimento de uma população nova e espalhada, e da lavoura dispersa sobre a superfície talvez maior de 20 quilômetros em quadro”. O que antes era “mato virgem”, “abrigo de índios e feras”, transformava-se em “vasto, salubre e ubérrimo território, muito próprio para toda cultura e indústria agrícola”.²⁶

No alvorecer da república, o Itambacuri assemelhava-se a um grande “celeiro”, que recebia migrantes da seca do Nordeste que assolava por anos seguidos, atingindo também o Mucuri. Pela abundância de águas que banhavam o aldeamento, Itambacuri não sofria com a seca. Porém, as doenças trazidas por povos de procedências diversas passaram a assolar a população indígena, configurando uma perspectiva trágica para seu futuro, principalmente se se considerar que os nacionais e os imigrantes, que não tardariam a lá também se estabelecer, iam conquistando as melhores terras, algumas das vezes “comprando-as” dos índios a troco de quinquilharias e aguardente.

Após a rebelião de 1893 envolvendo os 2 mil “índios civilizados” do Itambacuri, o estabelecimento sofreria uma completa reestruturação. Grande parte dos índios, perseguida por reforços armados, morreria

²⁶ Relatório do diretor do aldeamento central do Itambacuri, frei Serafim de Gorizia, ao diretor geral dos índios. 05 de julho de 1882. Gav. 20. Pasta II. Doc. 26. Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro.

em fuga. Outros tantos adentraram novamente nas matas e não mais retornaram.

A memória social reteve o trauma desta perseguição e das chacinas contra os indígenas realizadas rotineiramente em forma de emboscadas feitas por fazendeiros, que os atraíam com promessas de distribuição de comida para depois os fuzilarem. Há vários documentos que descrevem desta maneira eventos realizados nos séculos XIX e XX e não surpreende que esta descrição ocorra da mesma maneira nos relatos de memória na região do antigo aldeamento.

Entre os Krenak contemporâneos, também assentados no vasto território do Itambacuri, o massacre do *Kuparak*, por exemplo, é lembrado com riqueza de detalhes e emoção, de acordo com o mesmo *modus operandi* relatado pelo sr. José Nunes, neto de Domingos Pacó, segundo o qual os indígenas, uma vez atraídos pela promessa de distribuição de carne, garapa e batata, são encurralados nas fazendas e depois executados. No massacre do *Kuparak*, ocorrido em janeiro de 1923, foram nove os *Borum* da Aldeia Bonita (*quijeme breck*) executados no local denominado *Kuparak* (onça), além dos sete feridos e muitos que se dispersaram após o episódio, relatado pela própria administração do posto indígena Guido Marlière. Este massacre resultou de conflitos registrados desde a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPITLN) entre os índios e os trabalhadores da empresa encarregada da fundação do núcleo “Bueno Brandão”, para colonos agrícolas estrangeiros (MISAGIA DE MATTOS, 1996).

²² Relatório do diretor geral dos índios, Antônio Alves Pereira da Silva, ao secretário da Agricultura, Comércio e Obras Públicas do Estado de Minas Gerais. 04 de novembro de 1893 (SG 25, p. 84v-85. Arquivo Público Mineiro).

A imagem do indígena, no interior das relações interculturais do aldeamento, desvalorizou-se após a revolta de 1893 a ponto de nem mesmo a língua poder ser pronunciada pelos que permaneceram, fiéis e convertidos. Até hoje os habitantes locais se envergonham da ascendência indígena, alegando que os índios tentaram matar os venerados padres. O próprio frei Serafim relatou ao bispo por ocasião de sua visita de 1902 que “tinha alguma coisa apontada para um Dicionário e Gramática sobre a língua indígena”, porém “após o flechamento rasgou tudo”.²⁷

Algumas providências seriam adotadas pelos missionários durante a revolta de 1893, algumas delas a conselho dos políticos responsáveis pela aprovação das dotações públicas destinadas à colônia indígena, como a distribuição das meninas indígenas da escola entre os moradores da cidade de Teófilo Otoni, uma vez que se temia o retorno dos índios revoltosos, refugiados nas matas após o flechamento dos missionários, para “raptá-las” da catequese (GORIZIA citado em PALAZZOLO, 1973 [1954], p. 191).

Pode-se inferir, inclusive, que a demissão do professor indígena tenha sido imposta sob um novo conjunto de regras relativas à administração escolar dos índios adotado nos primórdios da República, se considerarmos o relatório de inspeção do engenheiro Pedro José Versiani, após o episódio da revolta, dirigido ao inspetor de terras e colonização do estado de Minas Gerais. Favorável à continuidade da catequese, o parecer do engenheiro continha

recomendações expressas para o funcionamento escolar, como a organização de uma banda de música, para a qual deveriam ser enviados pelo governo “um professor habilitado e os instrumentos precisos”.²⁸

É importante destacar que o referido engenheiro, responsável pela construção de estradas na região, não poderia estar isento em sua avaliação. Empreendedores de obras diversas naquela zona pioneira, os engenheiros, com frequência, se beneficiavam com a legalização de posses ao longo das estradas.

Nos poucos anos em que a presença indígena na Escola Santa Clara foi computada diferenciadamente, a presença oficial de índios na colônia indígena do Itambacuri deixava de ser reconhecida oficialmente, passando os índios a serem registrados de forma homogeneizada e individualizada enquanto “nacional”, de acordo com a espécie de sentimento patriótico que a escola deveria supostamente inculcar nos alunos. Paralelamente à sua incorporação nos documentos enquanto “nacionais”, os sobrenomes étnicos dos índios aldeados seriam também abandonados.

Em suas memórias sobre a fundação de Itambacuri, o professor indígena demitido conseguiu veladamente tecer uma crítica ao modelo catequético adotado na missão e ao destino dos seus índios, ao mostrar como, com o decorrer do tempo, de atores principais seriam os intérpretes “línguas” aliados de suas funções dentro da Colônia e

desconsiderados enquanto agentes interculturais.

O trecho do manuscrito abaixo, censurado na cópia existente no Arquivo dos Capuchinhos em Itambacuri, consta da versão transcrita por Olavo Timmers.

Os atuais professores ali existentes não se empenham e nem sabem o idioma indígena, a fim de os instruir, quer indígenas, quer nacionais, e pouco esforço faz[em] a respeito destes pobres, que vivem na maior obscuridade, vivendo eles da forma que podem no pedantismo da verdadeira ignorância, e aproveitando das suas simplicidades por não ter[em] a quem manifestar, dizem e afirmam sempre que não há mais índios no Itambacuri, e que tudo é fábula, ainda mesmo que fosse fábula, perguntam-nos aqueles que os viram e conheceram o princípio daquele, certamente haverá ainda alguns deles (PACÓ, 1914 [1996], p. 204).

A censura do trecho do manuscrito, em si, tem muito a dizer, porque é justamente a crítica “petulante”, ainda mais da parte de um indivíduo de “raça” inferior, que os missionários não poderiam levar em consideração, assim como não levaram em consideração o próprio autor.

O DESTINO DE PACÓ E O DESAPARECIMENTO DOS INDÍGENAS DA MISSÃO

O “poder tutelar”, como demonstrou Antônio Carlos de Souza Lima (1995), desempenhou um papel de extrema importância no movimento de transformação dos indígenas nesta transição para a “nacionalidade” brasileira e se baseia no deslocamento da situação original destes povos que, após o contato, passaram a ser imersos em uma nova hierarquia, cujos novos códigos não dominavam. Por meio da tutela dos indígenas, o Estado passou a se assestar dos espaços e produzir representações sobre aqueles que não eram tomados como “nacionais” de forma suficiente.

Em que pesem as diferenças entre os sistemas de aldeamento administrados pelos missionários capuchinhos a partir da segunda metade do século XIX no Brasil e pelo órgão posteriormente criado pelo governo republicano para a “pacificação” dos indígenas, o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais, ambos convergiram no papel que assumiram de impor aos indígenas novas hierarquias e códigos que os transformaram em párias, na medida em que passaram a ser vistos como representantes de um passado “fetichista” da humanidade que cabia aos governantes eliminar por meio da sujeição à disciplina do trabalho rural.

Pacó foi testemunha das intensas transformações ocorridas naquele fim de século e de mudança de regime político, passando pela abolição da escravidão africana em uma nação que se fundava sob um regime hierárquico com fundamentos

raciais e sob a narrativa da extinção do indígena.

Interessante notar como o relato de Domingos Pacó contrasta com o dos missionários em relação à descrição da selva, por ele não considerada como inimiga, doentia, ou “hedionda”, mas como lugar de “recreação” para os indígenas. O professor indígena fazia questão de lembrar, afinal, que todos aqueles córregos, rios e serras já tinham um nome em língua indígena antes da chegada dos missionários e sua posterior renomeação, e que toda a zona fora povoada por nações bravas e seus guerreiros. Possuidor de uma memória transformada em “inútil” sobre a região, assim como sobre os diversos indígenas que participaram ativamente da atividade missionária nos primeiros tempos da missão, Pacó demonstra em seu relato sua situação de solidão e isolamento.

Sua história diferenciada não lhe permitia sentir-se inteiramente integrado à sociedade não indígena, imbuída da tarefa de transformação e destruição da memória das selvas do Mucuri. Tampouco poderia ser considerado “índio”, devido ao sucesso autoproclamado da “civilização” promovida no aldeamento, transformada em Colônia Mista após a criação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPILTN) em 1910, quando, inspecionada por autoridades do governo republicano, não seria mais identificada a presença de indígenas no local.

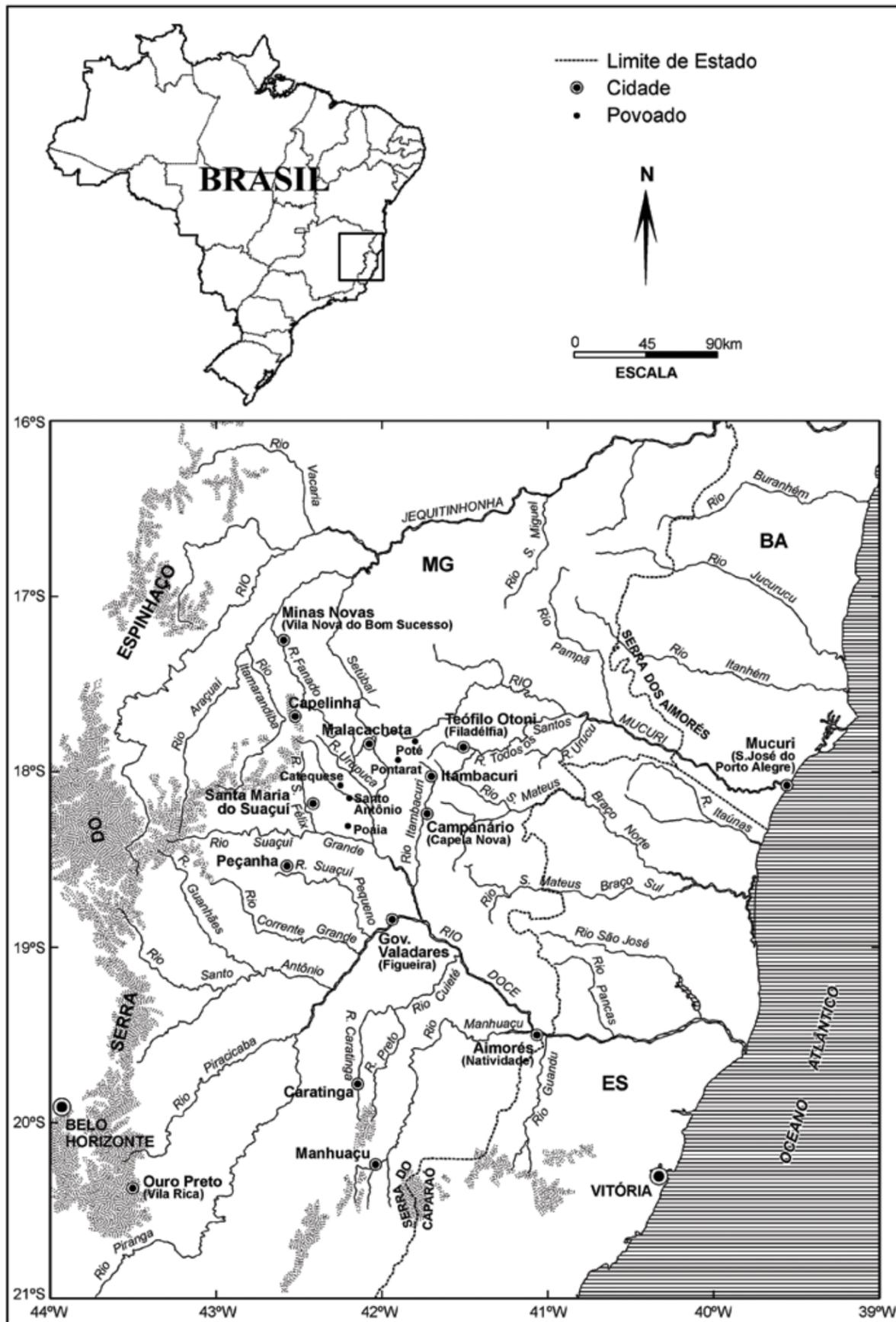
No relato de Pacó sobressai seu domínio discursivo dos símbolos da conversão indígena. Um dos aspectos mais fascinantes do seu manuscrito é o fato de dissimular, sob uma linguagem hiperbólica e apologetica da ação dos capuchinhos e da

conversão, uma perspectiva nativa e prática das falhas da catequese indígena. No limite, a memória da fundação deixada por Pacó pode ser lida como uma denúncia ao trabalho dos capuchinhos por sua pedagogia excludente e pelo apagamento deliberado da existência da população indígena no ensino escolar, bem como em face dos órgãos governamentais.

A exclusão do indígena “puro” – no limite, incorrigível – fez parte da lógica colonizadora e civilizatória que pautou a catequese do Itambacuri, da mesma forma que os mestiços gerados no empreendimento missionário seriam incorporados às camadas inferiores da sociedade naquela zona pioneira, ou seja, a dos trabalhadores rurais despojados de terra.

27 D. Joaquim Silvério de Souza. Livro de visita pastoral (1902-1907). Arquivo dos Capuchinhos em Itambacuri.

28 Ofício do Dr. Pedro José Versiani ao Inspetor de Terras e Colonização do Estado de Minas Gerais. 10 de outubro de 1893. Gav. 20. Pasta I. Doc. 21. Arquivo dos Capuchinhos no Rio de Janeiro.



fontes

1 — Documentos manuscritos

2 — I. Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro

Correspondência e ofícios da Catequese do Itambacuri. | Gaveta 20 (toda), correspondência expedida do Itambacuri para a Diretoria dos Índios de Ouro Preto e para o Comissário Geral das Missões, assinada por Frei Serafim de Gorizia e Frei Ângelo de Sassoferatto; gaveta C (toda), manuscritos; gaveta 15 (Pastas de I a IX), documentos do Governo da Província de Minas Gerais dirigidos ao Diretor do Itambacuri; gaveta 21 (Pasta I: “Teófilo Otoni”), correspondência dirigida a Frei Serafim ou Frei Ângelo. | Frei Ângelo de Sassoferatto. “Synopse da Missão catechética dos selvicolas do Mucury, norte do Estado de Minas Geraes. Esta Missão foi fundada em 1873 pelos Rev.mos Capuchinhos Seraphim de Gorizia e Ângelo de Sassoferatto no centro das matas, distantes 36 quilômetros ao sul da cidade de Theophilo Ottoni (antiga Philadelphia)”, 1915. 69 fls. Gav. C, Pasta IV.

3 — II. Arquivo do Convento dos Capuchinhos do Itambacuri

Pacó, Domingos Ramos, 1914. “Uma Pequena Narração ou Origem; de Como foi Descoberto o Itambacuri =1873=”. Manuscrito. | “Registro das visitas pastorais de Dom Joaquim Silvério de Souza entre 1902 e 1907”. Cópia fac-símile do original existente no Arquivo Metropolitana de Diamantina.

4 —

III. Arquivo Geral da Ordem Capuchinha, Roma

Istituto Storico dei Frati Capuccini, Pasta H 85; Frei Serafim de Gorizia. Resposta anual aos quesitos da Diretoria Geral dos Índios, 1882.

5 —

IV. Arquivo Público Mineiro, Belo Horizonte

“O Mucuri e o Nordeste Mineiro no passado e seu desenvolvimento segundo documentos e notícias recolhidas por Frei Olavo Timmers OFM em lembrança do 1000 aniversário de Teófilo Benedito Ottoni, 1869 – 17 de outubro de 1969”. Teófilo Ottoni. Datilografado com emendas manuscritas. 535 fls. | *Códices da Seção Provincial* (1821-1890): Documentação encadernada: SP 1379 – originais de ofícios e mais papéis dirigidos ao Governo sobre a indústria, catequese, terras e terrenos diamantinos (1870). | *Códices da Secretaria de Governo* (1863-1894): SG25: expediente da Diretoria dos Índios (1887-1894).

referências bibliográficas

BALDUS, H. *Ensaio de Etnologia Brasileira*. São Paulo: Editora Nacional, 1937.

FERNANDES, F. Tiago Marques Aipobureu: um bororo marginal. *Tempo Social – Revista de Sociologia da USP*, v. 19, n. 2, 2007 [1946].

LIMA, Antonio Carlos de Souza. Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1995.

MISSAGIA DE MATTOS, I. Colonization, Mediation, and Mestizaje in the Borderlands of Nineteenth-Century Minas Gerais, Brazil. In: RADDING, C.; LEVIN, D. (eds) *The [Oxford] Handbook of Borderlands of the Iberian World*. New York: Oxford University Press, 2019.

_____. Povos dos Altos Rios Doce, Jequitinhonha, Mucuri e São Mateus (Minas Gerais): paisagens de “perigos” e “pobreza”, transformações e processos identitários. *RBHCS*, 2018.

_____. Pacificação dos Indígenas nas Minas Oitocentistas e seus significados para a nacionalidade brasileira em formação. In: BARRETO, A. et al. *Pacificação: o que é e a que se destina*. Rio de Janeiro: Ed. Alameda, 2017.

_____. Considerações sobre política e parentesco entre os Botocudos (Borún) do Século XIX: uma interpretação da articulação de uma rede social e simbólica. *R@U Revista de Antropologia da UFSCar*, v. 5, n. 1, p. 82-96, jan.-jun. 2013.

_____. A presença dos Aranã nos Registros Históricos. *Habitus*, 3, n. 1, 2005a.

_____. Os Etnônimos e a “descanibalização” dos Botocudos. *Estudios Latinoamericanos*, p. 103-132. Varsóvia-Poznan (Polônia): Sociedad Polaca de Estudios Latinoamericanos, 2005b.

_____. *Civilização e Revolta: os Botocudos e a catequese na Província de Minas*. Bauru: Edusc, 2004.

_____. *Borum, Bugre, Kraí: a constituição da identidade e memória étnica Krenak*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – UFMG, 1996.

PACÓ, D.R. “Hámbric anhamprán ti mattâ nhiñchopón? 1918”. In: RIBEIRO, Eduardo (org.). *Lembranças da Terra: histórias do Mucuri e Jequitinhonha*. Contagem: Cedefes, 1996 [1918]. p. 198-211.

PALAZZOLO, J. *Nas Selvas dos Vales do Mucuri e do Rio Doce*. Como surgiu a cidade de Itambacuri, fundada por Frei Serafim de Gorizia, Missionário Capuchinho (1873-1952). São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1973 [1954].

PEREIRA, S.J. ofm Cap. *Missionários Capuchinhos: nas antigas Catequese Indígenas e nas sedes de Rio de Janeiro, Espírito Santo e Leste de Minas (1840-1997)*. Petrópolis: Vozes, 1998.

PÔRTO, R.O. *Notas Históricas do Município de Teófilo Otoni*. Teófilo Otoni: Ed. do autor, 1928.

RADDING, C.; LEVIN, D. *Borderlands of the Iberian World: Environments, Histories, Cultures*. New York: Oxford University Press, 2019. RIBEIRO, E. *Lembranças da Terra: histórias do Mucuri e Jequitinhonha*. Contagem: Cedefes, 2006.

SASSOFERRATO, Frei Ângelo de, ofm Cap. Synopse da Missão catechética dos selvicolas do Mucury, norte do Estado de Minas Geraes. Esta Missão foi fundada em 1873, pelos Rev.mos Capuchinhos Seraphim de Gorizia e Ângelo de Sassoferrato no centro das matas, distantes 36 quilômetros ao sul da cidade de Theophilo Ottoni (antiga Philadelphia), 1915. p. 11. Arquivo dos Capuchinhos do Rio de Janeiro.

SWEET, David G.; NASH, Gary B. (eds.). *Struggle and Survival in Colonial America*. Berkeley: University of California Press, 1981.



Kawiré Imàn liderança *Tentehar**¹ / Guajajara _ Maranhão.

Elizabeth Maria Beserra*²

RESUMO

Este artigo aborda o protagonismo de um líder *tentehar*, *Kawiré Imàn*, que liderou uma das lutas mais significativas em defesa da sobrevivência étnica de seu povo. Isso ocorreu em 1901, no contexto de uma missão de frades capuchinhos, a Missão do Alto Alegre que, em sua ação catequizadora, tentava impor novos valores e modos de vida aos *Tentehar*. O “massacre do Alto Alegre” ficou conhecido como o maior massacre de brancos por índios na história do Brasil. *Kawiré Imàn* conduziu uma revolta que possibilitou ao povo *Tentehar* continuar lutando por sua liberdade.

PALAVRAS-CHAVE

Liderança *Tentehar*

Protagonismo

Kawiré Imàn

*¹ A grafia dos nomes *tentehar* foi inicialmente realizada por volta dos anos 1960 por missionários do Sumer Institute of Linguistic. Posteriormente, os próprios *Tentehar*, ao se formarem como professores indígenas, alteraram a grafia de muitos termos. Privilegio o uso dessa grafia, mas quando estiver citando outros autores, optarei por manter a grafia por eles utilizada.

Tentehar é a autodesignação que significa o ser verdadeiro. Guajajara é o termo utilizado pelos brancos para designar esse povo e que tem sido empregado também pelos *Tentehar*, especialmente os mais jovens.

*² Elizabeth Maria Beserra Coelho tem acompanhado o povo *Tentehar* como pesquisadora e como militante da Comissão Pró-índio do Maranhão desde os anos 1980. Em 1999, defendeu sua tese de doutorado sobre a disputa pela terra entre os *Tentehar* e os moradores dos povoados de brancos de Alto Alegre, São Pedro dos Cacetes e Centro do Meio, que foi publicada pela Hucitec em 2002.

introdução

Os *Tentehar*, falantes de uma língua classificada no tronco tupi, família guarani (RODRIGUES, 2002), estão em contato com os brancos desde que os franceses chegaram ao Maranhão, em 1612. Vivenciaram diversas estratégias de exercício da colonialidade, inicialmente por parte do Estado português e depois do brasileiro, sendo submetidos à escravidão, à servidão e utilizados como mão de obra barata. Estiveram sujeitos aos aldeamentos missionários, cabendo destaque ao dirigido pelos frades capuchinhos, que instituíram a Colônia Agrícola de Alto Alegre, da Missão São José da Providência, em 1897, cenário onde se desenrolou o protagonismo da liderança tentehar *Kawiré Imàn* (COELHO, 2002).¹

¹ Elizabeth Maria Beserra Coelho tem acompanhado o povo *Tentehar* como pesquisadora e como militante da Comissão Pró-Índio do Maranhão desde os anos 1980. Em 1999, defendeu sua tese de doutorado sobre a disputa pela terra entre os *Tentehar* e os moradores de povoados de brancos de Alto Alegre, São Pedro dos Cacetes e Centro do Meio, que foi publicada pela Hucitec em 2002.

Os *Tentehar* têm uma trajetória marcada pela resiliência e atualmente constituem o maior povo indígena que habita o Maranhão, sendo o 4º maior no Brasil. Organizam-se com base na família extensa, que é também sua unidade econômica. Suas aldeias variam de tamanho e possuem traçado semelhante aos dos povoados do interior. As casas assemelham-se às dos brasileiros que vivem nas redondezas de suas aldeias, sendo construídas em abobe e cobertas com palhas, em formato retangular. Conseguiram conservar sua língua e quase todos podem se comunicar, com relativa facilidade, em português.

O trabalho de Almeida² (2019) reforça a capacidade de luta do povo *Tentehar*. Corroborando com o que foi posto por Martins (2019), os *Tentehar* tentam manter o protagonismo nas relações sociais pela sagacidade que os caracteriza, buscando permanecer no centro do palco das relações interétnicas, seja com os brancos, seja com outros índios. O autor aponta

² Emerson Rubens Mesquita Almeida pesquisa os *Tentehar* desde sua graduação em Ciências Sociais, na UFMA, em 2009. Recentemente (2019), defendeu sua tese de doutorado na UnB, analisando relacionamento interétnico do povo indígena *Tentehar* do Maranhão com brancos e outros povos indígenas. Parte de categorias nativas, como *irairakatu*, que quer dizer *bom de fazer coisas, talentoso, disposto, habilidoso*, e a expressão *ukwawkatu*, que os *Tentehar* traduzem como *aquele que sabe; que é sabido ou sábio*, ou ainda *aquele que acumulou conhecimento*, para desenvolver a categoria analítica sagacidade buscando dar conta do esforço dos *Tentehar* em sobreviver e ocupar lugar de destaque nas relações interétnicas.

como a sagacidade opera manejando aspectos espirituais na vida cotidiana. É uma sabedoria que faz parte da noção do que é ser um verdadeiro tentehar.

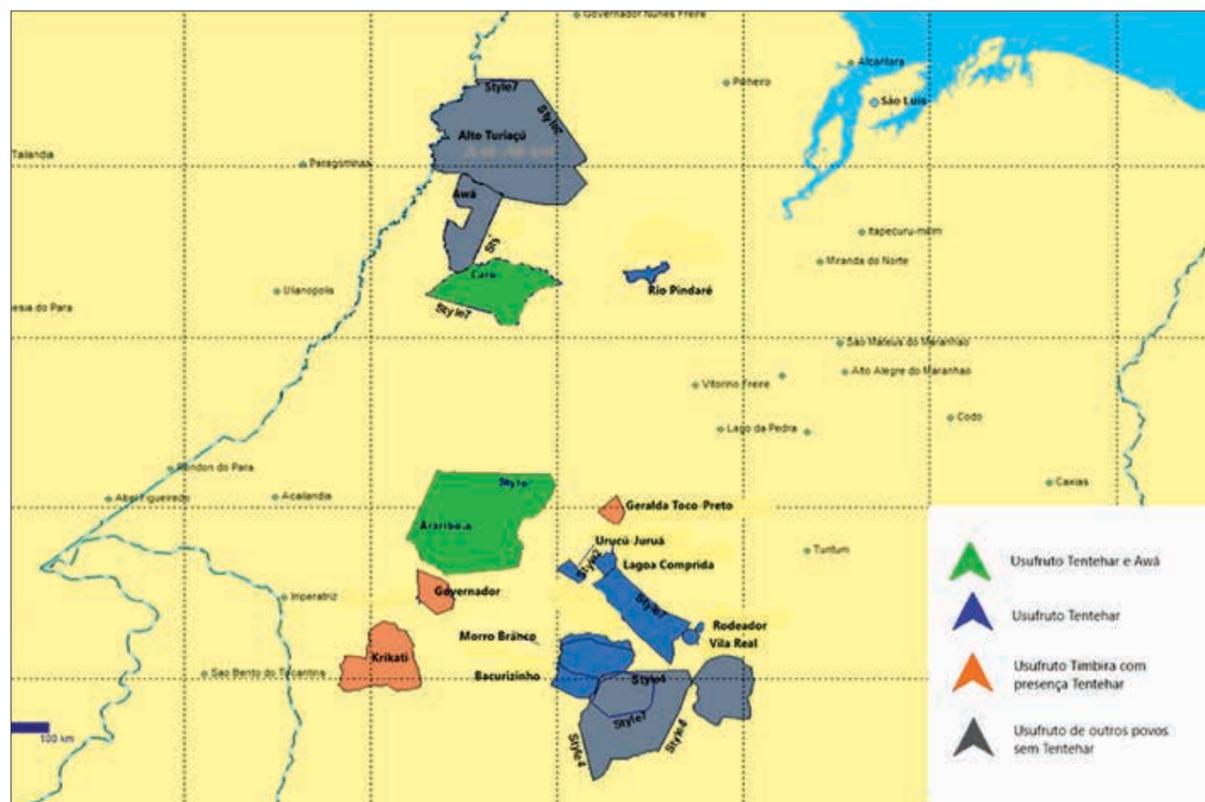
Segundos dados de 2014 (Siasi/Sesai), sua população totalizava 27.616 pessoas, distribuídas em diversas Terras Indígenas,³ conforme quadro a seguir.

³ Terras demarcadas pelo Estado brasileiro para usufruto exclusivo dos povos indígenas. A Constituição Federal de 1988, em seu Art. 231, afirma: “são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo à União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens. § 1º São terras tradicionalmente ocupadas pelos índios as por eles habitadas em caráter permanente, as utilizadas para suas atividades produtivas, as imprescindíveis à preservação dos recursos ambientais necessários a seu bem-estar e as necessárias à sua reprodução física e cultural, segundo seus usos, costumes e tradições. § 2º As terras tradicionalmente ocupadas pelos índios destinam-se à sua posse permanente, cabendo-lhes o usufruto exclusivo das riquezas do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes. § 3º O aproveitamento dos recursos hídricos, incluídos os potenciais energéticos, a pesquisa e a lavra das riquezas minerais em terras indígenas só podem ser efetivados com autorização do Congresso Nacional, ouvidas as comunidades afetadas, ficando-lhes assegurada participação nos resultados da lavra, na forma da lei. § 4º As terras de que trata este artigo são inalienáveis e indisponíveis, e os direitos sobre elas, imprescritíveis. § 5º É vedada a remoção dos grupos indígenas de suas terras, salvo, “ad referendum” do Congresso Nacional, em caso de catástrofe ou epidemia que ponha em risco sua população, ou no interesse da soberania do País, após deliberação do Congresso Nacional, garantido, em qualquer hipótese, o retorno imediato logo que cesse o risco. § 6º São nulos e extintos, não produzindo efeitos jurídicos, os atos que tenham por objeto a ocupação, o domínio e a posse das terras a que se refere este artigo, ou a exploração das riquezas naturais do solo, dos rios e dos lagos nelas existentes, ressalvado relevante interesse público da União, segundo o que dispuser lei complementar, não gerando a nulidade e a extinção direito à indenização ou a ações contra a União, salvo, na forma da lei, quanto às benfeitorias derivadas da ocupação de boa fé”.

TERRAS INDÍGENAS ONDE VIVEM OS TENTEHAR

TERRA INDÍGENA	LOCALIZAÇÃO
Cana Brava/Guajajara	Jenipapo dos Vieiras/MA
Arariboia	Amarante/MA
Bacurizinho	Grajaú/MA
Rio Pindaré	Bom Jardim/MA
Lagoa Comprida	Amarante
Urucu Juruá	Grajaú/MA
Caru	Bom Jardim/MA
Morro Branco	Grajaú/MA
Rodeador*	Barra do Corda/MA
Governador**	Amarante/MA
Krikati***	Montes Altos/MA

*Demarcada para os *Tentehar* e os *Awá* **Demarcada para os *Pukobiê*/Gavião ***Demarcada para os *Krikati* Fonte: organizado pela pesquisadora



Mapa da presença dos *Tentehar* no Maranhão. Fonte | Martins (2019)

Todas essas terras estão demarcadas, sendo

que algumas delas são partilhadas com outros povos indígenas, como é o caso das terras Governador e *Krikati*, que foram demarcadas para os povos *Pukobiê* e *Krikati*, respectivamente, mas acolhem um grande número dos *Tentehar*. A Terra Indígena Caru foi demarcada para os *Tentehar* e para os *Awá*.

Esse povo tem vivenciado conflitos de grande proporção, especialmente por disputas pela terra, cabendo destaque ao denominado “Massacre do Alto Alegre”, ocorrido em 1901, no qual *Kawiré Imàn* teve destacado protagonismo.

A disputa referida envolveu, de um lado, índios *tentehar*/Guajajara e, de outro, os não índios moradores dos povoados São Pedro dos Cacetes, Alto Alegre (onde se instalou uma missão dos frades capuchinhos) e Centro do Meio (também denominado Centro do Felipe Preto). Estava em disputa a posse de parte da área que posteriormente viria a ser demarcada sob a denominação de Terra Indígena Cana Brava/Guajajara. Esta Terra Indígena está localizada nos municípios de Jenipapo dos Vieiras, Barra do Corda e Grajaú, na Microrregião do Alto Mearim e Grajaú, Maranhão. Os moradores dos povoados eram pequenos lavradores e comerciantes.

O povoado Alto Alegre foi formado a partir da instalação de uma missão de capuchinhos lombardos, que no final do século XIX fixaram-se no Maranhão com o objetivo de realizar a catequese dos índios. Os povoados São Pedro dos Cacetes e Centro do Meio formaram-se posteriormente ao Alto Alegre, basicamente constituídos por migrantes nordestinos e também por colonos oriundos do Alto Alegre. O final da década de 70 do século XX foi marcado por uma fase crítica nessa disputa. Agravaram-se os conflitos entre índios e brancos. Nessa ocasião, a Fundação Nacional do Índio – Funai reconheceu a necessidade de intervir, procedendo a retirada dos chamados invasores, não indígenas, que habitavam os povoados Alto Alegre e Centro do Meio. No entanto, o povoado São Pedro dos Cacetes permaneceu entre as aldeias *tentehar* e este fato continuou a gerar contínuos

conflitos, que parecem ter atingido seu clímax no início dos anos 1990.

Dois acontecimentos favoreceram o acirramento dessa disputa secular. Um deles foi a demarcação da Terra Indígena Cana Brava/Guajajara, em 1977, ato que reafirmou a legalidade da posse dos *Tentehar* em relação à área em disputa; o outro foi a proposta de elevação do povoado de São Pedro dos Cacetes à categoria de município, que consta no art. 48 do Ato das Disposições transitórias da Constituinte estadual de 1989. A retirada do povoado Alto Alegre ocorreu em 1981. A de São Pedro dos Cacetes, que deveria ter ocorrido também em 1981, só foi efetivada no ano de 1996. Foram, portanto, cerca de 26 anos de disputa pela terra, disputa esta marcada pela ação de grupos culturalmente diferenciados, tendo assumido diferentes contornos ao longo do tempo.

KAWIRÉ IMÀN

Kawiré Imàn tinha um nome em português, João Manuel Pereira da Silva. Era conhecido regionalmente como João Caboré. Nasceu na região da atual Terra Indígena Cana Brava, no Maranhão.

Kawiré Imàn ocupa um lugar de destaque na memória do povo *Tentehar*/Guajajara. Há referências de que ele teria recebido do então governador do Maranhão, João Gualberto Torreão da Costa,¹ o título de nomeação para o cargo de chefe supremo dos *Tentehar*. Segundo Cruz² (1982, p. 33),

Caiuré recebeu esse título do governador que também lhe deu armas: espingardas, rifles e munições de pólvora, chumbo e espoleta, inclusive uma pequena máquina de fazer balas e cartuchos, além de tesouras, facas, canivetes, facões e serrotes pequenos; ele recebeu também alguma ferramenta de lavoura, roupas feitas e outras cousas do agrado dos índios.

Essa visita ao governador foi realizada após *Kawiré* ter sofrido violências por parte dos frades capuchinhos,

1 João Gualberto Torreão da Costa foi governador do Maranhão de 11 de agosto de 1898 a 1 de março de 1902.

2 Olímpio Cruz nasceu em Barra do Corda (MA) em 20 de outubro de 1909. Faleceu em Brasília, no dia 11 de junho de 1996. Poeta, escritor, jornalista e sertanista, publicou livros de poesia e o romance *Caiuré Imana, o cacique rebelde*, que inspirou um documentário de televisão sobre o “O massacre de Alto Alegre”, ocorrido em 1901, quando os *Tentehar* promoveram um levante contra uma missão de frades capuchinhos.

que desde 1896 dirigiam a Missão do Alto Alegre (Colônia São José da Providência do Alto Alegre), situada em terras tradicionalmente ocupadas pelos *Tentehar*. O objetivo da visita era relatar os maus-tratos sofridos e pedir apoio do governo.

Mas seu reconhecimento como grande liderança se deve especialmente ao seu protagonismo na revolta de 1901, que foi divulgada pelos brancos como “Massacre do Alto Alegre”, e pelos *Tentehar*/Guajajara como “tempo do Alto Alegre”. Este conflito costuma ser apontado como a ocorrência mais violenta nas relações entre os *Tentehar* e brancos na região. Darcy Ribeiro, citando Froes de Abreu (1979, p. 124), assim descreve esse acontecimento:

Em 1901, cinco padres franciscanos e nove freiras que dirigiam uma missão de catequese dos índios Guajajara, em Alto Alegre, Município de Barra do Corda no Maranhão, foram trucidados pelos índios revoltados com a separação de pais e filhos, moças e rapazes. A represália imediata, contra inocentes e culpados, revestiu-se de requintes de crueldade da parte de sertanejos e índios Canelas, para isto aliciados. Vinte anos depois, os índios remanescentes da missão de Alto Alegre ainda escondiam sua identidade, apavorados com o que lhes poderia suceder, se fossem descobertos.

No entanto, o fato apontado pelos *Tentehar*/Guajajara como deflagrador do ataque foi a prisão de Kawiré, que havia sido acusado pelos frades de bigamia. Os frades eram contra a poligamia, assim como o casamento não abençoado pelo ritual católico e encaravam esses costumes como escandalosos.

Gomes³ (1977, p. 47) descreve que Kawiré, como punição pela bigamia, ficou quatro semanas acorrentado, ora pelos braços, ora pelos pés, ora pelo pescoço. Um *tentehar*, morador da aldeia Coquinho, situada na Terra Indígena Canabrava, confirmou a descrição de Gomes sobre a prisão, referindo-se a Kawiré como Caboré:

O padre disse: vem cachorro, agora que tu vem⁴ chegando heim? Aqui se conta que você tem outra mulher, sendo casado no pé do padre? Ele não negou, disse: sim

3 Mércio Pereira Gomes, antropólogo, professor da Universidade Federal Fluminense. Realizou seis meses de trabalho de campo junto aos *Tentehar*, no âmbito da pesquisa que subsidiou sua tese de doutorado defendida em 1977 na Universidade da Flórida, USA.

4 As narrativas foram reproduzidas com fidelidade, sendo mantidos os erros gramaticais.

senhor, tenho sim senhor. Aí o padre chamou o Atanásio e disse: Atanásio pega aquela corda acolá, traz aqui. Lá o Atanásio traz a corda e ele manda passar na cumieira da casa. O Caboré, agarram ele, viraram a cabeça de capitão Caboré pra baixo e o papo pra cima e botaram um tamborete pra encostar a cabeça dele. Passou o resto do dia dependurado, aquela noite e no dia seguinte foi que soltou, ficou lá, tava (sic) todo inchado, por que tava de cabeça pra baixo, o sangue desceu todo pra cabeça (Entrevista em 1980).

Esse mesmo episódio foi descrito numa publicação de Santos et al. (1991, p. 30), apontado como a causa imediata que teria levado ao ataque.

Caboré soube que sua mulher Lúcia havia sido expulsa do Alto Alegre. Lúcia era sua segunda esposa. Ocorre que, anteriormente, ele havia casado, segundo os preceitos da Igreja Católica, com uma brasileira e os frades não aceitavam a poligamia, natural entre os índios. Como Caboré insistisse em continuar com Lúcia, foi preso por alguns dias em um quarto, acorrentado ora pelos pés, ora pelos braços, ora pelo pescoço. Ao ser posto em liberdade, Caboré prometeu vingar-se, iniciando contatos com vários líderes indígenas para conseguir adeptos ao seu plano.

Os *Tentehar* se referem à prisão de Kawiré como violenta. O tratamento humilhante que ele teria recebido dos frades e dos policiais representou para os *Tentehar* a forma desrespeitosa com que eram tratados pelos brancos. Kawiré era uma liderança respeitada pelo seu povo. Sua prisão expressou a violência da interferência dos frades nos seus hábitos e costumes.

A versão dos *Tentehar* para o ataque inclui também o apoio que teriam recebido do governo estadual para efetuarem as mortes. Segundo informam, após ser libertado da prisão, Kawiré teria ido a São Luís fazer queixas ao governo relativas às ações dos frades. Ao retornar à aldeia, arregimentou índios que tinham filhos no internato dos frades, buscando apoio para executar o ataque. A sugestão de matar os frades, segundo depoimentos de alguns *tentehar*, teria partido do próprio governo.

Aí o governo disse: capitão Caboré, o único meio sabe o que é? É você assassinar esses capuchinhos, mas

não mexa com as irmãs, deixe as irmãs, deixe as moças cristãs, o sacristão não mexa, só eles (Entrevista em 1980).

Para Gomes (1977) não ficou claro como João Caboré e Manuel Justino, os dois *tentehar* que foram acusados como líderes da revolta, teriam organizado tantas pessoas e planejado o ataque. Na sua opinião, os documentos não são suficientes para que se perceba que tipo de aliança eles teriam feito para obter suporte para tal empreitada. A acusação judicial contra os *Tentehar* aponta o envolvimento de 34 nomes e seis aldeias. Gomes considera possível que todas as aldeias da região, que fica entre o Alto-Mearim e o Alto Grajaú, e mesmo as do alto Zutiua estivessem envolvidas no ataque, e levanta a possibilidade de existirem índios timbira⁵ envolvidos, porque parte deles também tinha filhos no internato. Por outro lado, refere-se a chefes de famílias *tentehar* que, não concordando com a proposta do ataque, teriam abandonado suas aldeias antes que ele se concretizasse.

Um incidente é relatado como aquele que precipitou o massacre. Em janeiro de 1901 houve uma epidemia de sarampo no internato mantido pela missão capuchinha e, de 84 meninos e 22 meninas do colégio, 28 meninos e 22 meninas morreram, em meio aos gritos de desespero de suas mães. O discurso de Kawiré é assim reproduzido por Cruz (1982, p. 43):

Não era mais possível, disse Cauré, aturar tanto abuso praticado pelo pessoal da missão estrangeira que queria escravizar a todos, pois responsáveis pela catequese – frades, freiras e professores – enfim, todos os residentes ali, que não os da sua raça, queriam, enfim, encaixar nas cabeças dos índios que deviam levar a vida de outra maneira e não como eram ou deveriam ser. Eles queriam tudo ao contrário do que a tribo queria. Não podiam mais possuir três ou quatro mulheres, queriam mudar a língua, mediante a obrigação da leitura dos livros deles que só tinham de bonito algumas figuras. Além disso, ainda pretendiam mudar os costumes. Diziam que os índios não eram mais os legítimos donos das terras em que moravam. Certas pessoas constavam que as indiazinhas que adoeceram no Internato teriam

5 Timbira, grupo linguístico que Rodrigues classificou na família Jê, tronco linguístico Macro-Jê, que reúne as línguas dos Canela (Ramkokamekra e Apâniekra), Krinkatí, Pukobyé (Gavião do Maranhão e Kreyê) no estado do Maranhão, assim como dos Parakáteye (Gavião do Pará), no estado do Pará, e dos Krahô, no estado de Goiás (RODRIGUES, 1986, p. 47).

morrido envenenadas. As mesmas foram sepultadas sem a presença dos pais, privadas do ritual das tradições e crenças. O perigo [...] não se estendia somente à sua taba e outras vizinhas; também ameaçava todas as que ficavam ao longo do Mearim, Grajaú e Pindaré ou até mesmo para as mais distantes.

É importante destacar que a Missão do Alto Alegre não foi a primeira a se instalar naquela região.⁶ Já havia a experiência negativa para os *Tentehar* da colônia *Dous Braços* que, embora não tenha assumido proporções tão trágicas quanto a missão do Alto Alegre, onde o conflito se transformou em guerra, ficou negativamente registrada na memória desse povo.

A colônia indígena *Dous Braços* foi instalada em 1874 com o objetivo de reunir os *Tentehar* que viviam em aldeamentos distantes uns dos outros e chamá-los “ao trabalho comum e aos hábitos sociais”. Um incidente ocorrido durante a gestão do diretor frei Antonino de Reschio é ilustrativo de como os frades tratavam os *Tentehar*. Em outubro de 1879, após manter três *tentehar* presos por solicitação do diretor da colônia, o delegado de polícia de Barra do Corda soltou-os e mandou-os apresentarem-se ao referido diretor que se encontrava naquela cidade. O frade não gostou da ação do delegado e prestou queixas ao chefe de polícia da província que, por seu lado, pediu explicações ao delegado. Em resposta ao chefe de polícia, o delegado assim se pronunciou:

Eis a minha falta, se falta houve em não querer segundar o revdmo. Capuchinho na perseguição e no massacre das suas vítimas, procedimento este incompatível com o caráter paternal e evangélico de quem deve estar revestido como frade e como director de uma colônia de índios (Of. do delegado de polícia de Barra do Corda ao chefe de polícia interino da Província, 07/12/1879).

Desgostosos com o sistema implantado na colônia, os *Tentehar* foram aos poucos fugindo, enquanto outros foram sendo expulsos por indisciplina. As fugas e a

6 A presença dos franciscanos no Maranhão remonta à chegada dos franceses, em 1612. Primeiro vieram Claude d’Abeville e Yves d’Evreux. Exerceram seu trabalho de catequese acima de qualquer injunção estatal, até serem expulsos, juntamente com outras ordens, pelo marquês de Pombal. No século XIX, pelos anos 20 e 30, reuniram alguns povos indígenas em missões. Na década de 40 vieram, por solicitação do governo, evangelizar o interior da província. Até meados dos anos 80 estiveram, de forma isolada, dirigindo algumas colônias indígenas e diretorias parciais, a rogo do governo provincial.



indisciplina representavam a guerra simbólica deflagrada pelos *Tentehar*.

A memória de Silvaninho Guajajara, um *Tentehar* já falecido, que em 1998, quando o entrevistei, tinha 83 anos e vivia na aldeia Colônia, é repleta de episódios dos tempos da colônia *Dous Braços*, que ele chama, simplesmente, de “colonha”. Suas recordações se baseiam principalmente nas narrativas feitas pelo seu pai. Ele lembra da polícia indígena, instituída pelo diretor frei José, para prender índios que se afastavam da colônia por qualquer motivo, até mesmo para caçar ou pescar.

Ele castigava também. O pessoal acharam bom ele ir embora daqui porque o pessoal nunca disseram, mas eu tô sabendo porque o meu pai contava, porque ele mandava, aquele que não queria ouvir, ele obrigava, pegavam ele, amarravam e traziam. Ele num queria deixar a aldeia dele, então era obrigado ele vir, os pessoal obrigavam. Tinha soldado indígena aí pra ir buscar os outros (Cacique da aldeia Colônia, entrevista em out. 98).s

A imagem do frei José construída por esse senhor é bastante desfavorável. Para ele, uma das piores coisas da colônia era a obrigação de participar dos trabalhos, mesmo contra a vontade.

ver Figura 2
pág. 58

O frade mandava prender aqueles que resistissem à catequese e ao trabalho da lavoura, assim como mandava arrebanhar aqueles que se encontrassem escondidos pela mata. Esses fatos marcaram profundamente a relação entre os *Tentehar* e a sociedade brasileira e foram reproduzidos com a experiência da missão do Alto Alegre.

Kawiré destacou-se por dar uma dimensão coletiva à sua luta. Diante das perseguições e dos maus-tratos que sofreu, decidiu lutar contra o processo de catequese que vinha sendo executado pelos capuchinhos, que transcendia as questões religiosas e afetava toda a vida dos *Tentehar*.

O jornal *A Turma da Barra*⁷ assim descreveu a ação de arregimentar seu povo, efetivada por Kawiré:

Caboré convoca todos a marchar contra a povoação de Alto Alegre e suas redondezas e matar a gente que não pertencia à tribo Guajajara. Como visto, no discurso de Caboré, ele utiliza elementos de falha dos frades no seu processo de catequização, o sentimento etnocêntrico destes, toca na questão da invasão das terras após a chegada dos missionários, também cita outros problemas que estavam a desagradar várias aldeias, tudo para instigar a animosidade já existente dos índios em relação aos frades. Ele, se utilizando da renegação da cultura indígena pelos frades, vem a favor da proteção aos costumes Guajajaras, conclamando todos a se levantarem contra os brancos. Naquela noite os índios cantam e dançam ao redor da fogueira, excitados pelo som dos maracás, sons típicos de uma vigília de guerra, alcoolizados, os índios preparam-se para o ataque a São José da Providência (<http://turmadabarra.com/histo6.htm>. Acesso em 04/02/2018).

A saga de Kawiré, por sua importância, foi tema de filme, de trabalhos acadêmicos e de livro documentário. Em sua monografia de conclusão de Licenciatura em História pela UEMA, Guedelha descreve Kawiré como um dos mais bravos guerreiros da tribo.

[...] criado por uma família de brancos, posteriormente passa a viver entre os seus e a habitar a colônia de São José da Providência, ele lidera o bem planejado ataque à colônia, após algumas desavenças com os frades. O Caboré nasceu nas grandes florestas da Serra Branca, mais precisamente na aldeia do Jacaré. Ainda criança foi recolhido por uma distinta família de Barra do Corda, os Rodrigues. Desde jovem mostrava-se ativo e inteligente, despertando cedo o desejo pela vida errante nas florestas, partindo para junto dos seus aos doze anos de idade. Tornou-se em pouco tempo um dos mais bravos guerreiros da tribo Guajajara, sendo admirado e respeitado por todos (<http://turmadabarra.com/histo6.htm> 04/02/18. Acesso em 22/02/2018).

Cruz (1982), no livro *Cauré Imana, o cacique rebelde*, descreve Kawiré como um “tuxaú” valente, astuto. Afirma que na época do “massacre” ele teria cerca de 40 anos. O mesmo autor faz referência a um sonho que Kawiré relatou aos demais *tentehar* que o seguiam em uma expedição de caça. Este sonho expressa o desejo de

Foto de Silvaninho Guajajara.
Aldeia Colônia, 1998.
Fonte | Acervo da pesquisadora

⁷ O jornal *Turma da Barra* foi fundado em 1989 na cidade de Barra do Corda (MA).

Kawiré lutar contra o que considerava ser o extermínio de seu povo.

Contou então Cauré que essa viagem fazia parte do plano de libertação da sua raça, ameaçada de ser escrava. Ele precisava lutar contra o extermínio. Precisava lutar para afastar de suas terras aquele bando de invasores que lá estava se apoderando de tudo o que era dos índios, somente deles (CRUZ, 1982, p. 29).

A editora do Senado Federal publicou o livro intitulado *O Massacre do Alto Alegre*, do Padre Bartolomeo da Monza, traduzido por Sebastião Moreira Duarte. No prefácio que fez para a publicação deste livro, o jornalista Antonio Carlos Lima, natural de Barra do Corda, referiu-se ao medo que marcava a relação dos brancos com os índios:

O medo dos índios foi um sentimento que perdurou. Minha primeira lembrança é de olhar, pela fresta da porta de minha casa, a fila de índios que entrava em Pinheiro, enquanto todos se escondiam e fechavam suas casas e minha mãe nos chamava para dentro. Mas eles vinham em paz, para buscar mantimentos, como sempre faziam quando a caça e a coleta dos produtos florestais escasseavam.

Segundo Gomes (1977, p. 52), uma das principais consequências do “tempo do Alto Alegre” foi deter o processo de perda da terra pelos *Tentehar*. Esse processo estava em ascensão, na medida em que um número crescente de camponeses brasileiros imigrava para essa região e ia ocupando as terras dos *Tentehar*. Com o clima de animosidade criado, ou pelo menos a suspeita da cobiça dos brasileiros, os *Tentehar* tiveram condições de formar uma ideologia de frente unida do tipo *nós contra os brasileiros*.

O “tempo do Alto Alegre” marcou as relações entre os *Tentehar* e os brancos no Maranhão, inclusive devido à forma como o evento foi explorado pela Igreja. Até os dias atuais podem ser observadas, nas paredes da Igreja Matriz de Barra do Corda, fotografias das freiras e dos frades que foram mortos no conflito, que são cultuados como mártires.

Após o chamado “massacre do Alto Alegre”, a repressão aos *Tentehar* foi violenta. Eles permaneceram no Alto Alegre e lutaram contra dois ataques policiais oriundos de Barra do Corda. Embora não haja registro da quantidade de mortos, sabe-se que foram muitos, entre os *Tentehar*, policiais e índios canela (GOMES, 1977). Os Canela haviam sido recrutados para auxiliar na repressão

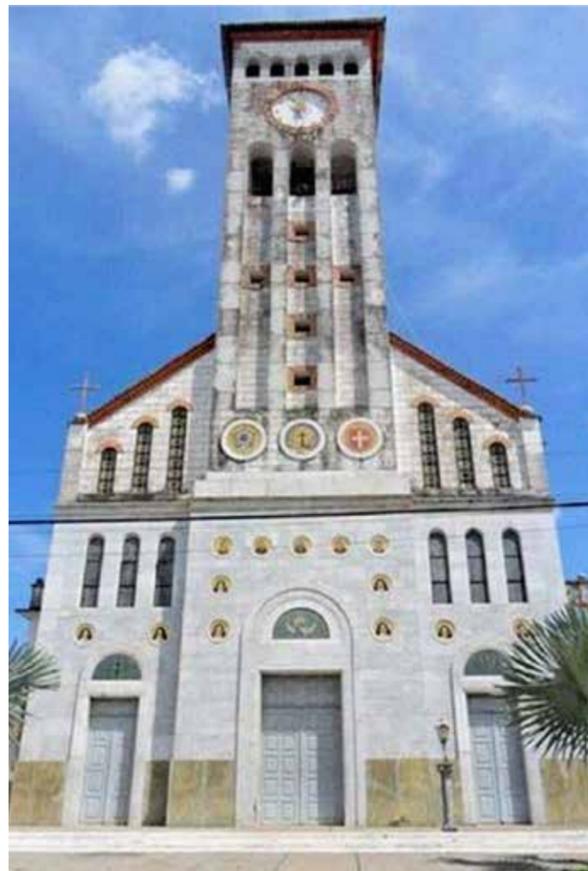


Foto da fachada da igreja de Barra do Corda (MA), com imagens dos frades e das freiras mortos no Alto Alegre (1998).
Fonte | Acervo da pesquisadora

e conseguiram romper o cerco *Tentehar*.⁸ Nessa ocasião, os *Tentehar* se dispersaram, porém, cerca de cinco anos depois, grande parte dos que haviam fugido retornou aos seus locais de origem.

O retorno aos locais de origem demonstrou a necessidade de retomar suas vidas no espaço que entendiam como seu território. A animosidade entre os *Tentehar* e os brasileiros permanece até hoje, ocasionando frequentes conflitos.

Kawiré foi preso no final de maio, juntamente com os outros líderes da rebelião, na cadeia de Barra do Corda. Faleceu em 13 de novembro de 1901, oficialmente vitimado por febres paludes. Entretanto, há polêmica sobre sua morte, pois foi difundida a suspeita de que ele

⁸ Segundo William Crocker, antropólogo americano que estudou os Canela por mais de 50 anos, esses índios não tinham nenhuma história anterior de guerra com os *Tentehar*. No entanto, alguns documentos que consultei referem-se aos Canela como tradicionais inimigos dos *Tentehar*.

teria morrido em decorrência dos maus-tratos sofridos na cadeia.

Cruz (1982, p. 92) é partidário da versão de que Kawiré sofreu maus-tratos na prisão. Afirma que foi instaurado um inquérito, sendo Kawiré o primeiro a ser ouvido nos longos interrogatórios, e o mais acusado, por ser considerado o cabeça do movimento.

Já condenado, depois de mais de dois anos, o chefe guajajara, com o corpo todo inchado e as faces arrochadas pelas servícias, não resistiu e morreu na cadeia pública da cidade, no suspiro de um deus vencido.

O “Massacre do Alto Alegre” foi tema de um filme produzido por Murilo Santos. No Blog “Olhar Panorâmico”, de Nirton Venâncio, pode ser lido o comentário abaixo sobre o filme:

Domingo, 13 de março de 1901. O dia amanhece em Alto Alegre e o sino da capela anuncia a missa das seis horas. Na igreja estão reunidos os frades, as freiras, famílias de trabalhadores da Missão Capuchinha e as meninas do internato, a maioria índias. No instante em que o padre que conduz a celebração ergue a hóstia, uma flecha lhe atravessa o corpo. Dezenas de índios, armados de espingardas, flechas e facões, assaltam a igreja e, logo depois, as residências do povoado, matando cerca de 200 pessoas.

O incidente em Alto Alegre ficou conhecido como o maior massacre de brancos praticado por índios em toda a história do Brasil, muito embora, na represália que se seguiu, os brancos tenham exterminado aproximadamente 400 índios.

O documentário “O massacre de Alto Alegre”, de Murilo Santos, que será exibido hoje, às 23 horas, pela Rede Pública de Televisão, dentro do Programa DocTV II, procura refletir sobre a violência física e simbólica contra o povo *Tentehar*/Guajajara, perpetrada pelo Estado brasileiro, que acreditava na ação civilizatória da Igreja Católica para integrar os chamados selvagens à vida nacional. Um massacre que se origina na intolerância cultural e religiosa, no etnocentrismo, na suposta superioridade da cultura branco-cristã. Um massacre decorrente do desrespeito à diversidade cultural, em um momento em que o Estado brasileiro se consolida, ancorado nas ideias de ordem e de progresso. Embora as conjunturas históricas tenham variado, nas relações entre brancos e *Tentehar*/Guajajara permanecem os fundamentos da intolerância,

fazendo com que as marcas do conflito de Alto Alegre se façam sentir até hoje na região de Barra do Corda, no estado do Maranhão (<http://olharpanoramico.blogspot.com.br/2006/04/o-massacre-de-alto-alegre.html>)

O cartaz de divulgação do referido filme, disponível na internet, traz em destaque o personagem Kawiré, com o corpo pintado de genipapo.



Cartaz de divulgação do filme O massacre de Alto Alegre
Fonte <http://omassacredealtoalegre.nafoto.net/photo20060413203012.htm>.
Acesso em 04/02/18

Este filme gerou polêmica entre alguns *Tentehar* que o consideraram parcial por favorecer a imagem da missão religiosa no episódio ocorrido em Alto Alegre. Embora o filme apresente a versão dos *Tentehar* sobre o que aconteceu e depoimentos em que exponho os motivos pelos quais eles teriam atacado a missão, a força simbólica das cenas do filme em que parte desse povo assassinou frades, freiras e demais presentes na igreja acabam por se destacar aos olhos dos *Tentehar*. Em sua opinião, o filme apresentaria uma imagem distorcida deste povo como selvagens assassinos.

As repercussões de Tempo do Alto Alegre podem ser percebidas pela ampla divulgação que obteve. Ao digitar “Massacre do Alto Alegre” no Google, inúmeras páginas e links estão disponíveis com informações sobre o ocorrido.

Em Barra do Corda, a cada ano, no dia 13 de março, os frades capuchinhos celebram a memória daqueles que denominam de os mártires de massacre. Por outro lado, nas aldeias *tentehar* da Terra Indígena Cana Brava, as novas gerações cultuam a memória do grande líder Kawiré, responsável em grande medida pela continuidade do povo *Tentehar*.

considerações finais

O protagonismo de *Kawiré Imàn* em defesa de seu povo é ilustrativo da luta que os *Tentehar* têm empreendido pela sua sobrevivência étnica. A trajetória deste líder é reverenciada pelo seu povo e exerceu grande influência sobre dinâmicas de luta pelo território e pela etnicidade que foram protagonizadas posteriormente ao tempo de *Alto Alegre*.

A retirada da Missão do Alto Alegre do território dos *Tentehar*, que ocorreu em 1981 e foi seguida pela retirada do povoado São Pedro dos Cacetes, em 1998, expressam a capacidade de luta desse povo. A luta em defesa do território desdobrou-se em diversos confrontos, no tempo e no espaço, enfrentando uma missão religiosa, o avanço de frentes de expansão, a instalação de uma rede de energia elétrica, a criação de um município, dentre outros.

Ao longo desses processos, inspirados na força simbólica do protagonismo de *Kawiré Imàn*, os *Tentehar* continuam demarcando suas fronteiras étnicas e territoriais. Este povo tem demonstrado grande capacidade de enfrentar diferentes estratégias de colonialidade e assegurar sua existência como um povo que cresce e se mantém firme na luta por sua liberdade.

referências bibliográficas

ALMEIDA, E. R. M. A política vai à festa. Sagacidade e estratégia tentehar nas relações interétnicas. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Sociais, Universidade de Brasília, 2019.

COELHO, E. M. B. Territórios em confronto: a dinâmica da disputa pela terra entre índios e brancos no Maranhão. São Paulo: Hucitec, 2002.

CRUZ, O. *Cauré Imana, o cacique rebelde*. Brasília: The-saurus, 1982.

GOMES, M. P. The Ethnical Survival of Tenetehara Indians of Maranhão. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade da Flórida, 1977.

GUEDELHA, M. S. Massacre do alto alegre: bênção e dor, fé e sangue no sertão maranhense. Monografia (Conclusão de curso de Licenciatura em História) – Universidade Estadual do Maranhão/UEMA.

MARTINS, L. Os filhos de Maíra: territorialidade e alteridade entre os tentehar “da Arariboia” (Dissertação de Mestrado em Antropologia) – PPGAS, Universidade de Brasília, 2019.

RIBEIRO, D. Os índios e a civilização. Petrópolis: Vozes, 1979.

RODRIGUES, A. D. Línguas brasileiras para o conhecimento das línguas indígenas. São Paulo: Loyola, 1986.

SANTOS, P. B. et al. O massacre de Alto Alegre. São Luís: IPES, 1991.



Bernardo: o caboclo “herói nacional” e a face indígena da história.

Vânia Maria Losada Moreira*

RESUMO

Este artigo dedica-se a analisar como a biografia de Bernardo tem sido construída, narrada e usada em diferentes contextos e temporalidades sociais, inclusive pelos próprios indígenas. Visa também iluminar alguns fragmentos de sua vida, que podem servir de janelas de acesso à história dos indígenas no Brasil.

PALAVRAS-CHAVE

Indígenas
Biografia
História
Herói nacional

ABSTRACT

Este artigo dedica-se a analisar como a biografia de Bernardo tem sido construída, narrada e usada em diferentes contextos e temporalidades sociais, inclusive pelos próprios indígenas. Visa também iluminar alguns fragmentos de sua vida, que podem servir de janelas de acesso à história dos indígenas no Brasil.

KEY-WORDS

*Indigenous people
Biography
History
National hero*

* Professora Titular do Departamento de História e do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ). Pesquisadora do CNPq – Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico.

O

interesse recente da historiografia pelo gênero biográfico está bastante vinculado à convicção de que o estudo e a narrativa acerca de uma vida individual podem dar importantes contribuições ao conhecimento histórico. Para os que se situam nos marcos das perspectivas estruturais da história e da sociedade, o biografado geralmente funciona como uma vida particular que pode adquirir um significado “tipológico” em relação a determinados grupos e temporalidades específicas (LORIGAN, S., 2001, p. 21). Para outros, sobretudo aqueles vinculados aos novos problemas e perspectivas da micro-história, é a própria mudança de escala de análise que justificaria o esforço da análise biográfica. Deste ângulo, a investigação biográfica revelaria aspectos econômicos, sociais ou culturais pouco visíveis em versões mais estruturais da história, como, por exemplo, a capacidade de escolha, de criatividade e de agenciamento dos indivíduos diante dos sistemas e das normas aos quais estão submetidos (LEVI, G., 1996, p. 181).

O presente artigo não é uma investigação de tipo biográfico nos moldes expostos acima. É mais propriamente uma reflexão sobre como a biografia de Bernardo tem sido construída, narrada e usada em diferentes contextos e temporalidades, inclusive pelos próprios indígenas; e sobre como alguns fragmentos de sua vida podem servir de janelas de acesso a certos aspectos da história dos indígenas no Brasil. Para alcançar estes objetivos, busca-se primeiro restituir Bernardo ao seu lugar social, reunindo as principais informações existentes sobre ele à luz da condição em que viviam alguns indígenas e comunidades indígenas do rio Doce, na segunda metade do século XIX. Depois, procura-se analisar o processo de heroificação de Bernardo, que ganhou especial pujança na conjuntura política e cultural do Estado Novo, em razão de o então regime incentivar o culto de heróis nacionais com o perfil étnico e social de Bernardo. Finalmente, conclui-se a reflexão com uma breve abordagem sobre a ressignificação mítica de Bernardo pelos indígenas contemporâneos, realizada no contexto de suas lutas por demarcação de terra, que representa uma forma social e política de usar e narrar a vida do herói caboclo bastante específica e diferenciada em relação às narrativas dominantes.

BERNARDO: FRAGMENTOS DE UMA VIDA E DA SOCIABILIDADE INDÍGENA NO RIO DOCE

– Eu tenho um pouquinho de raça dele também né, um pouquinho de índio também né, porque meu pai era índio, né, minha mãe é daqui mesmo, cabocla daqui mesmo.

– E o que é o caboclo?

– Caboclo eles falam que é, porque a gente tem nação de caboclo, né, não sei que raça é esta, mas é nação da gente.

– É parente de índio, será, o caboclo?

– Diz às vezes que o caboclo é parente de índio, é, caboclo. É raça do índio também. Parentesco. É a nação da gente (Dona Floripes Barcelos, 82 anos. Entrevista realizada em 14/11/2015, citada em FERREIRA, S. R. B., 2017, p. 52.).

Bernardo José dos Santos é mais conhecido como o Caboclo Bernardo. Nasceu em Regência Augusta, em 1859, na província do Espírito Santo. Era filho de Manoel dos Santos, o Manduca, e de Carolina dos Santos, que juntos tiveram, além dele, outros quatro filhos: Emílio, Orsílio, Teresa e Filomena. Segundo seu principal biógrafo, todos eram “descendentes diretos dos legítimos indígenas da zona” (BAHIENSE, N., 1971, p. 79).¹ Em termos regionais, isto equivale a dizer que tinham ascendência borum (botocudo), tupinambá ou pertenciam a um tronco familiar mestiço de diferentes grupos étnicos e linguísticos jê e tupi

¹ A vida de Bernardo narrada nas páginas desse artigo deve-se fundamentalmente à obra e à pesquisa deste autor.

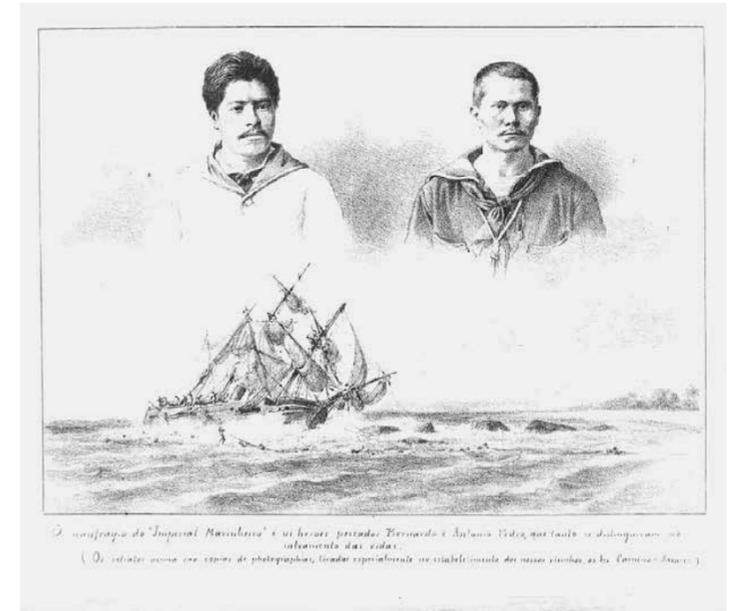


Figura 1 – O naufrágio do “Imperial Marinheiro” e os heróis pescadores Bernardo e Antônio Pedro, que tanto se distinguiram no salvamento das vidas. Fonte – Revista Ilustrada. Rio de Janeiro, 1887, ano 12, n. 466, p. 7.

que foram contatados, conquistados e territorializados ao longo do processo histórico na região. Ele trabalhava com o pai nas catraias do rio Doce, e nas fontes aparece descrito ora como “marinheiro”, ora como “pescador”. Um contemporâneo dele, chamado Manoel Batista da Silva, cujo depoimento foi colhido por Nestor Leal no início do século XX, informou que Bernardo era casado com Maria Cearense, também conhecida como Maria Bernardo, uma “cabocla”, isto é, indígena, natural do Ceará (BAHIENSE, N., 1971, p. 67).

O que sabemos sobre Bernardo continua sendo muito limitado, especialmente em termos de compreendê-lo no interior de sua própria comunidade e sociabilidade. Seus principais biógrafos, por exemplo, conseguiram levantar várias informações importantes sobre ele, mas se descuidaram completamente de interpretá-lo à luz de sua condição indígena e de inseri-lo no povoado de Regência Augusta, onde ele

nasceu, viveu e com sua esposa formou família.

Regência Augusta localiza-se às margens do rio Doce e tem sua história bastante vinculada à conquista e à colonização deste rio, a partir de 1800, quando a Coroa portuguesa ordenou a abertura do Doce ao comércio e à navegação, incentivando a formação dos primeiros povoados luso-indígenas na região, como Porto de Souza, Linhares e Regência. Pouco depois, em 1808, dando prosseguimento ao processo de conquista em curso, a Coroa decretou guerra ofensiva (guerra justa) contra os povos botocudos (borum) do rio Doce, permitindo a sua dizimação e o cativeiro dos capturados vivos por 10 anos ou enquanto durasse sua suposta “fereza” (MOREIRA, V. M. L., 2017, p. 27).

Do ponto de vista geográfico e histórico, Regência Augusta faz parte de um processo mais amplo de conquista dos sertões da Bahia, de Minas Gerais, do Espírito Santo e do Rio de Janeiro, onde viviam

Figura 01 – O naufrágio do “Imperial Marinheiro” e os heróis pescadores Bernardo e Antônio Pedro, que tanto se distinguiram no salvamento das vidas. Fonte: Revista Ilustrada, Rio de Janeiro (1887, ano 12, n. 466, p. 7).

diferentes povos e grupos, como os Pataxó, os Maxacali, os Puri, os Coroados e, predominantemente, os então conhecidos como “botocudos”. Trata-se, além disso, de um processo longo, multifacetado e que vem sendo investigado por diferentes autores, que apontam e discutem várias particularidades, instituições, procedimentos e agentes sociais locais.² Vale destacar ainda que o desenvolvimento social de Regência e de todo o rio Doce sob jurisdição dos governos provinciais do Espírito Santo tem também suas cores e particularidades locais, pois esteve muito ligado à vila de Nova Almeida e à população indígena ali residente, que deram suporte humano e material à conquista de terras e de vários grupos étnicos borum independentes que viviam nos sertões anexos à província.

Foram os indígenas vilados em Nova Almeida, Benevente e em outros povoados locais, por exemplo, que serviram como parte dos soldados que atuaram na guerra ofensiva contra os botocudos. Foram eles também que, mais tarde, construíram e trabalharam nos aldeamentos do rio Doce criados para pacificar os botocudos na província do Espírito Santo (MARINATO, F. A., 2008, v. 21, p. 53; MOREIRA, V. M. L., 2017). Por isso mesmo, não é demasiado operar com a hipótese de que entre os indígenas que progressivamente eram conquistados e retirados dos sertões e os que já viviam como parte integrante da sociedade provincial

existiram várias formas e níveis de interação, desde as mais violentas, como a guerra e as bandeiras de apresamento e extermínio, por exemplo, até as formas mais amistosas, como relações de comércio, amizade e casamento.

Com o processo de Independência, o novo regime monárquico constitucional procurou superar os marcos da política indigenista joaniana, que abertamente pregou a guerra, o extermínio e o cativo dos botocudos. Para tanto, foi editado o Regulamento de 1824 para a civilização dos índios botocudos do rio Doce, que previa a criação de aldeamentos para esta finalidade. A pesquisa de Franciele Marinato demonstrou que chegaram a ser criados três aldeamentos no rio Doce espírito-santense, mas nenhum deles teve vida longa e menos ainda próspera (MARINATO, F. A., 2008, p. 52-53). Apesar disso, tais aldeamentos davam algum suporte e apoio aos grupos que começavam a ser contactados, funcionando como lugares relativamente seguros onde os indígenas podiam abrigar-se por temporadas e eventualmente conseguir diferentes qualidades de presentes, como alimentos, ferramentas, roupas etc.

Todavia, diferentemente dos grupos e dos povos indígenas que foram aldeados na costa atlântica do Espírito Santo ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII, que obtiveram terras coletivas devidamente demarcadas (MOREIRA, V. M. L., 2019), as terras dos aldeamentos criados no século XIX não foram registradas em nome dos indígenas. Ao fim e ao cabo, os indígenas ressocializados no rio Doce espírito-santense ficaram sem terras coletivas demarcadas em nome deles ou de suas comunidades,

e passaram a viver dispersos em pequenas comunidades familiares e/ou de poucos vizinhos, sem títulos legais que garantissem a permanência deles nas terras que ocupavam.

A narrativa memorialística do engenheiro Ceciliano Abel de Almeida é esclarecedora acerca desse panorama de dispersão de famílias e de pequenas comunidades indígenas territorializadas de modo precário ao longo do rio, em meio a uma infinidade de outros grupos e povos que preferiam se manter isolados nas matas e distantes da sociedade regional (ALMEIDA, C. A., 1959, p. 65-80). Em 1905, Ceciliano Abel de Almeida realizou uma viagem pelo rio Doce, embarcado em um navio a vapor. Sua narrativa sobre a jornada entre a foz do rio, em Regência Augusta, até as proximidades da foz do Mutum, perto dos limites com Minas Gerais, ilustra o pouco povoamento da sociedade nacional na região, que se mantinha predominantemente sob o domínio dos “caboclos” e “botocudos” (1959, p. 65-80).

Em Regência, o navio era carregado de mercadorias destinadas aos povoados ribeirinhos, sendo Linhares a localidade mais próspera da região. De Linhares até Figueira, já em território mineiro, prevaleciam as matas e a rarefeita ocupação socioeconômica, apenas interrompida pela presença de Colatina e de algumas paradas, como o Porto Esperança, na foz do rio Mutum, onde havia uma “sortida casa comercial” e embarque e desembarque de mercadorias. Perto de Colatina, na altura do Porto Catita, vivia a índia Benedita, liderando um grupo de indígenas botocudos que formaram um aldeamento no local e praticavam a agricultura. Benedita, além disso, exercia a atividade de língua sempre que os moradores

regionais buscavam entrar em contato com grupos isolados que viviam nas densas matas entre os rios Doce e Cricaré (ou rio São Mateus). Vale notar ainda que entre Regência e o Porto Esperança, na foz do Mutum, Ceciliano Abel de Almeida mencionou 13 pontos em que a embarcação parava, dentre as quais sete eram “portos de lenha”, isto é, paradas destinadas fundamentalmente ao abastecimento de lenha utilizada como combustível pelo navio, habitadas por “caboclos” que prestavam esse serviço.

O quadro descrito por Ceciliano Abel de Almeida era uma herança social da política indigenista do Império e dos governos da província do Espírito Santo, cujos objetivos foram basicamente dois: por um lado, pacificar e se possível também aldear os povos independentes nas regiões em que a colonização avançava sobre seus territórios tradicionais, viabilizando o aproveitamento deles como força de trabalho para particulares e para o próprio Estado; por outro, absorver completamente os indígenas e as comunidades indígenas consideradas suficientemente “civilizadas”, tratando-os como “nacionais” e mandando aplicar em relação a eles as mesmas leis que valiam para o conjunto da população do país. Em ambos os casos os índios e as comunidades indígenas eram vistos como realidades transitórias. Deveriam ser absorvidos e assimilados (nacionalizados) o mais rápido possível e, segundo esse pretexto, os governos provinciais e imperial não se esforçavam muito para garantir os direitos territoriais dos indígenas (CUNHA, M. C., 1992; MOREIRA, V. M. L., 2012, p. 68-85). Em razão disso, as terras dos aldeamentos que precariamente eram criados

ao longo das margens do rio Doce não foram demarcadas e tituladas, enquanto as sesmarias e as terras indígenas de antigas aldeias e vilas do período colonial eram desamortizadas, parceladas e privatizadas de acordo com a Lei de Terras de 1850 e de várias leis e recomendações que a complementavam, passando as terras indígenas para a posse e a propriedade de outros setores sociais da província.

Em outras palavras, a política indigenista do período foi pouco eficiente na titulação de terras para os indígenas, coletiva ou em lotes familiares, tal como a legislação da época previa e ordenava (CUNHA, M. C., 1992; MOREIRA, V. M. L., 2012). Em razão disso, roças, cabanas, pequenos povoados e grupos familiares indígenas se espalharam por todo o rio Doce, ocupando a terra de forma precária (posse). Regência Augusta, onde nasceu e viveu Bernardo, se encaixa perfeitamente neste perfil: era um povoado com forte presença de população indígena, mas cujas terras ocupadas por eles, suas famílias e comunidades não foram demarcadas e tituladas. Afinal, Bernardo e os muitos outros “caboclos” do rio Doce não eram considerados índios “bravos” ou “selvagens”. Na qualidade de “caboclos”, desfrutavam a condição de homens e mulheres livres em uma sociedade escravista, mas não conseguiam acessar os direitos territoriais assegurados aos “índios” presentes nas leis da época, notadamente na Lei de Terras de 1850 e no Regulamento das Missões de Catequese e Civilização dos Índios de 1845, que textualmente mandavam assegurar terras à colonização e à catequização dos chamados índios pertencentes às “hordas selvagens”

do país e distribuir lotes às famílias consideradas suficientemente ressocializadas.

Da vida de Bernardo sabe-se pouco, e o pouco que se sabe sobre ele é devido ao ato heroico que protagonizou na madrugada de 7 de setembro de 1887, quando salvou 129 vidas do naufrágio do cruzador “Imperial Marinheiro”. De acordo com seus biógrafos, este foi o ponto alto da história de vida de Bernardo, e a razão mesma de ele ser biografado. Ele estava, então, com 28 anos de idade. Oficialmente, o cruzador estava encarregado de dirigir-se até o arquipélago de Abrolhos para mapear recifes e corais do local, com o fito de tornar mais segura a navegação na região. Mas Carolina Nabuco, filha do abolicionista Joaquim Nabuco, forneceu uma versão bem diversa sobre a verdadeira missão da tripulação. De acordo com ela, o Barão de Cotegipe havia enviado o cruzador para Recife com gente a bordo encarregada de arruinar a candidatura de seu pai à Câmara dos Deputados, que andava de vento em popa em razão do crescente sucesso da campanha abolicionista no país (BAHIENSE, N., 1971, p. 226). Qualquer que tenha sido a verdadeira missão dos tripulantes do cruzador, o fato é que o naufrágio ocorreu nas proximidades da barra do rio Doce, em frente ao pequeno povoado de Regência Augusta, pouco depois de chocar-se com um pontal na altura de Comboios. Estavam a bordo 142 homens, entre eles 93 marinheiros e vários oficiais de diferentes patentes.

Foi lançado ao mar um escaler que rumou em direção à terra firme em busca de socorro. Mas, na travessia, a embarcação foi destroçada pela ferocidade do mar: um imperial marinheiro morreu afogado e

² Entre outros, ver: Marcato, Sônia de Almeida (1979, p. 1-59); Paraíso, Maria Hilda Barqueiro (1992, p. 413-430; 1998, 5ª vol.); Mattos, Izabel Missagia de (2004); Langfur, Hal (2006); Resende, Maria Leônia Chaves; Langfur, Hal (2007, n. 23, p. 15-32); Malheiros, Márcia (2008); Machado, Marina Monteiro (2010).

12 salvaram-se a nado, alcançando a praia e a casa do patrão-mor da barra do rio Doce a tempo de pedir ajuda. Isso ocorreu às 2 horas da madrugada e, apesar da urgência, nada pôde ser feito. Segundo os testemunhos da época, a noite estava muito escura, não havia no local nenhuma embarcação para realizar o resgate e os naufragos se agarravam aos mastros do cruzador e a tudo que boiava, enquanto os tubarões rondavam a cena do desastre. Somente por volta das 8 horas da manhã a exasperante situação começou a mudar, quando Bernardo se lançou ao mar, levando uma espia (cabo) consigo.

Os depoimentos são uníssimos em afirmar que Bernardo só alcançou os destroços do “Imperial Marinheiro” depois de várias tentativas fracassadas, demonstrando incomparável destemor, força e bravura. Também são concordes a respeito do sofrimento e do desespero que tomou conta de sua mãe Carolina dos Santos, que se debatia em súplicas para que o filho não se lançasse ao mar, temerosa de que também ele sucumbisse à sua fúria. Mas foi graças ao cabo levado por Bernardo que se iniciou o resgate dos naufragos. O salvamento durou cinco horas e meia e resultou no resgate de 129 pessoas (BAHIENSE, N., 1971).

Nos depoimentos sobre o naufrágio pode-se identificar a presença de indígenas trabalhando no cruzador como imperiais marinheiros. Para aquilatar-se a importância de tal informação para a pesquisa histórica, vale recordar que existe um profundo apagamento dos indígenas na história do país, fazendo-os “desaparecer” de inúmeros lugares e funções sociais. Em razão disso, apenas bem recentemente se começou a pesquisar mais a fundo a presença

e o trabalho dos indígenas na Armada Nacional (ver, por exemplo, RIBEIRO, S. O., 2019; JEHA, S. K., 2011). De acordo com os depoimentos, Bernardo contou com a ajuda de outros marinheiros que estavam a bordo, dentre eles “o caboclo parense marinheiro (mais tarde furriel) Faustino Antônio José Pedro, Mestre João Roque da Silva e o marinheiro (depois cabo) Manoel Ferreira da Silva” (BAHIENSE, N., 1971, p. 49).

O “caboclo” Faustino, que auxiliou Bernardo no resgate dos companheiros naufragos, aparece retratado ao lado de Bernardo em uma interessante ilustração da *Revista Ilustrada* (1887, ano 12, n. 466, p. 7; ver Figura 1), por ocasião da cobertura jornalística que fizeram do acontecimento. Vale ainda registrar que Bernardo não era um imperial marinheiro tal como Faustino. Apesar disso, foi retratado e imortalizado no imaginário social vestido à moda dos imperiais marinheiros. Além disso, Faustino não era o único indígena embarcado no cruzador “Imperial Marinheiro”. Na noite do naufrágio dois marinheiros aproveitaram o contexto do desastre e desertaram de seus postos. Ambos tinham ancestralidade indígena: o “curiboca” Joaquim Ferreira Lima, mais conhecido como “Joaquim Cearense”, e o “caboclo Manoel de Tal” (BAHIENSE, N., 1971, p. 63).

Abandonar o posto no serviço militar obrigatório não era tarefa fácil e tampouco isenta de consequências, pois implicava a possibilidade de receber severas punições. Apesar disso, pelo menos dois marinheiros desertaram e os indícios sugerem que obtiveram sucesso na fuga porque encontraram abrigo e acolhimento na comunidade indígena local. Pouco depois, o “caboclo” Manuel terminou falecendo. Mas

o curiboca Joaquim criou raízes no local, casando-se com uma indígena, formando família e vivendo em Regência Augusta por toda a sua vida. O professor Ananias Santos Neto tinha 11 anos na época do naufrágio e se lembra dos dois desertores. Informa que Joaquim Ferreira Lima, o curiboca,

[...] contraiu matrimônio com uma índia e foi pai de numerosa prole. Ali permaneceu até 1942, quando faleceu, deixando sua prole aos cuidados de seu filho Virgílio Ferreira Lima. Gente laboriosa e ordeira, dada ao serviço da lavoura, exemplo herdado de seu chefe (BAHIENSE, N., 1971, p. 67).

O nome da esposa de Joaquim era Severina de Amorim Ferreira Lima. Aos 73 anos de idade ela deu um depoimento ao médico Nestor Lobo Leal, afirmando que se casou com 13 anos e que seu marido tinha, naquela ocasião, 16 anos. De acordo com ela, Joaquim faleceu com 68 anos e juntos tiveram 11 filhos. Analisando esse fragmento de história de vida à luz da história local e nacional, percebe-se que o Estado imperial impunha às comunidades indígenas ressocializadas um processo de diáspora, retirando parte de seus homens compulsoriamente para prestar o serviço militar e espalhando-os em diferentes regiões do país. Percebe-se também que Regência Augusta era uma comunidade indígena aberta a indígenas que vinham de outras regiões do país, como aconteceu com Severina, que se casou com o curiboca Joaquim, e com o próprio Bernardo, que se casou com a cabocla Maria Cearense. Existe, portanto, uma história de solidariedade entre os indígenas que

necessita ser notada e mais bem explorada pela historiografia.

Pouco depois do naufrágio, e em razão da enorme coragem e bravura demonstrada por Bernardo, ele foi homenageado na capital da província e na Corte do Rio de Janeiro. Em Vitória, foi recebido com banda de música, em uma genuína festa popular. Em seguida, o presidente Antônio Leiro Ribeiro de Almeida e demais autoridades provinciais o homenagearam no Palácio do Governo, sendo por fim entrevistado pelo jornal *A Província do Espírito Santo*, que o apresentou como “um vistoso tipo de pura raça brasileira, de estatura acima da média, reforçada, fisionomia franca e atraente, olhar vivo e brilhante” (BAHIENSE, N., 1971, p. 81). Ainda de acordo com a reportagem, Bernardo era um homem simples, que desde os 8 anos se dedicava à vida do mar como tripulante de navios mercantes. Além disso, tinha coração humilde, narrando seu ato de heroísmo com total modéstia: “Eles iam morrer – disse-nos – ninguém acudia-os, embora na praia toda gente estivesse aglomerada e triste: eu vi o navio perder-se e então prendi o cabo aos dentes e atirei-me ao mar para salvá-los” (BAHIENSE, N., 1971, p. 81).

Depois das homenagens recebidas na capital da província, Bernardo seguiu para a Corte, chegando ao Rio de Janeiro em 30 de setembro de 1887. Lá foi recepcionado por Arthur Índio do Brasil e por vários membros do Clube Naval, em um evento claramente voltado para a elite imperial, pois regado a champanhe. Enquanto esteve na Corte, Bernardo foi hospedado por Arthur Índio do Brasil, que também o ciceroneou nas entrevistas que deu a jornais e revistas locais. O ponto culminante das

homenagens foi a condecoração de Bernardo pela regente princesa Isabel, em 6 de outubro de 1887, que lhe conferiu medalha de primeira classe. A monarca deu-lhe também um prêmio particular, possivelmente em dinheiro, em um envelope lacrado (BAHIENSE, N., 1971, p. 86).

Passadas as homenagens, Bernardo retornou para seu cotidiano em Regência Augusta e nada se sabe sobre ele até que sua vida foi tragicamente interrompida pelo seu assassinato, em 1914. Bernardo estava com 55 anos e foi morto pelas mãos do “caboclo” Lionel Fernandes de Almeida, que lhe desferiu um tiro de garrucha (BAHIENSE, N., 1971, p. 91). Uma testemunha no inquérito aberto para apurar o crime descreveu Lionel como um homem de “pessimismo comportamento”, que não tinha “vida honesta”, inclusive vivendo separado da mulher. Também afirmou que se tratava de um homem dado ao “vício da bebida” (p. 99).

No depoimento que deu ao juiz, Lionel não negou a autoria do crime. Disse ser solteiro, ter 38 anos e ser natural de Linhares. Não sabia ler ou escrever e vivia prestando serviços como “jornaleiro”. Foi preso e depois indultado em 1920, quando revelou que se arrependia pelo que fez contra Bernardo, movido por “cachaçada” e “questão de mulher” (p. 109). A atividade de jornaleiro, prestando serviços a fazendeiros, madeiros ou comerciantes locais, era comum entre os indígenas de comunidades ressocializadas no Espírito Santo imperial. Ser jornaleiro em uma ordem social escravista significava, basicamente, receber diária pelo serviço prestado, por ser homem livre. Os jornais eram geralmente muito modestos e, por isso mesmo, os jornaleiros frequentemente desenvolviam

outras atividades econômicas para viver, seja individualmente, ou no âmbito de sua estrutura familiar, como a pequena agricultura e criação, as pescarias no mar, nos rios ou lagoas e a caça e a coleta nas matas.

Bahiense afirma que Lionel era um “caboclo” de 1,60m de altura, que contraiu duas núpcias ao longo de sua vida e que gostava de “dançar”, “cantar”, “caçar”, “pescar” e que se tornava “valente quando bebia” (p. 105). Morreu em Linhares aos 72 anos, em 1946. De acordo com sua segunda esposa, era amigo de Bernardo e não gostava de lembrar do assassinato.

ENTRE A IDEOLOGIA E A HISTÓRIA: A CONSTRUÇÃO DO "HERÓI NACIONAL"

A representação de Bernardo como um herói tem sua própria história e começou logo depois da tragédia e do regate dos naufragos em 1887, que curiosamente ocorreu em um dia emblemático para a nação e a pátria, quando se comemorava o sexagésimo quinto ano de independência do país. O ato inaugural desse processo se deu graças a Arthur Índio do Brasil, que levou Bernardo para a capital da província e depois para o Rio de Janeiro, apresentando-o à imprensa e explorando o evento para se destacar no cenário político da época.

Sabe-se pouco acerca de Arthur Índio do Brasil. Mas, de acordo com Hileia Araújo de Castro, ele era nascido na província do Espírito Santo, sua família residia na capital e representava um segmento tradicional da sociedade imperial que, à moda do período da Independência, incorporou a exaltação romântica aos indígenas ao nome familiar (CASTRO, H. A., 1998, p. 51). Norbertino Bahiense apresenta outra perspectiva, preferindo confirmar a tese acerca da ancestralidade indígena de Arthur Índio do Brasil, afirmando que ele sentia honra por ser bisneto de "índios crenack da taba do Espírito Santo, de botoque, arco e flecha" (BAHIENSE, N., 1971, p. 20). Rubem Braga, por sua vez, não entra em detalhes acerca dele. Apenas afirma que era tenente-coronel na época do naufrágio, alcançando posteriormente o almirantado. Além disso, confirma que ele ciceroneou Bernardo na Corte (BRAGA, R., 2013).

Apesar da pouca informação existente e da controvérsia sobre a real ancestralidade indígena de Arthur Índio do Brasil, os fatos demonstram que ele realmente se empenhou em patrocinar Bernardo em Vitória e na Corte. Na época da tragédia, estava embarcado como primeiro-tenente do cruzador "Imperial Marinheiro". Na qualidade de vítima do naufrágio e testemunha ocular do acontecimento, descreveu Bernardo como um bravo caboclo brasileiro, que tinha nas veias a força física e a tenacidade moral de sua ancestralidade "brasílica".

[...] a despeito das impetuosidade das vagas encapeladas, que como montanhas alterosas varriam de instante a instante o tombadilho, tentando arrebatá-lo em sua fúria indomável a tripulação que, esperando um meio de salvação, se agrupava nos pontos mais elevados do navio, viu de repente um homem brônzeo, de aspecto brasílico, atirar-se ao mar e nadar para bordo (BRASIL, A. I., 17/09/1887; Ver também BAHIENSE, Norbertino. *Caboclo Bernardo*, 1971, p. 41).³

Salvar 129 homens no dia da pátria é muito auspicioso se o objetivo é transformar o protagonista do resgate de tantas vidas em um herói nacional. Mas a correlação entre o heroísmo de Bernardo e o dia da pátria não aparece como tema ou eixo significativo nas narrativas da época. O artigo de Arthur Índio do Brasil pode ser considerado a primeira narrativa que abertamente faz apologia sobre o heroísmo de Bernardo, e nele são mencionados a força corporal do

caboclo, o tom brônzeo da pele e as qualidades morais de Bernardo, assim como a coragem e a modéstia. Por meio da associação naturalizada do indivíduo à "raça", Bernardo emerge como o exemplo vivo das melhores virtudes físicas e morais dos indígenas, em uma conjuntura intelectual em que se espalhavam no Brasil as teorias racistas sobre a inferioridade racial de negros e índios (SCHWARCZ, L. M., 2002).

A correlação entre o heroísmo de Bernardo e a efeméride da independência também não surge na condecoração da regente ou na cobertura da imprensa do Rio de Janeiro. A *Revista Ilustrada* publicou um acróstico em francês, formando verticalmente o nome "Bernardo" nas primeiras letras, que serve de bom exemplo. No poema, Bernardo é apresentado ao público como um "pescador", como um homem simples, modesto, corajoso e verdadeiro herói, pois arriscou inúmeras vezes a própria vida em benefício de outros.

Bem mais austera foi a tônica da condecoração imperial, que se limitou a reconhecer a incomum coragem de Bernardo.

Eu, a princesa Imperial Regente, em nome do Imperador o Sr. d. Pedro II: faço saber aos que esta carta virem, que atendendo a dedicação não comum pela humanidade que mostrou o remador da catraia da barra do rio Doce, Bernardo José dos Santos, salvando com risco da própria vida as de muitos indivíduos [...] Hei por bem fazer-lhe mercê da medalha de 1ª classe [...] (citado em BAHIENSE, N., 1971, p. 86).

Vale frisar que, diferentemente da perspectiva de Arthur Índio

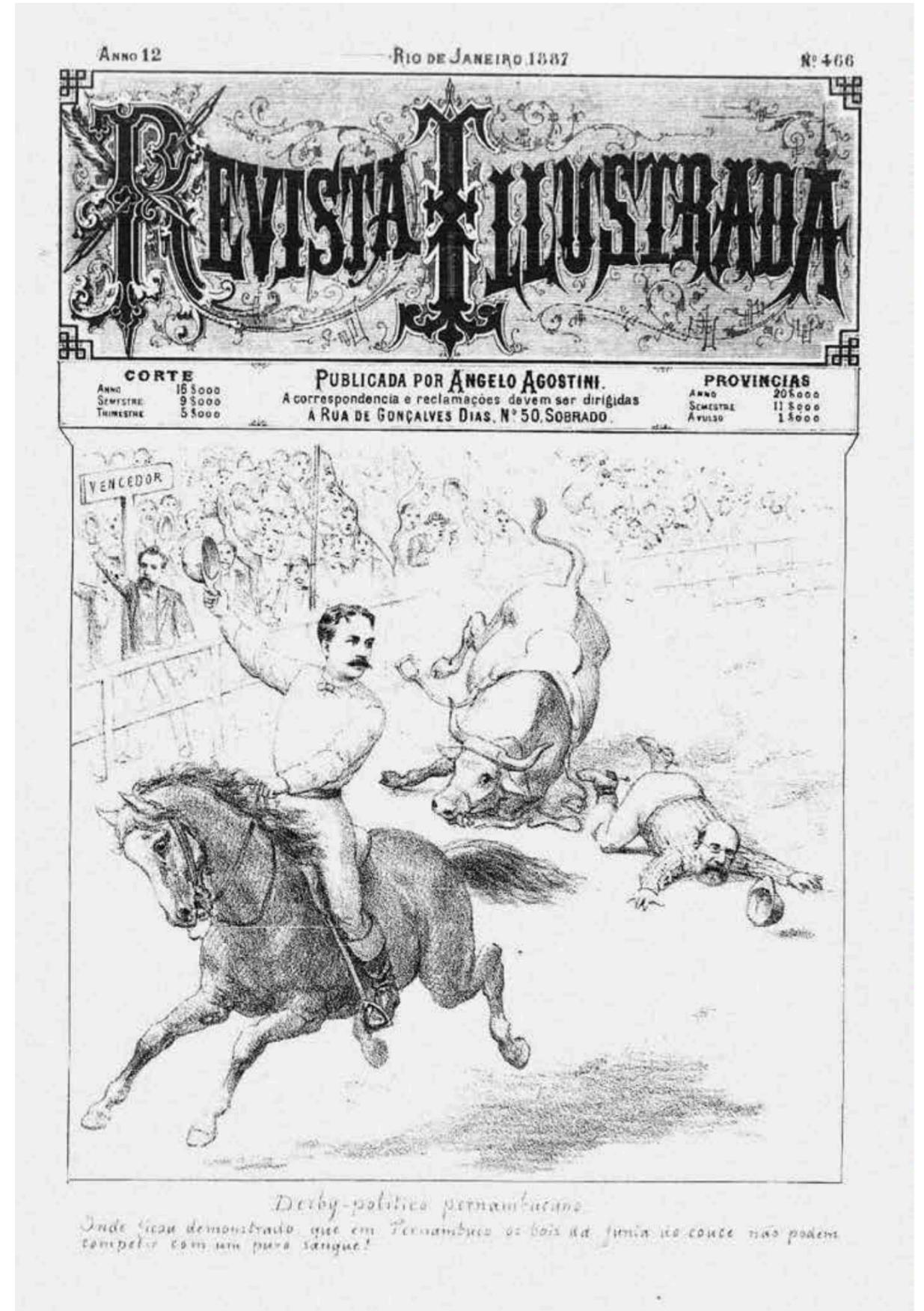


Figura 2 – Capa da Revista Ilustrada, n.º 466, Ano. 1887.

³ Ver também Bahiense, Norbertino (1971, p. 41).

Bien digne de louange est Bernard le pêcheur
En qui sont réunis modestie et valeur
Rarement, en effet, dans ces temps d'égoïsme
Nous sont offerts, des traits d'un [ilegível] héroïsme,
Assez souvent des gens qui ne manquent de rien,
Recueillent grand gloire, en faisant peu bien;
De ces hommes vantés pour leur philanthropie,
On n'en voit point risquer soixante fois leur vie (1987, ano 12, n. 467, p. 3).

Tradução livre: Bem digno de louvor é Bernardo o pescador/Em que estão unidos modéstia e valor/Raramente, de fato, nestes tempos de egoísmo/Nos são oferecidos, traços de um [ilegível] heroísmo,/Muitas vezes as pessoas que não perdem nada,/Colhem grande glória, fazendo pouco bem;/Destes homens elogiados por sua filantropia,/Nós não os vemos arriscando sessenta vezes suas vidas.

do Brasil, o texto da condecoração imperial sequer menciona que Bernardo era um indígena ou caboclo, apresentando-o simplesmente como um “remador de catraia”. Isto parece um pouco contraditório se levarmos em conta que a ideologia oficial do Império enaltecia abertamente a contribuição biológica dos indígenas para a formação da nacionalidade brasileira. Mas essa contradição é apenas aparente. O projeto nacional posto em curso pelo Segundo Reinado visava à total assimilação social, cultural e biológica dos indígenas (KODAMA, K., 2009, p. 151-194). Tratava-se, então, de assimilar e nacionalizar os distintos grupos étnicos indígenas (MOREIRA, V. M. L., 2012). Até mesmo a categoria “índio” foi deliberadamente evitada para se referir aos povos, às comunidades e aos indivíduos que viviam dentro dos limites da nação, tal como demonstra a opção do Império em usar o termo “caboclo” para se referir aos indígenas nos censos da época, isto é, um termo bem mais ambíguo, impreciso e que inclusive sugere

misturas e mestiçagens biológicas e culturais (OLIVEIRA, J. P., 1999, p. 124-151).

Em consonância com a intenção política de assimilar completamente índios e povos indígenas à população livre e pobre nacional, a monarca preferiu condecorar um “remador de catraia” a um “indígena” ou “caboclo” do Império. Mas o fato de a princesa ignorar a indianidade de Bernardo não significa que a monarquia não valorizasse os indígenas na formação da imagem pública da nação. Todavia, o indígena que realmente interessava ao Império era o “índio morto”, ou seja, o índio histórico do período colonial, supostamente já desaparecido da face da terra para dar lugar à “civilização” e ao próprio Brasil nação. Era o índio tupi imortalizado na poética do movimento romântico e no indianismo de José de Alencar (BOSI, A., 1992, p. 176-193). Como explica Lilia Moritz Schwarcz, d. Pedro II soube construir uma eficiente imagem pública e, em razão disso, tornou-se “mais popular que o regime monárquico”

(2012, p. 518). Ele próprio garantia o lastro indígena da nacionalidade, quando usava a murça de penas de papo de tucano ou ao distribuir títulos tupis aos nobres (p. 17). O regime monárquico não precisava, portanto, nem de Bernardo, nem de nenhum outro índio real para representar o indígena do Brasil, especialmente de índios botocudos que, desde a Carta Régia de 1808, haviam se transformado no maior símbolo da “barbárie” brasileira.

A valorização mais sistemática de Bernardo como “caboclo” e como “herói nacional” só ocorreu bem mais tarde, com a publicação da biografia de Bernardo primeiramente escrita e editada por Bahiense na década de 1940 (VALIM, H., 2008, p. 17). Nesse período, o Brasil estava em pleno Estado Novo e Getúlio Vargas deu demonstrações concretas de apoio e interesse em transformar o indígena em símbolo nacional: instituiu 19 de abril como o Dia do Índio e imortalizou-se como o primeiro presidente da República brasileira a pisar em uma terra indígena,

visitando a aldeia dos Karajá na ilha do Bananal, em 1940 (SETH, G., 2000, p. 14).

O novo regime alinhava-se ao positivismo de tipo rondoniano, segundo o qual os índios e os povos indígenas participavam de um inexorável processo de desenvolvimento histórico, podendo progredir do estágio “primitivo” ao plenamente “civilizado”. Além disso, sublinhava-se a importância dos indígenas para a formação de um “tipo nacional” adaptado ao meio brasileiro. Como declarou o diretor do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), Vicente de Paulo Vasconcelos, em 1939, índios e negros desapareceriam no futuro, diante do afluxo crescente de brancos e dos processos de miscigenação. Mas cabia ao Estado “impedir o desaparecimento anormal dos índios pela morte, de modo que a sociedade brasileira [...] possa receber em seu seio a preciosa e integral contribuição do sangue indígena de que carece para a constituição do tipo nacional, tão apropriado ao meio, que aqui surgiu” (VASCONCELOS, V. de P., 2000, p. 18).

Em apoio à política indigenista do SPI, o Estado Novo desenvolveu uma política cultural de valorização dos indígenas como um dos elementos constitutivos da nacionalidade. Esse projeto contava, além disso, com uma potente máquina estatal de propaganda, representada pelo Departamento de Imprensa e Propaganda (DIP). O índio valorizado pelo Estado Novo, exaltado pelo SPI e popularizado pelo DIP, era ainda o índio criado e idealizado pelo movimento romântico e indianista do século XIX, mas então reatualizado e reificado pelo indigenismo de Cândido Rondon que, naqueles anos, tornou-se um “ardente colaborador” da

glamourização dos indígenas (VASCONCELOS, V. de P., 2000, p. 16).

Em 1939, Rondon foi nomeado diretor do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, órgão criado para promover a cultura indígena e orientar a política estatal em relação a eles (VASCONCELOS, V. de P., 2000, p. 17). Consonante com os interesses do Estado Novo, ele construiu uma narrativa edulcorada sobre as relações entre índios e conquistadores. Omitiu, por exemplo, as atrocidades cometidas contra os povos indígenas, como as guerras, as chacinas, o cativeiro, o esbulho de suas terras e o trabalho forçado; e escondeu as reações indígenas muitas vezes violentas contra os conquistadores. Preferiu idealizar os indígenas, exaltando-os na sua dimensão de “bom selvagem”, isto é, como povo puro e virtuoso. Como explica Seth Garfield, a ideologia do Estado Novo transformou os indígenas em riqueza nacional a ser conquistada pela Marcha para Oeste: “Lá, na fronteira, o Brasil poderia beneficiar-se da essência cultural dos índios não contactados (e portanto incorruptos): paciência, fidalguia e orgulho” (SETH, G., 2000).

Assim, enquanto o DIP indexava os indígenas à política ideológica do regime, o SPI seguia desenvolvendo uma política de conquista e territorialização de povos independentes e/ou relativamente independentes, cujo fim último continuava sendo a total assimilação deles à sociedade nacional.⁴ É neste contexto político, cultural e ideológico que a biografia de Bernardo, escrita por Norbertino Bahiense, veio a lume. Ele é o mais importante biógrafo de Bernardo

e também o maior responsável por alçar o “caboclo” à categoria de herói nacional. Seu esforço por buscar fontes e depoimentos sobre a vida de Bernardo é visível, mas também atesta a dificuldade de biografar agentes históricos das classes subalternas, que deixam poucos registros sobre suas experiências históricas. Além disso, vale questionar se a obra de Bahiense enquadra-se, efetivamente, na categoria biografia.

Em *O pequeno x: da biografia à história*, Sabina Loriga salienta que o termo biografia surgiu no século XVII para “designar uma obra verídica, fundada numa descrição realista, por oposição a outras formas antigas de escritura de si que idealizavam o personagem e as circunstâncias de sua vida (tais como panegírico, o elogio, a oração fúnebre e a hagiografia)” (LORIGA, S., 2011, p. 17). A obra de Bahiense, embora recupere vários dados sobre Bernardo, padece de densidade histórica. É uma narrativa pouco contextualizada em termos sociais e termina por se aproximar muito mais do elogio do que propriamente do gênero biográfico. Ao fim e ao cabo, é uma narrativa sobre a bravura do caboclo com vistas a alçá-lo à categoria de herói nacional. Estruturou-se em torno da naturalização do lugar de herói ocupado por Bernardo, dando a entender que a corajosa decisão de se lançar ao mar e salvar 129 pessoas era condição suficiente para transformá-lo em um herói reconhecido por todos. No entanto, a transformação de Bernardo em um “herói” está longe de ser uma espécie de decorrência necessária, inevitável ou óbvia da operação de salvamento empreendida por ele. Afinal, nem todo protagonista de um ato heroico, tal como o realizado por Bernardo,

4 Sobre o SPI, ver: Lima, Antonio Carlos Souza (1995).

se torna um “herói” socialmente reconhecido e menos ainda um “herói nacional” cultuado e financiado pelos agentes do Estado.

O próprio Bahiense termina por reconhecer, em sua argumentação, que havia interesses políticos por trás da heroificação do caboclo, ao afirmar que a verdadeira responsável pela transformação de Bernardo em herói foi a elite capixaba do período imperial, porque a província tinha atrás de si uma história de “fracassos” e precisava de “algo que a projetasse no cenário nacional” (BAHIENSE, N., 1971). Efetivamente, o Espírito Santo estava falto de heróis. Mas, a bem dos fatos e da verdade, a suposta carência de heróis era um “problema” vivido muito mais pelo regime republicano do que pela monarquia e suas províncias. José Murilo de Carvalho foi ao cerne deste assunto ao analisar como e por que Tiradentes terminou por ocupar a posição do mais imponente e eficiente símbolo do novo regime político instalado no país em 1889 (CARVALHO, J. M., 2001).

Para Carvalho, os heróis funcionam como símbolos de certas aspirações da coletividade e devem ser capazes de representar tais anseios. Para tanto, devem possuir algum tipo ou nível de “sintonia” com a coletividade. Não são e nem podem ser personagens completamente arbitrários e sem elos com a sociedade que procuram representar, instruir ou mobilizar. Mas a República teve enorme dificuldade de cunhar um herói acolhido pelo povo. Os principais vultos republicanos e que seriam os melhores candidatos a heróis careciam de empatia popular, como eram os casos de Deodoro da Fonseca e de Benjamin Constant. Faltavam-lhes carisma e sintonia

com a nação brasileira (CARVALHO, J. M., 2001, p. 56). Para piorar este quadro, ainda existia a ameaça da volta da monarquia e a sombra de d. Pedro II projetada sobre os principais protagonistas da instauração do novo regime político. A imagem pública do velho monarca havia-se enraizado no imaginário popular e continuava crescendo em popularidade mesmo depois de seu banimento e de sua morte (SCHWARCZ, L. M., 2002, p. 518). O apego dos canudenses ao monarca, à monarquia e a Antônio Conselheiro em parte exemplifica isso, ao mesmo tempo em que a guerra de extermínio total que o Exército e a República moveram contra eles demonstrava a tremenda insegurança do novo regime em relação ao povo e à população nacional, grande parte dela pobre e etnicamente heterogênea (HERMANN, J., 1996, p. 81-105).⁵ Diante de uma nítida carência de personagens simbolicamente eficientes e populares, o novo regime acabou agarrando-se em Tiradentes que, embora estivesse historicamente associado ao período colonial e aos episódios vinculados à Inconfidência Mineira de 1789, harmonizava-se bem com alguns ideais de 1889, tais como as bandeiras da libertação nacional, da abolição da escravidão e da implantação do sistema político republicano (CARVALHO, J. M., 2001, p. 70).

Hauley Valim resumiu bem o processo de heroificação de Bernardo ao sublinhar que foi Bahiense o principal responsável por “resgatar”

⁵ Como observou a autora, Euclides da Cunha partiu para Canudos “com a convicção de que se tratava de uma autêntica conspiração monárquica contra a qual era necessário lutar sem descanso, mas, ao chegar ao sertão, deparou-se com uma população miserável e uma realidade completamente diferente da que conhecia no litoral ‘civilizado’” (Cf. p. 84).

Bernardo e estabelecê-lo como herói (VALIM, H., 2008, p. 59). Mas Bahiense só conseguiu realizar isso porque a política cultural do Estado Novo valorizava os indígenas e porque a imagem pública de Bernardo conseguia mobilizar a empatia popular. “Herói que se preze”, escreveu Carvalho, “tem que ter de algum modo a cara da nação” (CARVALHO, J. M., 2001, p. 55) e, nesse quesito, vale registrar que Bernardo tinha e continua tendo a cara do povo do Espírito Santo. Faz parte do universo do caboclo Bernardo um pouco do dia a dia do povo local: festas, família, amor, casamento, amantes, cachaçadas, coragem, bravura, trabalho duro, pescarias no mar e nos rios, medo do recrutamento militar forçado, questão de terras, assassinatos, violências etc., criando entre ele e os moradores locais liames fortes, baseado no fato de compartilharem os mesmos problemas e perspectivas de vida. Em outras palavras, o caboclo herói tinha (e continua tendo) a cara do povo, e este povo era muito mais indígena do que as autoridades e a ideologia estatal aceitam ou reconhecem.

Atualmente, o Caboclo Bernardo é tema de festas populares que recebem incentivos econômicos, fiscais e culturais dos governos do estado do Espírito Santo e do município de Linhares, agregando-lhe novos objetivos e significados (ver Figura 2). Em 2018, por exemplo, o site de notícia EShoje informava que entre os dias 22 e 24 de junho ocorreria a “tradicional” Festa do Caboclo Bernardo na “vila de pescadores” de Regência. De acordo com o secretário municipal de Cultura, Turismo, Esporte e Lazer, Ivan Salvador, “[...] a festa tem o objetivo de reestruturar e fomentar o turismo na região

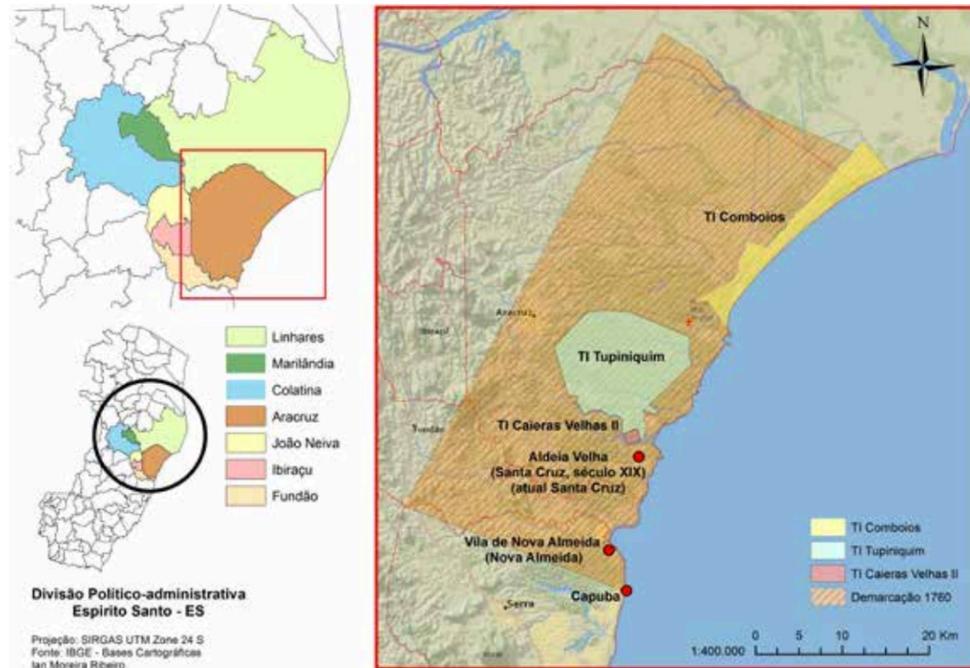
e manter a tradição da festa que é realizada há 88 anos em Regência”.⁶ Durante a festa, também ocorreria o 28o Encontro Nacional de Bandas de Congo.



Figura 3 – Divulgação da Festa do Caboclo Bernardo em 2017
Fonte – <https://www.es.gov.br/Noticia/festa-de-caboclo-bernardo-movimenta-regencia>

⁶ Tradicional festa de Caboclo Bernardo acontece neste fim de semana em Linhares. Disponível em: <http://eshoje.com.br/tradicional-festa-de-caboclo-bernardo-acontece-neste-fim-de-semana-em-linhares/>. Acesso em 27/01/2019.

considerações finais



Mapa 01 – Sesmaria indígena de 1760 e atuais Terras Indígenas (TI).

O projeto nacional ostentado pelo Império e pela República até a Constituição de 1988 foi pouco tolerante com a existência de povos e grupos étnicos diferenciados na sociedade, preconizando a completa assimilação dos indígenas em termos sociais, culturais e políticos. O índio era então considerado um ser transitório, que mais cedo ou mais tarde deveria ser completamente “nacionalizado” e absorvido pela sociedade envolvente. Durante o regime imperial tal perspectiva ficou bastante evidente na ideologia liberal e individualista que prevaleceu na concepção da Lei de Terras de 1850 e de um conjunto de leis e resoluções direcionadas especificamente para os índios e às terras dos indígenas situadas em aldeamentos, vilas e povoados (MOREIRA, V. M. L., 2012). Nesses ordenamentos legais, a posse e a propriedade indígena coletiva da terra foram tratadas como algo arcaico e irracional, que deveriam ser substituídas pela posse

e a propriedade privada da terra. Na melhor das hipóteses, os “remanescentes indígenas” que viviam em terras coletivas poderiam receber lotes de terra familiar, se provassem morada habitual e pendor para a prática da agricultura. No entanto, muitos dos propalados “remanescentes” foram sumariamente tratados como “índios só de nome”, “falsos índios”, não conseguindo obter o título e a posse de suas terras (MOREIRA, V. M. L., 2012).

A ordem legal implantada pelo regime imperial teve desdobramentos fatídicos para os indígenas que viviam na província do Espírito Santo, pois houve um claro avanço da sociedade local sobre os territórios indígenas tradicionais de povos independentes e sobre as terras indígenas tituladas e não tituladas em aldeamentos, missões, povoados e vilas. Representativa desse processo foi a autorização de projetos de colonização particular em terras pertencentes aos indígenas nas antigas

vilas de índios de Nova Almeida e Nova Benevente. Na antiga sesmaria indígena de Benevente, por exemplo, foi autorizada a instalação do núcleo colonial do Rio Novo, e na sesmaria indígena de Nova Almeida, foi fundado o núcleo colonial Demétrio Ribeiro, entre o rio Doce e Piraquê-Açu, assentando 2 mil italianos na área, em 1881 (PACHECO, R.; ROSA, L. B.; BOGO, I., 1996).

O processo de avanço da colonização sobre territórios e terras indígenas legou para a República uma infinidade de povos e comunidades que foram ressocializados ao longo do processo histórico, mas cujas terras e cujos direitos territoriais não foram devidamente observados e garantidos pelo Estado. Este é o caso, por exemplo, das comunidades de Areal e Santa Maria, que se localizam próximas da foz do rio Doce e da vila de Regência. Desde 2013, os membros da comunidade estão reivindicando sua ancestralidade indígena e o direito de ter suas terras demarcadas e regularizadas. De acordo com uma membro da comunidade,

Sou nascida, criada, casada e vivida aqui. [...] Eu espero que a gente consiga aquilo que a gente merece, porque, como diz, eu acho que nós, como descendentes de índios, temos o direito do que é nosso, né? Então, a gente trabalha e tá buscando para ver se a gente consegue, né? Aquilo que a gente já perdeu (Ziza Barcelos, 55 anos, em reunião realizada na escola da comunidade, em 09/05/2015, citada em FERREIRA, S. R. B., 2017, p. 50)..

A luta e a resistência indígenas por terra e por seu direito de viver nelas segundo seus próprios desejos

e organização não é nova no Espírito Santo e esteve inscrita desde as primeiras narrativas do encontro entre tupinambás, goitacás ou aimorés com os portugueses que chegaram à costa. Essa luta tem, além disso, várias faces, inclusive a face do caboclo Bernardo. Isto porque ele foi resgatado e mobilizado pela memória dos Tupiniquim em meio a intensa luta política que empreenderam para demarcar suas terras a partir dos anos 1970 (ver Mapa 1). A narrativa e o uso que os índios tupiniquins fazem sobre a história do Caboclo Bernardo foram registrados no *Relatório final de reestudo da identificação das terras indígenas Caieiras Velhas, Pau Brasil e Comboio*. Nesse relatório a versão dos indígenas sobre a história de vida de Bernardo e sua dimensão mítica fica especialmente em evidência quando narram o encontro dele com a princesa Isabel.

Contam que o caboclo não quis nenhum benefício, nenhuma honraria, apenas que a Princesa destinasse as terras de Comboios permanentemente a todos os “caboclos”. E assim teria sido feito. Por isso os índios estão em Comboios há muito tempo (ROCHA, C. A. F., 1995, p. 50).

Na narrativa tupiniquim sobre o caboclo Bernardo há um sutil deslocamento de sentido e de significado tradicionalmente atribuído ao herói caboclo. No novo campo semântico criado pelos indígenas de Comboios, o herói nacional perde importância e o fundamental passa a ser sua dimensão mítica para os membros da comunidade.

O mito pode ser compreendido como uma narrativa que se refere ao passado, mas que conserva no presente funções importantes

(GIRADERT, R., 1989, p. 12). Ao explicar como uma determinada realidade chegou a ser como é, Mircea Eliade frisou, por exemplo, a função cognitiva do mito. Outra dimensão prática importante do mito, desta vez salientado por Georges Sorel, é funcionar como força motriz e legitimadora da ação, dando significado e direção ao protagonismo político e social de pessoas e de grupos no processo de resolução de seus desafios no mundo (GIRADERT, R., 1989, p. 13). A dimensão mítica do encontro de Bernardo com a princesa Isabel está associado a essa dupla função do mito, que tanto explica o real vivido pelos tupiniquins de Comboios – isto é, fornece uma boa explicação de como e por que eles viviam em Comboios – quanto propulsiona a ação deles no mundo que, naquele momento, era lutar pela posse de suas terras.

Mas o aspecto mais importante da narrativa dos índios sobre o caboclo Bernardo é a restituição dele à sua condição indígena, ao seu lugar social e ao contexto de sua sociabilidade, cuja história é pouco conhecida e também pouco reconhecida como socialmente válida. Na narrativa dos tupiniquins se reconhece, enfim, que Bernardo é um indígena e legitimamente pode funcionar como um herói indígena para seus pares e iguais, agregando-se outros sentidos e sentimentos ao tradicional herói nacional criado e cultuado pelas elites. Em razão disso, o Caboclo Bernardo pode representar os problemas vividos e enfrentados pelos caboclos e índios do rio Doce, inspirá-los em suas lutas pela demarcação de terras e explicitar a justiça de suas causas.

referências bibliográficas

- ALMEIDA, Ceciliano Abel de. O desbravamento das selvas do rio Doce (memórias). Rio de Janeiro: José Olympio, 1959.
- BAHIENSE, Norbertino. Caboclo Bernardo. O naufrágio do “Imperial Marinheiro” e outros – Rio Doce. 2. ed. (revista e ampliada). Rio de Janeiro: Empresa Gráfica O Cruzeiro, 1971.
- BOSI, Alfredo. Um mito sacrificial: o indianismo de Alencar. In: _____. *Dialética da colonização*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 176-193.
- BRAGA, Rubem. *Crônicas do Espírito Santo*. 3. ed. São Paulo: Global, 2013.
- BRASIL, Arthur Índio do. O Caboclo Bernardo. *A Província do Espírito Santo*, Vitória, 17 de setembro de 1887.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas. O imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- CASTRO, Hileia Araújo. O caboclo Bernardo na história do Espírito Santo. A superação do mito. Vitória: Seces, 1998.
- CUNHA, Manuela Carneiro (org.). *Legislação indigenista no século XIX. Uma compilação (1808-1889)*. São Paulo: Edusp, 1992.
- FERREIRA, Simone Raquel Batista (coord.). *Estudo territorial da comunidade de Areal e Santa Maria, Rio Doce – Linhares (ES)*. Vitória: Ufes, 2017.
- GIRADERT, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- HERMANN, Jacqueline. Canudos destruído em nome da República. Uma reflexão sobre as causas políticas do massacre de 1897. *Tempo*, Rio de Janeiro, v. 2, n. 3, p. 81-105, 1996.
- JEHA, Silvana Kassab. A galera heterogênea: naturalidade, trajetória e cultura dos recrutas e marinheiros da Armada Nacional e Imperial do Brasil, 1822-1854. Tese (Doutorado em História) – PUC-Rio, 2011.
- KODAMA, Kaori. Convertendo as “nações” na nação brasileira. In: _____. *Os índios no Império do Brasil. A etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. São Paulo: Edusp, 2009. p. 151-194.
- LANGFUR, Hal. The forbidden lands. Colonial identity, frontier violence, and the persistence of Brazil’s Eastern Indian, 1750-1830. Stanford: Stanford University Press, 2006.
- LEVI, Giovanni. Usos da biografia. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 1996. p. 167-182.
- LIMA, Antonio Carlos Souza. Um grande cerco de paz. Petrópolis: Vozes, 1995.
- LORIGA, Sabina. O pequeno x: da biografia à história. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.
- MACHADO, Marina Monteiro. *Entre fronteiras: terra indígena nos sertões fluminenses (1790-1824)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2010.
- MALHEIROS, Márcia. “Homens de Fronteira”. Índios e Capuchinhos na ocupação dos Sertões do Leste do Paraíba ou Goytacazes (séculos XVIII e XIX). Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2008.
- MARCATO, Sônia de Almeida. A repressão contra os Botocudos de Minas Gerais. *Boletim do Museu do Índio*, v. 1, p. 1-59, 1979.
- MARINATO, Francieli Aparecida. Nação e civilização no Brasil: os índios Botocudos e o discurso de pacificação no Primeiro Reinado. *Dimensões*, v. 21, p. 41-62, 2008.
- MATTOS, Izabel Missagia de. *Civilização e revolta: os botocudos e a catequese na província de Minas*. Bauru: Edusc, 2004.
- MOREIRA, Vânia Maria Losada. Delegitimação das diferenças étnicas, “cidanização” e desamortização das terras de índios: notas sobre liberalismo, indigenismo e leis agrárias no México e no Brasil na década de 1850. *Mundos do Trabalho*, v. 4, n. 8, p. 68-85, jul./dez. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/mundosdotrabalho/article/view/27693>. Acesso em 22/09/2019.
- _____. Espírito Santo indígena. Conquista, trabalho, territorialidade e autogoverno dos índios, 1798-1860. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2017.
- _____. Reinventando a autonomia. *Liberdade, propriedade, autogoverno e novas identidades indígenas na capitania do Espírito Santo, 1535-1822*. São Paulo: Humanitas, 2019.
- OLIVEIRA, João Pacheco de. Entrando e saindo da “mistura”: os índios nos censos nacionais. In: _____. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999. p. 124-151.
- PACHECO, Renato; ROSA, Lea Brígida; BOGO, Ivan. Norte do Espírito Santo: ciclo madeireiro e povoamento. Vitória: Edufes, 1996.
- PARAÍSO, Maria Hilda Barqueiro. Os Botocudos e sua trajetória histórica. In: CUNHA, Manuela Carneiro da (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras/Secretaria Municipal de Cultura/Fapesp, 1992. p. 413-430.
- _____. O tempo da dor e do trabalho: a conquista dos territórios indígenas nos Sertões do Leste. Tese (Doutorado em História) – Universidade de São Paulo, 1998.
- RESENDE, Maria Leônia Chaves; Langfur, Hal. Minas Gerais indígena: resistência dos índios nos sertões e nas vilas de El-Rei. *Tempo*, Rio de Janeiro, n. 23, p. 15-32, 2007.
- REVISTA ILUSTRADA. Rio de Janeiro, ano 12, n. 466, p. 7, 1887.
- REVISTA ILUSTRADA. Rio de Janeiro, ano 12, n. 467, p. 3, 1887.
- RIBEIRO, Silene Orlando. “Exímios remadores do Arsenal de Marinha”: recrutamento e trabalho indígena no Rio de Janeiro (1763-1820). Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, 2019.
- ROCHA, Carlos Augusto Freire. Relatório final de reestudo da identificação das terras indígenas Caieiras Velha, Pau Brasil e Comboios. Grupo Técnico, Portaria n. 0783/94, de 30 de agosto de 1944. Rio de Janeiro: s/ed., 1995.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do imperador. D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- _____. O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil – 1870-1930. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- SETH, Garfield. As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado nação na era Vargas. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 20, n. 39, p. 15-42, 2000.
- TRADICIONAL festa de Caboclo Bernardo acontece neste fim de semana em Linhares. Disponível em: <http://eshoje.com.br/tradicional-festa-de-caboclo-bernardo-acontece-neste-fim-de-semana-em-linhares/>. Acesso em 27/01/2019.
- VALIM, Hauley. Religião e etnicidade: o herói Caboclo Bernardo e a constituição da identidade étnica na vila de Regência Augusta, ES. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, 2008.
- VASCONCELOS, Vicente de Paulo. In: SETH, Garfield. *As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado nação na era Vargas*. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 20, n. 39, p. 18, 2000.



Tutela

3.1

Libânio Koluizorocê.
Fragmentos da participação
indígena na construção nacional.

Rita de Cássia Melo Santos*

RESUMO

Libânio foi um indígena haliti que integrou os quadros do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e o principal guia de Rondon na perigosa travessia que alcançou o rio Juruena (AM). Ao pesquisar sua participação ao longo de duas décadas (de 1900 a 1920) – período de registros na documentação – encontramos um importante material que possibilita entrever o seu envolvimento em diversos empreendimentos políticos, científicos e culturais. Através dele, reflito sobre a narrativa *biográfica* e as possibilidades de, em casos como o de Libânio, narrar as realizações e, especificamente, o processo que fez dele um chefe indígena, reconhecendo esse ato narrativo como um ato político de reconhecimento e visibilidade.

PALAVRAS-CHAVE

Indígena
Paresi
Haliti
Biografia

* Mestre e doutora em Antropologia Social/PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, docente no Departamento de Ciências Sociais e no Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba (DCS e PPGA/UFPB). Contato_ santos.cm.rita@gmail.com

introdução

Libânio foi um indígena haliti que integrou os quadros do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e o principal guia de Rondon na perigosa travessia que alcançou o rio Juruena (AM) numa aventura que quase o levou à morte. Ao pesquisar sua participação ao longo de duas décadas (de 1900 a 1920) – período de registro na documentação – encontramos um importante material que nos possibilita entrever seu envolvimento em diversos empreendimentos políticos, científicos e culturais. Aqui pretendo apresentar uma tentativa de narrativa *biográfica* sobre Libânio, suas realizações e, especificamente, o processo que fez dele um chefe indígena.

Muito foi dito sobre as *Histórias de vida, biografias e trajetórias*. Bourdieu, em seu famoso artigo publicado em 1986, “L’illusion biographique” (A ilusão biográfica), afirmou que “A história de vida é uma dessas noções do senso comum que entraram como contrabando no universo científico; inicialmente, sem muito alarde, entre os etnólogos; depois, mais recentemente, com estardalhaço, entre os sociólogos” (BOURDIEU, 1986, p. 69). Apesar do tom provocativo inicial do artigo, o autor, crítico resolutivo do gênero, não o abandona de todo, retornando ao tema de diferentes modos em dois outros estudos que inspiraram a construção deste texto.

Na obra *Esquisse pour une auto-analyse* (Esboço para uma autoanálise), o autor se defrontou com a própria trajetória e buscou compreender o campo no qual e contra o qual se fez. Não se tratou, como o autor anunciava na abertura do livro, de uma *autobiografia* segundo o senso comum do termo, mas de tomar a si mesmo como objeto sociológico desde um ponto de vista crítico

(BOURDIEU, 2004). Para Bourdieu, a *biografia* enquanto ferramenta metodológica constituía um projeto inviável. De acordo com o autor, seria como aceitar tacitamente a Filosofia da História no sentido de ordenar uma mera sucessão de acontecimentos. A tentativa de implementá-la, portanto, levaria à falsa produção de coerência orientada segundo os contextos de produção e seleção do biógrafo. Em suma, uma criação artificial de sentido. Em seu lugar, o pesquisador deveria buscar constituir por meio da confrontação dos agentes sociais compreensões contextuais através dos estados sucessivos do campo.

A unidade do sujeito biológico por seu “nome próprio” e pelo conjunto de propriedades atribuídas (nacionalidade, sexo, idade etc.) não deveria, para o autor, ser transferida para o sujeito social. Os “acontecimentos biográficos” devem, portanto, ser abordados como “deslocamentos no espaço social”, fazendo-se necessário recompor, a cada deslocamento, os sujeitos em ação, as diferentes espécies de capitais envolvidos e a estrutura social em jogo. O autor opôs assim a análise sociológica à biografia, sendo a primeira um esforço compreensivo e a segunda uma mera ilusão.

Apesar de em parte pertinente, a crítica de Bourdieu ao gênero biográfico terá uma outra conotação quando pensarmos o lugar das populações subalternizadas na escrita da História. Tal proposta poderia ser aproximada do trabalho coordenado por Bourdieu para a produção do livro *A Miséria do Mundo* (BOURDIEU, 1993). Nele, o autor produz através de depoimentos e trajetórias de pessoas subalternizadas uma confrontação entre diferentes pontos de vista e existências, do que resulta uma forma de compreensão que inclui as condições sociais e seus condicionantes. A estratégia adotada pelo autor nesse livro retoma os sujeitos em sua vida social, rompendo com o esquecimento e o silenciamento que constituíram o *modus operandi* em relação a essas populações. De tão reiterado, o suposto desaparecimento é tratado não apenas como uma suspeita, mas também como algo inevitável.

Na contramão desta perspectiva, tomando os povos indígenas concretos em suas vidas cotidianas, eles nos surpreendem com a resistência e a persistência, teimam em existir em face de uma permanente política de muitas violências. O silêncio não comporta mais as populações indígenas, e o ato de constituir coerência e unidade através da escrita biográfica desses sujeitos torna-se um ato político de reconhecimento e visibilidade

de suas contribuições. Aproximando-me das recomendações críticas de Bourdieu, tentarei retomar esse ato que, ademais, na situação mais contemporânea, tem ainda outro sentido.

No livro *Rondônia*, do antropólogo Edgar Roquette-Pinto (2005), encontrei pela primeira vez os indícios da existência do indígena haliti Libânio. Além de guia de Rondon, Libânio também foi um exímio colaborador de expedições científicas, dentre as quais, a realizada pelo antropólogo que dele recebeu um conjunto de objetos destinados ao Museu Nacional do Rio de Janeiro. Esses objetos ganhavam do antropólogo a esperança de um “desenvolvimento” futuro maior. Como escreveu:

[Quem sabe se mais tarde, um filho da Rondônia, bisneto de alguns desses que deixei com saudade em 1912, educado por um sucessor do Mestre, se o houver capaz de recolher a herança, não folheará estas notas, para ligá-las ao material conhecido e traçar, assim, a notícia completa do seu povo? \(ROQUETTE-PINTO, 2005, p. XV\).](#)

Em setembro de 2018 um grande incêndio consumiu o Museu Nacional destruindo as coleções reunidas por Roquette-Pinto com a colaboração de Libânio e de tantos outros indígenas. O fatídico incêndio interrompeu um processo vigoroso de estudos e projetos sobre coleções etnográficas à semelhança do que pretendi discutir neste texto, desvelando uma série de conexões entre a História e outros domínios do conhecimento a partir da participação de sujeitos subalternizados.¹ A destruição desse legado (e a impossibilidade de discutir a história pasesi a partir desse material) nos conduziu a uma reflexão mais ampla sobre as memórias subalternizadas e o seu lugar nas narrativas nacionais, bem como a urgência de reescrevermos os processos dos quais esses sujeitos fizeram parte e os mecanismos metodológicos e teóricos de que dispomos para fazê-lo. A saída biográfica pode vir a ser, apesar das limitações apontadas, um significativo instrumento metodológico e este artigo é uma tentativa de fazê-lo.

¹ Para um melhor detalhamento das investigações até então realizadas, ver: Pacheco de Oliveira (2007), Nascimento (2009), Santos (2011, 2019), Soares (2015), Soares e Agostinho (2016), França (2018). Posteriormente ao incêndio, ainda foram publicados os trabalhos de Veloso Jr. (2021) e Soares (2022) relativos a pesquisas em curso naquele período.

DO SERINGAL À CHEFIA INDÍGENA

As primeiras informações registradas sobre Libânio decorrem do seu encontro com Cândido Mariano Rondon, militar responsável por um amplo processo de ocupação no interior do Brasil através da ligação telegráfica de toda a região a Noroeste do Rio de Janeiro, nas primeiras décadas do século XX. Quando conheceu Libânio por volta do ano de 1907, Rondon o encontrou no barracão do seringalista Manoel. Estabelecido há alguns anos na região circunscrita pelos rios Sacre, Buriti e Papagaio,¹ o seringalista (como todos os “desbravadores” daquela região) utilizava largamente a mão de obra indígena e a relação de trabalho com os funcionários não parecia satisfatória, pelo menos aos olhos de Uazácuriri-gaçu, chefe dos Ariti-Uaimaré, sogro de Libânio, e o primeiro guia de Rondon nas entradas do Mato Grosso. Uazácuriri-gaçu assim repreendia Libânio no encontro em presença de Rondon:

Ocê ruim memo, deixou criança e veio traibaíá para seringueiro, ladrão mêmô. Criança ficou chorando e ocê aqui tá como bôbo mêmô. Seringueiro não presta mêmô, ladrão mêmô.²

A relação de parentesco entre Libânio e o sogro possibilitou os primeiros contatos com o militar. O fato de Libânio também ser filho de Camaizorocê, cacique de uma grande aldeia Paresi na barra do rio Acetiate-are-suê,³ sem dúvida corroborou para a primeira impressão. Nesse momento, Rondon ainda dispunha dos guias de confiança, Mathias e Dionisio, e não estabeleceu Libânio como guia.

Somente após a morte prematura e inesperada de Mathias, vitimado por uma pneumonia ainda na



Uazácuriri-Gaçu, primeiro guia de Rondon e sogro de Libânio

partida do Juruena, Rondon foi obrigado a buscar outro guia para a expedição até a Serra do Norte e depois ao rio Madeira. Dionisio, embora fosse a escolha naturalizada, não aceitou a designação. Primeiro, por desejar permanecer ao lado do irmão quando este ainda estava doente. Após a sua morte, a negativa foi reafirmada diante do impacto do luto. Libânio, que passara a acompanhar a expedição, intermediado pelo sogro, ofereceu-se para atuar na função mesmo diante da recusa dos dois companheiros que o auxiliavam nos trabalhos da comissão.⁴

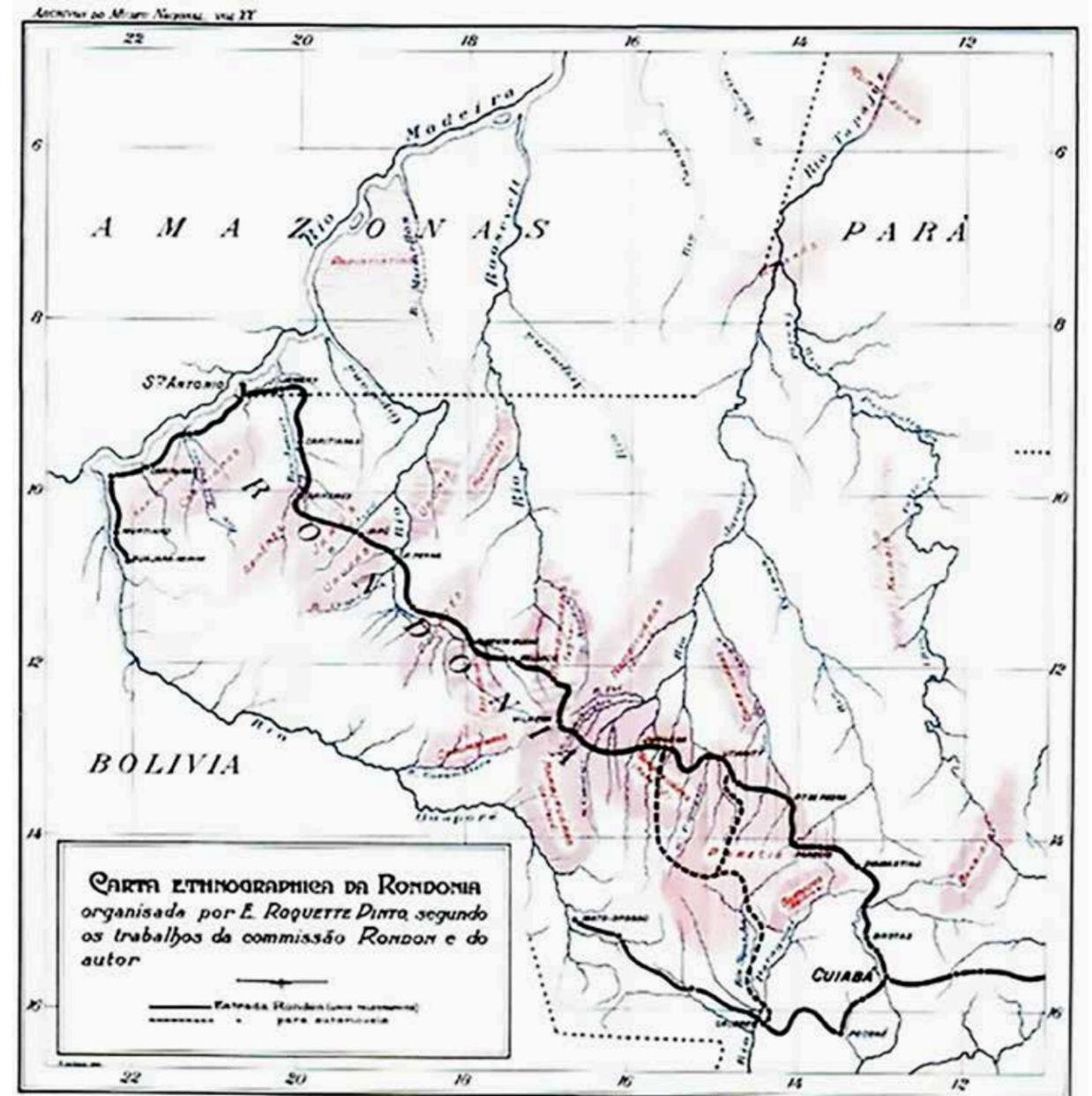
A recusa dos auxiliares de Libânio se dava ainda em razão do percurso estimado por Rondon. Foi justamente a partir dessa expedição, diferentemente das etapas iniciais, que iniciou o seu trânsito, pela primeira vez, em regiões desconhecidas e sabidamente em poder

1 Comissão Rondon – Rondon – Relatório Geral. Publicação: 01 (7), p. 41. Acervo Museu do Índio: <http://www.docvirt.com/>

2 Comissão Rondon – Rondon – Relatório apresentado à Diretoria Geral dos Telegraphos e à Divisão Geral de Engenharia (G5) do Departamento da Guerra, 1º volume – Estudos e Reconhecimentos. Publicação: 01 (24). Papelaria Luz Macedo, Rio de Janeiro Sem Ano, p. 50. Acervo Museu do Índio: <http://www.docvirt.com/>

3 Comissão Rondon – Rondon – Relatório apresentado à Diretoria Geral dos Telegraphos e à Divisão Geral de Engenharia (G5) do Departamento da Guerra, 1º volume – Estudos e Reconhecimentos. Publicação: 01 (24). Papelaria Luz Macedo, Rio de Janeiro Sem Ano, p. 80. Acervo Museu do Índio: <http://www.docvirt.com/>

4 Comissão Rondon – Rondon – Relatório apresentado à Diretoria Geral dos Telegraphos e à Divisão Geral de Engenharia (G5) do Departamento da Guerra, 1º volume – Estudos e Reconhecimentos. Publicação: 01 (24). Papelaria Luz Macedo, Rio de Janeiro Sem Ano, p. 190. Acervo Museu do Índio: <http://www.docvirt.com/>



Mapa da Expedição Rondon

de indígenas resistentes ao empreendimento do SPI. E foi também nesse momento que Libânio tornou-se o guia principal. Essa seria a terceira expedição realizada ao longo de todo o ano de 1909. Além dos indígenas e dos militares usuais nas expedições, Rondon contou com a presença de Miranda de Ribeiro, naturalista do Museu Nacional, que havia se dirigido à região com Cícero Campos e Frederico Hoehne ainda no ano anterior para acompanhar os trabalhos da Comissão e, assim, acessar as reservas de espécimes desconhecidos. A expedição contava ainda com a presença do médico

Joaquim Tanajura, do Comandante de Pelotão, Antônio Pirineus de Souza e dos tenentes Emanuel Silvestre Amarante e Antônio Pirineus, num total de 42 homens (SÁ et al., 2008, p. 791).

A comitiva foi dividida em três frentes. A primeira seguiria rumo ao Jaci-Paraná, pelo Norte; a segunda, pelo Amazonas até a foz do rio Madeira; e a terceira, sob comando de Rondon, foi pelo Sul através da Floresta Amazônica. Em Campos Novos, Rondon fundou mais um posto avançado, deixando-o sob o comando de Severiano Godofredo, com 10 homens, 40 bois de

cangalha, 21 burros, três cavalos e provisões (ERTHAL, 1992, p. 119). O restante da comitiva seguiu em direção ao Amazonas.

Todas as perspectivas poderiam parecer a Miranda de Ribeiro favoráveis a seu empreendimento de pesquisa. Seguiria pela Floresta Amazônica nunca pesquisada; em companhia de Rondon, experimentado “desbravador” dos sertões brasileiros e conhecedor das línguas indígenas; e, ainda, teria o apoio e a proteção da comitiva. No entanto, o percurso foi muito mais surpreendente apesar das expectativas que poderia ter Miranda de Ribeiro. Em poucos meses, faltaram provisões, começou o período de chuvas, os ataques dos insetos e as febres. Diante do risco que corriam, Rondon desfez-se dos animais cargueiros e das coleções de história natural e chapas fotográficas recolhidas até então (SÁ et al., 2008, p. 793).

Libânio ao longo de todo percurso atuava em duas grandes frentes. A primeira e mais valorada, como batedor. Seguiu buscando as informações deixadas pela equipe de reconhecimento. Ocupava o espaço em que Mathias atuava, segundo Rondon, com igual “docilidade”, “dedicação” e “habilidade”.⁵ Numa segunda frente, menos valorizada nos primeiros anos por Rondon, Libânio contribuía para as pesquisas dos cientistas que acompanhavam as expedições. Foi através dele que Alípio de Miranda, zoólogo do Museu Nacional, recebeu um espécime de *Speothos venaticus* Lund;⁶ foi por meio dele ainda que Heohne, botânico do Museu Paulista, conheceu a composição do veneno utilizado pelos Nambiquara nas caçadas;⁷ e, em expedições seguintes, foi dele também que Edgar Roquette-Pinto, em 1912, obteve auxílio direto para a formação das coleções etnográficas destinadas ao Museu Nacional do Rio de Janeiro (ROQUETTE-PINTO, 2005, p. 197).

Nesse período, compreendido entre 1910, fim da expedição de desbravamento do rio Madeira, e a chegada de Roquette-Pinto, na expedição de 1912, pela primeira vez, Libânio viajou ao Rio de Janeiro. Nessa ocasião,

visitou as dependências do Museu Nacional, onde conheceu o antropólogo que viria a receber poucos anos depois no Mato Grosso. Nesse ínterim, Libânio estabeleceu por meio da Comissão Rondon, um importante domínio de influência sobre os Paresis, domínio este muito maior do que aquele que poderia ter unicamente pelas regras de funcionamento social indígena. Em seu retorno do Rio de Janeiro, Libânio trouxe consigo não somente bens materiais conhecidos, como gado, roupas, facas e dinheiro, mas também bens simbólicos, como uma vitrola e alguns uniformes militares (SCHMIDT, 1917, p. 69).

A PRODUÇÃO DA CHEFIA INDÍGENA EM UMA SITUAÇÃO COLONIAL

Roquette-Pinto, em sua passagem pelo Utiariti, pouco mais de cinco anos depois do encontro de Rondon com Libânio, mencionou que o indígena era responsável pela chefia de muitas famílias e ali viviam felizes. Segundo o antropólogo, os roçados de mandioca e milho mantinham todo o grupo formado exclusivamente por Paresis, com exceção de dois brancos (ROQUETTE-PINTO, 2005, p. 294). O posto referido por Roquette-Pinto foi estabelecido por Rondon após o retorno de Libânio do Rio de Janeiro. A área compreendia um espaço de cerca de 406 quilômetros, cuja conservação havia sido confiada ao indígena com a esperança de que promovesse rapidamente a conversão dos indígenas em aliados do empreendimento. Ali ele exercia de modo informal a condição de major.⁸

A análise da formação de elites indígenas no Brasil pode ser remontada desde o período colonial (RAMINELLI, 2015). A cada situação histórica (PACHECO DE OLIVEIRA, 2004) seus mecanismos de produção são atualizados e ganham novos contornos. No caso aqui analisado, a chefia de Libânio passava além do território e dos bens confiados ao indígena, ao uso simbólico dos uniformes e do título de major. Se para o SPI

5 Comissão Rondon – Luiz Bueno Horta Barbosa. Pelo Índio e pela sua proteção oficial. Publicação: 86 (1), p. 36, 1ª edição 1923, 2ª edição 1946, p. 344. Acervo Museu do Índio: <http://www.docvirt.com/>

6 Comissão Rondon – Alípio de Miranda. Zoologia/Mamíferos. Publicação: 17 (1), p. 27. Acervo Museu do Índio: <http://www.docvirt.com/>

7 Comissão Rondon – F. C. Heohne. Botânica. Publicação: 08, Parte I (2), p. 11, dezembro de 1910. Acervo Museu do Índio: <http://www.docvirt.com/>

8 Comissão Rondon – Rondon – Relatório apresentado à Diretoria Geral dos Telegraphos e à Divisão Geral de Engenharia do Departamento da Guerra pelo Tenente-Coronel Candido Mariano da Silva Rondon, chefe da comissão, 2º volume – Construção (1907 a 1910). Publicação: 39 (02), p. 100. Acervo Museu do Índio: <http://www.docvirt.com/>



Libânio com uniforme militar.

isto não significava o ingresso formal em seus quadros profissionais, para os indígenas, como veremos adiante, este aspecto era revestido de grande importância, ecoando na memória sobre Libânio pelas gerações seguintes.



Foto do posto indígena Utiarity.

No momento em que Libânio recebeu esses bens de Rondon, o general iniciava a formação do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI) que perdurou entre 1910 e 1918, quando foi reduzido apenas a Serviço de Proteção aos Índios, sem, contudo, perder a prática de conversão dos indígenas em trabalhadores nacionais. O Decreto nº 8.072 de 1910 designava como principais finalidades do SPI:

Estabelecer a convivência pacífica com os índios; agir para garantir a sobrevivência física dos povos indígenas; fazer os índios adotarem gradualmente hábitos “civilizados”; influir de forma amistosa sobre a vida indígena; fixar o índio à terra; contribuir para o povoamento do interior do Brasil; permitir o acesso ou a produção de bens econômicos nas terras dos índios; usar a força de trabalho indígena para aumentar a produtividade agrícola; fortalecer o sentimento indígena de pertencer a uma nação.

Naquela altura, o telégrafo havia se tornado um instrumento relativamente decadente diante da expansão do rádio, e a estrutura montada por Rondon rapidamente se converteu em outro elemento mais que necessário à reinvenção da nação promovida naqueles anos – a ideia de formação do povo nacional. As frentes de atração e os Postos constituíam espaços onde aos

poucos foi se estabelecendo uma dependência dos indígenas conscientemente induzida pelas frentes do SPI (SOUZA LIMA, 1995, p. 172). À medida que o avanço das frentes de atração ia se consolidando, áreas de cultivo administradas pelos indígenas nas proximidades dos Postos se somavam aos símbolos nacionais, tais como a introdução da língua portuguesa, a presença da bandeira nacional, dos uniformes militares e não menos simbólico, da música, com destaque ao Hino Nacional. Nessa direção, o posto emergia como um “microcosmo da sociedade nacional tutelada” (PEREZ, 2004, p. 56).

Quando, entre 1913 e 1914, Saturnino de Arruda Lobo foi nomeado como telegrafista do posto do Utiarity, sua esposa propôs que fosse fundada uma escola para o sexo feminino onde as meninas indígenas pudessem aprender a instrução primária e também aulas de crochê, costura etc. Nessa ocasião, Libânio mostrou-se favorável e apresentou boa vontade para com a iniciativa, ao passo que os contemporâneos indígenas, como o Capitão Fanché, chefe do Posto de Ponte de Pedra, opôs-se firmemente, não tendo cedido senão com muita má vontade. Em Utiarity, 17 meninos e seis meninas frequentaram as aulas regularmente, enquanto em Ponte de Pedra foram 15 meninos e quatro meninas.⁹



Sala de aula com meninas indígenas SPI.

⁹ Comissão Rondon – Rondon – Relatório apresentado à Diretoria Geral dos Telegraphos e à Divisão Geral de Engenharia do Departamento da Guerra pelo Tenente-Coronel Candido Mariano da Silva Rondon, chefe da comissão, 2º volume – Construção (1907 a 1910). Publicação: 39 (02), p. 100. Acervo Museu do Índio: <http://www.docvirt.com/>



Comissão Roosevelt-Rondon, 1914.

Durante os anos de 1913 e 1914, Libânio ainda participou na qualidade de guia de um inesperado empreendimento científico, quando Theodore Roosevelt, ex-presidente dos Estados Unidos, decidiu retomar o interesse pela região Sul-americana. Partindo do Paraguai, Roosevelt pretendia seguir de barco até a região central da Amazônia brasileira, onde encontraria Rondon para incursões na atual região de Rondônia. Por sugestão do militar, pretendiam explorar o curso do rio da Dúvida, posteriormente renomeado como rio Roosevelt, na companhia de Rondon e dos guias. Em parte, a comitiva era patrocinada pelo Museu Americano de História Natural e tinha ainda por objetivo formar coleções para aquela instituição, sobretudo zoológicas, e também obter informações de âmbito geográfico.

Os resultados da expedição foram apresentados por Roosevelt no livro *Through the Brazilian Wilderness (Pela selva brasileira, tradução livre)*, publicado em 1914 e no qual é possível saber que, mesmo com a presença

de aliados e com o percurso parcialmente descoberto, aquela ainda era uma região inóspita para estrangeiros. Roosevelt enfrentou, assim como os predecessores, a falta de mantimentos, a presença de mosquitos e as infecções que quase o mataram na travessia. Apesar desses infortúnios, no caminho a comitiva encontrou Libânio que, segundo Rondon, o recebeu com calorosos festejos em Utiarity.¹⁰ Na foto acima (Imagem 6) não é possível identificar com precisão se Libânio acompanhava o grupo, contudo, parece muito evidente o lugar reservado aos indígenas: junto aos animais e atrás dos brancos que planejam entre si a realização da expedição.

Cerca de vinte e cinco anos depois, Claude Lévi-Strauss descreveu a região atravessada por Roosevelt:

¹⁰ Comissão Rondon – Candido Mariano da Silva Rondon – Conferências. Publicação: 42 (1), p. 41. Acervo Museu do Índio: <http://www.docvirt.com/>

Quem vive ao longo da Linha Rondon facilmente se julgaria na Lua. Imagine-se um território do tamanho da França, três quartos inexplorados; percorrido somente por pequenos bandos de indígenas nômades que estão entre os mais primitivos que se possam encontrar no mundo; e atravessado de ponta a ponta por uma linha telegráfica (LÉVI-STRAUSS, 1979, p. 267).

A recorrência em apresentar os indígenas como nômades e primitivos fez parte de um processo muito mais amplo de objetificação realizado por meio das instituições científicas, sobretudo dos Museus, com o apoio da Antropologia, e de infantilização e de incapacitação de sua força de trabalho e intelectualidade feito por meio dos estatutos e dos instrumentos de gestão pública desses grupos humanos, sobretudo pelo SPI e posteriormente pela Funai, concretizado com o Estatuto do Índio (Lei n. 6.001, de 19/12/1973).¹¹

MEMÓRIAS SUBMERSAS ACERCA DE UM LÍDER

As últimas notícias sobre Libânio são de sua participação nas exposições comemorativas do centenário da Independência do Brasil, realizadas no Rio de Janeiro entre setembro de 1922 e março de 1923. Nessa ocasião foram reunidos mais de 14 países e cerca de 3 milhões de pessoas no grande público. Libânio foi designado com um conjunto de indígenas a apresentar o “Zicunati”, jogo haliti que consiste em lançar uma bola com a cabeça. Disputado entre dois grupos com 8 ou 10 ou 15 jogadores, cada um conduzido por um chefe.¹² O jogo foi denominado pelo ex-presidente Roosevelt como *Headball*, em referência ao modo como é jogado.

No retorno ao Mato Grosso após cumprir a função delegada por Rondon na Exposição do Centenário da Independência, Libânio faleceu quando passava por São Paulo. Nas memórias dos indígenas permaneceu a ideia de morte por envenenamento. Segundo um dos

¹¹ Procedem do mesmo ano de criação do Estatuto do Índio, as criações do Incra e da Polícia Federal, órgãos associados à Funai em suas ações locais. A organização da política indigenista naquele momento refletia uma postura autoritária e centralizadora (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016, p. 201).

¹² Comissão Rondon\Rondon e Faria – Esboço Gram.; Vocab.; Lendas e Cânticos. Publicação: 78 (6), p. 71. Acervo Museu do Índio: <http://www.docvirt.com/>



Sala Rondon, exposição comemorativa do centenário da independência. Museu Histórico Nacional, 1922.



Jogo Zicunati.

entrevistados por Maria de Fatima Machado em seu trabalho realizado anos mais tarde na mesma região, a morte foi provocada pela recusa de Libânio em apresentar o jogo a um fazendeiro paulista (MACHADO,

1994, p. 158). Para o indígena, Libânio foi envenenado pelo fazendeiro e morreu antes de chegar a Cuiabá, sendo enterrado em Barão de Melgaço, na baixada Cuiabana.

A morte de Libânio não cessou, contudo, a formação das elites indígenas promovida no contexto do indigenismo brasileiro, primeiramente pela Comissão e, em seguida, pelo SPI – ambos coordenados por Rondon. As memórias sobre Libânio foram socializadas ao longo do tempo por meio dos seus descendentes, dos quais se destaca seu filho Rafael, educado por Rondon nas melhores escolas de Cuiabá e do Rio de Janeiro. Segundo Schmidt (1943, p. 9), o menino havia aprendido um pouco de francês na estadia em Cuiabá.

O segundo mecanismo de celebração pública da figura de Libânio ocorreu por meio da fundação, em 1945, do Posto Indígena Libânio Koluizorocê, na região

dos Iranches, nas proximidades do rio Cravari. O Posto, que foi de atração durante um tempo, tornou-se decadente quando os indígenas, em virtude das epidemias constantes, da atuação dos seringueiros e dos grupos hostis, se refugiaram no Utiariti. A área do Posto foi vendida pela Funai em 1977 sem discussões com os indígenas sobre o destino dos recursos, gerando grave insatisfação por parte dos indígenas que se reconheciam como herdeiros do Posto e senhores da terra.¹³ Rememoravam também a importância de Libânio, que fazia as refeições junto com os inspetores e recebia objetos doados diretamente pelo Marechal Rondon, como um forno de cobre (MACHADO, 1994, p. 203).

Essas memórias contrastavam com os atos finais de Rondon. Alguns anos depois da morte de Libânio, numa época de franca decadência do projeto rondoniano, o idealizador retornou a Utiariti, onde reencontrou D. Escolástica, a viúva do indígena. Ela, aproveitando a interlocução franca estabelecida entre o falecido marido e Rondon, apresentou as dificuldades vivenciadas pelos indígenas. Pouco alimento, maus-tratos às crianças, educação rígida – tudo relatado no âmbito privado e quase em confissão. Rondon, na hora do almoço, diante do chefe do Posto que convenientemente havia preparado a melhor refeição, tratando as crianças com mais esmero e feito a melhor apresentação de si, questionou publicamente D. Escolástica sobre as condições denunciadas. Se a boa comida, os meninos limpos e bem tratados eram o que de pior havia visto, em sua concepção, melhor não poderia existir. Constrangida e humilhada, a indígena não lhe pôde retrucar, não conseguiu dizer-lhe que aquilo era uma excepcionalidade e um dia incomum na rotina. Resignou-se, baixou a cabeça e silenciou, retornando ao seu lugar (MACHADO, 1994, p. 345-6).

Foi em razão do encontro entre o pai de D. Escolástica, Uazá, e Rondon que Libânio ingressou na comissão de Linhas Telegráficas. Nessa época, Libânio trabalhava no seringal, compreendido como uma função negativa pelo sogro devido ao afastamento que provocava da família e pelas condições de trabalho. A chegada de Rondon ao território Paresi em 1907 coincide com a efervescência da descoberta e da expansão dos seringais na região Norte do Mato Grosso (MACHADO,

¹³ Periódicos/Boletim do Cimi. Brasília, DF: Conselho Indigenista Missionário, Ano 6, n. 35 e n. 35 (2), p. 30, março de 1977. Acervo Museu do Índio: <http://www.docvirt.com/>

1994, p. 104). Nesse momento, a exploração de mão de obra indígena se dava de modo ostensivo e refletia relações de trabalho degradantes, conforme mencionado pelo sogro de Libânio quando o encontrou nos seringais. Na ocasião, afirmava que “o patrão é mau, não presta” e alegava o afastamento da família como um aspecto fundamental ocasionada por essa relação.

Nesse contexto de disputas pelos trabalhadores indígenas, a Comissão, contando com o prestígio de Rondon, conseguia assegurar recursos suficientes para a manutenção de centenas de funcionários e indígenas, especialmente durante suas primeiras décadas de funcionamento. No decorrer desse período, os preços dos alimentos e dos bens eram subsidiados, foram instaladas escolas para as crianças e os salários pagos eram suficientes para o sustento das famílias. Esse efeito produziu nas memórias paresi lembranças de tempos positivos e de fartura (MACHADO, 1994).

Aliada a essa boa imagem, havia ainda a ilusão da progressão nas carreiras militares, produzidas pela fabricação de uma elite indígena. Recorrendo aos diferentes “Amuris”, Rondon os incorporava ao sistema de patentes de modo voluntário e sem nenhum respaldo institucional. Libânio nunca foi major de fato para o Exército brasileiro. Recebeu a denominação e, assim como o sogro havia recebido alguns anos antes, também tinha os fardamentos militares para justificar tal posição. Se, por um lado, para os indígenas esse aspecto funcionava como um valor fundamental, angariando respeito e reconhecimento dos demais, por outro, tratava-se de um simbolismo inoperante no plano institucional. Libânio não tinha para os militares a patente de major, capacidade decisória, proventos compatíveis e tampouco aposentadorias correspondentes.

Entre os indígenas essa dimensão funcionava unicamente porque, ao contrário do que apregoava o SPI, o plano não era integrá-los como cidadãos de direito, sujeitos plenos, mas sim como sujeitos de segunda classe, mão de obra barata enquanto lhes usurpavam as terras, contribuindo para aceleradas mudanças socioculturais. A produção final desse processo, contudo, não pode ser reduzida a estilhaços de índios. Aqueles que sobreviveram, apesar de tudo, guardaram fortemente em sua memória os caminhos para a reconstrução contínua da identidade e foi por meio deles que buscamos refazer a trajetória de Libânio Koluizorocé apresentada.

A memória acerca da trajetória de Libânio atravessou o intenso século XX. Os primeiros registros estão relacionados, como vimos, à expansão das linhas telegráficas e à “conquista” do extremo Oeste brasileiro num processo de expansão das fronteiras internas acompanhada também por um processo de refundação nacional promovido ao longo da segunda República e, depois, mais fortemente no governo Vargas. A esse ímpeto juntou-se Rondon, que havia sofrido um duro golpe após as mudanças políticas de 1930 quando o orçamento do SPI havia sido reduzido à metade. O lugar do indígena nesse cenário correspondeu à retomada da autoctonia e ao projeto de formação de um “povo brasileiro” mestiço, entendendo o trabalho do SPI como fundamental a essa conformação (GARFIELD, 2000, p. 18).

considerações finais

Os cálculos realizados pelo próprio Roquette-Pinto para o estudo apresentado por Batista de Lacerda no Primeiro Congresso Internacional das Raças (Londres, 1911) apontavam para o embranquecimento da população brasileira, na qual o negro e os mestiços desapareceriam em cerca de 100 anos (LACERDA, 1912). Para esse grupo de intelectuais, o indígena constituía o reservatório privilegiado através do qual seria produzida a primeira grande mistura, posição disputada pelos defensores da importação de asiáticos para o mesmo fim e que compunham as variações das Teorias do Branqueamento fundamentais para a produção dos “mestiços superiores” aos negros (SEYFERTH, 1996). O lugar, portanto, de indígenas e negros, nesse primeiro momento da trajetória de Libânio, correspondia a um espaço de transição rumo ao que seria o futuro do Brasil. Assim, a exemplaridade de sua trajetória ocupou um espaço de notabilidade digno de ser apresentado, seja nas exposições nacionais (como a Exposição Comemorativa de 1922), seja para as autoridades internacionais (a exemplo do presidente Roosevelt).

No plano político, o que foi enfatizado pela Comissão foi o processo de embranquecimento de Libânio e não a sua indianização. Em termos nacionais não se trata apenas da situação dos Paresis no Mato Grosso. Os estudos sobre os Censos Nacionais apontaram igualmente para um processo de declínio do autorreconhecimento indígena na primeira metade do século XX e a posterior reversão entre os Censos de 1990 e 2000, quando observamos grande aumento demográfico de indígenas no Brasil. Esse segundo movimento de valorização da identidade étnica reflete-se nas memórias recuperadas por Fatima Machado (1994) e, em parte, explica esse lugar de fala e visibilidade promovido pelo movimento indígena que resultou na Constituição Federal de 1988 e nas políticas decorrentes (PACHECO DE OLIVEIRA, 1997, 2016).

No plano científico, a reversão ocorreu de modo aproximado. Se nos anos contemporâneos aos de Libânio a sua trajetória era igualmente exemplar do que se pretendia demonstrar como a conversão do indígena em trabalhador, ao fim do século, os estudos antropológicos o tomam como um antepassado indígena digno de registro e valorização pelos seus descendentes. A escolha inclusive da forma *biográfica* como método privilegiado para narrar e organizar o material produzido foi propositada. Optei por ela com a intenção de produzir um duplo efeito. Recuperar o seu lugar social

nas esferas políticas e científicas, destacando e privilegiando a associação com as comissões científicas, os eventos de celebração nacionais e a chamada “conquista” do Oeste brasileiro; por outro lado e não menos importante, o processo de produção de chefias indígenas em diferentes situações sociais.

A trajetória de Libânio atravessa ao menos três situações. Na primeira, a sua inserção como trabalhador no seringal, subordinado às relações de patronagem e exploração características desse sistema; uma segunda sob a condução de Rondon, na qual ingressou nos quadros do SPI e assumiu uma nova condição de chefe indígena dotado de formas de prestígio e de poder próprias a esse regime; por fim, como antepassado indígena, recuperado por seus descendentes como um aspecto digno de ser lembrado, possibilitando constituir uma identidade indígena longeva. Sobretudo nas duas últimas situações, Libânio desempenha essa articulação entre o “sistema local ao todo mais amplo” (WOLF, 2001 [1956], p. 138).

O indígena apresentado foi uma pessoa que buscou contribuir para o conhecimento científico, tanto através da reunião de objetos etnográficos quanto de espécimes naturais; colaborando com a identificação e a expansão das fronteiras nacionais; e defendendo o acesso das mulheres à escola. Sua trajetória possibilita entrever, ainda que de modo limitado, o processo de fabricação das chefias indígenas no contexto do SPI e os modos de recrutamento e produção de lideranças. Ordenar e narrar esse conjunto de ações exigiram produzir coerência e sentido a fim de favorecer a visibilidade das contribuições indígenas para a História do Brasil, possibilitando aos descendentes de Libânio surpreender o destino traçado pelo Estado e pelos “homens de ciência”, construindo novos horizontes de participação políticas mais inclusivos e igualitários.

referências bibliográficas



Libânio sem fardamento.

- BOURDIEU, Pierre. *Esquisse pour une Auto-Analyse*. Paris: Raisons d'agir, 2004.
- _____. *L'illusion biographique*. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, v. 62-63, p. 69-72, jun. 1986.
- _____. *La misère du monde*. Paris: Seuil, 1993.
- ERTHAL, R. *Atrair e pacificar: a estratégia da conquista*. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1992.
- FRANÇA, Bianca Luiza Freire de Castro. “Mil peças”: coleções Ticuna do Museu Nacional no contexto da Antropologia (séculos XX-XXI). Dissertação (Mestrado em Preservação de Acervos de Ciência e Tecnologia) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2018.
- GARFIELD, Seth. *As raízes de uma planta que hoje é o Brasil: os índios e o Estado-Nação na era Vargas*. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 20, n. 39, p. 15-42, 2000
- LACERDA, João Baptista de. *Congresso Universal das Raças*. Rio de Janeiro: s. ed., 1912.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Tristes trópicos*. Lisboa: Edições 70, 1979.
- MACHADO, Maria Fatima Roberto. *Índios de Rondon. Rondon e as linhas telegráficas na visão dos sobreviventes Waimare e Kaxiniti, grupos Paresi*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 1994.
- NASCIMENTO, Fátima Regina. *A formação da coleção de indústria humana no Museu Nacional, século XIX*. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, 2009.
- PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Retrato de um menino Bororo: narrativas sobre o destino dos índios e o horizonte político dos museus, século XIX e XXI*. *Tempo [on-line]*, v. 12, n. 23, p. 73-99, 2007.
- _____. *Pardos, mestiços ou caboclos: os índios nos censos nacionais no Brasil (1872-1980)*. *Horizontes antropológicos [on-line]*, v. 3, n. 6, p. 61-84, 1977.
- _____. *Sem a tutela, uma nova moldura de nação: O Pós-Constituição de 1988 e os povos indígenas*. *Brasiliiana*, v. 5, p. 200-229, 2016.
- PERES, Sidney. *Terras indígenas e ação indigenista no Nordeste (1910-67)*. In: PACHECO DE OLIVEIRA, João. *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. p. 43-91.
- RAMINELLI, Ronald. *Nobrezas do Novo Mundo: Brasil e Ultramar Hispânico, séculos XVII e XVIII*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2015.
- ROQUETTE-PINTO, E. *Rondônia: antropologia-ethnographia*. 7. ed. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2005.
- SÁ, D. M.; SÁ, M.R.; LIMA, N.T. *Telégrafos e inventário do território no Brasil: as atividades científicas da Comissão Rondon (1907-1915)*. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v. 15, n. 3, p. 779-810, jul.-set. 2008.
- SANTOS, Rita de Cássia Melo. *No “coração do Brasil”: a expedição de Edgar Roquette-Pinto à Serra do Norte (1912)*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Setor de

Etnologia, 2020. Disponível em: https://www.museunacional.ufrj.br/see/docs/publicacoes/no_coracao_do_brasil.pdf

_____. *Um antropólogo no museu: Edgar Roquette-Pinto e o exercício da Antropologia no Brasil nas primeiras décadas do século XX*. *Horizontes Antropológicos*, UFRGS (Impresso), v. 25, p. 283-315, 2019.

SCHMIDT, Max. *Die aruaken: ein beitrag zum problem der kulturverbreitung*. Leipzig: Veir & Comp., 1917.

SEYFERTH, Giralda. *Construindo a nação: hierarquias raciais e o papel do racismo na política de imigração e colonização*. In: MAIO, Marcos Chor; SANTOS, Ricardo Ventura (orgs.). *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 1996. p. 41-58.

SOARES, Mariza de Carvalho. *Collectionism and Colonialism: The Africana Collection at Brazil's National Museum (Rio de Janeiro)*. In: ARAUJO, Ana Lucia (org.). *African Heritage and Memory of Slavery in Brazil and the South Atlantic World*. Vol. 1. 1.ed. New York: Cambria Press, 2015. p. 17-44.

_____. *A coleção Adandozan do Museu Nacional: Brasil-Daomé, 1818-2018*. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2022.

SOARES, Mariza de Carvalho; AGOSTINHO, Michele de Barcelos. *A coleção Ovimbundu do Museu Nacional, Angola 1929-1935*. *Mana (on-line)*, v. 22, p. 493-518, 2016.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação do Estado no Brasil*. Petrópolis: Ed. Vozes, 1995.

VELOSO Jr., Crenivaldo Regis. *O “artesanato da produção acadêmica”: Histórias, coleções e saberes na trajetória de Heloisa Fénelon*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio), 2021.

WOLF, E. *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley: University of California Press, 2001.

3.2

Cícero Pereira: um gigante Xukuru do Ororubá.

Edson Silva*

RESUMO

Cícero Pereira ou “Seu” Ciço Pereira, como também era conhecido, tinha uma memória prodigiosa. Em várias conversas narrava com muitos detalhes sobre os tempos difíceis das perseguições e violências provocadas pelos fazendeiros contra os Xukuru do Ororubá. Testemunhou o início da presença do SPI entre os indígenas, participou das Ligas Camponesas apoiada por Miguel Arraes, tendo sido preso com a repressão. Teve um papel fundamental nas mobilizações contemporâneas daqueles indígenas. Quando elegeram o cacique “Xicão” em meados de 1980, também escolheram “Seu Ciço” como vice-cacique. Teve uma atuação sempre discreta, mas garantindo o apoio necessário e muitas vezes fundamental com recursos financeiros para a organização e as mobilizações dos indígenas. Por isso é lembrado como uma importante referência pelo povo Xukuru do Ororubá.

PALAVRAS-CHAVE

Biografia

Xukuru do Ororubá

Mobilizações

* Professor Titular de História da UFPE. Doutor em História Social pela UNICAMP. É professor de História no Centro de Educação/Col. de Aplicação-UFPE/Campi Recife. Leciona no PROFHISTORIA/UFPE e no Programa de Pós-Graduação em História/UFRPE (Recife-PE). Contato_ edson.edsilva@hotmail.com

“SEU CIÇO” DE CANA BRAVA

O povo Xukuru do Ororubá, habitante nos atuais municípios de Pesqueira e Poção na região do Semi-árido pernambucano, desde muito tempo, antes de o escritor Guimarães Rosa tê-lo descoberto, afirmam: os idosos partem para o “reino dos Encantados”. Um deles, “Seu” Cícero Pereira, foi importante referência nas mobilizações contemporâneas que garantiram a demarcação das terras deste povo. Pai do cacique “Xicão”, assassinado em 1998 a mando de fazendeiros invasores do território indígena, e avô do atual cacique Marcos, com uma memória prodigiosa, “Seu” Cícero em várias conversas narrou com muitos detalhes sobre o passado xukuru, os tempos difíceis das perseguições e das violências provocadas pelos fazendeiros invasores do território indígena.

Nascido em 1921 na atual Aldeia Cana Brava, ou “Cana Braba”, como ainda chamam os/as mais idosos/as e de onde provém a linhagem do cacicado xukuru do Ororubá, “Seu Ciço”, como era conhecido, filho de uma família numerosa, recordava que desde a infância, assim como muitas crianças da sua época, teve que trabalhar duro na roça, no pequeno pedaço de terra que sua família possuía, quando não nas terras das fazendas dos invasores das terras do antigo Aldeamento de Cimbres.

A extinção oficial, em 1879, do antigo Aldeamento de Cimbres consolidou o domínio dos fazendeiros, de longa data invasores das terras da Serra do Ororubá. Uma ou outra família indígena ficou com a propriedade de pequenos pedaços de terras, insuficientes para a agricultura de consumo. A opção para os índios sem terras era o chamado trabalho alugado para os fazendeiros. Mas aumentou a pressão dos fazendeiros sobre aqueles índios com pequenos pedaços de terras, arrendando-as, comprando-as, tomando-as à força, provocando a dispersão de famílias indígenas. Muitos migraram para outras regiões, como aqueles que se dirigiram à Zona da Mata, indo trabalhar na lavoura canavieira (SILVA, 2017, 2008).

“Seu Ciço” foi dono em Cana Brava de uma bo-dega, um pequeno comércio típico em áreas rurais no Nordeste para venda de gêneros alimentícios e artigos variados de primeira necessidade, sendo reconhecido como líder na Serra do Ororubá, conselheiro

e apaziguador de contendas entre vizinhos. Em suas memórias falava das “juntadas”, reunião daqueles moradores que possuíam pequenos lotes, os “sítios”, para trabalharem em mutirões de ajuda mútua. Lembrava que, quando garoto, desceu muitas vezes a Serra do Ororubá em um cavalo com os caçoás carregados de verduras, milho e produtos da roça que vendia na estação do trem em Pesqueira. Mas, como a vida não era só trabalho, recordava também e com alegria das nove-nas, das festas animadas ao som das zabumbas onde, além da diversão garantida, onde os noivados eram acertados, futuros casamentos.

Uma das formas com que “o sítio” também expressava um espaço de relações sociais ocorria durante os “ajuntados”, “juntada” ou ainda “adjunto”, como os Xukuru chamam o trabalho em mutirão na roça. Nascido e morador por muitos anos em Cana Brava, “Seu” Ciço Pereira lembrou que a festa, após o trabalho, solidificava a proximidade entre todos.

Meu pai fazia, chamava pra trabalhar, quando chegava, chamava dez, doze, quarenta, cinquenta. Tinha que matar um porco pra fazer um ajuntado, pra fazer uma festa, naquele dia muita vez quando terminava aqueles trabalho o povo [dizia]: vamos fazer uma festa, mandava buscar um sanfoneiro ali do sítio mesmo, tocava ronco, naquele tempo era ronco, num era sanfona não. Tocava ronco, viola, violão e o povo dançava ali naquelas festas de noite. É mesmo assim.¹

Para esse trabalho em mutirão, o dono do roçado fornecia a alimentação aos participantes.

Na seca dessa época, os índios aqui em cima dessa Serra aqui, eles trabalhavam. Se chamava juntada. O índio tinha um roçado muito grande, dizia: tal dia, eu vou botar uma juntada. Aqueles mais interessados perguntava: – Quantos você vai querer? – Vou querer dez ou doze, quinze ou vinte homens. Os que puder ir. Eles iam, juntava aquela turmona. Se fosse de enxada, era de enxada, se foice, era de foice, se fosse de enxada, era de enxada. “Pronto, vou fazer esse serviço aqui”. “Vamos fazer”. Balançavam o enxadeco pra cima. Ele dava o café bem cedo, dava a hurinca (bebida), dava

¹ Cícero Pereira de Araújo, “Seu” Ciço Pereira (falecido), na época com 81 anos. Entrevista realizada no Bairro “Xucurus”, Pesqueira/PE, em 05/01/2002.

o almoço e dava o jantar pra aquele povo todo, podia ser o que fosse. Metia a enxada pra cima, até num dia virava tudo. Eita, acabou! Era aquela farra e tal e vira e mexe.

Grande parte dos trabalhadores na fábrica Peixe em Pesqueira era de índios vindos da Serra do Ororubá. “Seu” Ciço Pereira lembrou dos índios trabalhando no serviço noturno de carga e descarga nos muitos caminhões com tomate, sem vínculo empregatício, recebendo apenas café e pão para alimentar-se.

Era muita gente que trabalhava na fábrica Peixe, mas era índio, tudo índio daqui da Serra. Era de vinte, trinta, vinte. Era de vinte, de quinze pra lá que ia. Toda viagem que ia pra fábrica Peixe toda noite. Mas eles iam fazer sabe o quê? Iam trabalhar à noite. Num era trabalhador fichado não. Iam carregar coisas nas costas, tomate. Descarregar caminhão todo, que a fábrica Peixe lutava com cento e tanto caminhão, viu! Carregando tomate. Era aquela fila de caminhão como daqui lá na Igreja. Pegava do Prado (bairro) à fábrica Peixe. Pegava lá debaixo da Igreja pra cima um pouco. Da Igreja da Catedral. Ali tudo era cheio de carro, caminhão pra descarregar. Cada um junto assim. Ia trabalhar, chegavam todo melado. Trabalhava à noite. Só que eles davam café, né, davam pão da noite. Mas toda noite que viesse, marcavam tudo nisso.

A VISITA DO SERTANISTA DO SPI

Durante a década de 1940 cresceu consideravelmente a produção agroindustrial em Pesqueira, porém com um elevado custo social. Na Serra do Ororubá, onde moravam os índios Xukuru do extinto Aldeamento de Cimbres, as fazendas de gado, com grande produção leiteira, dividiam os espaços com o plantio de tomates e frutas destinadas às indústrias de doces e conservas na cidade. Os índios antigos eram expulsos das terras e muitos vieram morar na periferia de Pesqueira, onde vários deles se tornaram operários das fábricas instaladas na área urbana da cidade (SETTE, 1956). Miséria para muitos e fartura para poucos. O avanço do latifúndio agroindustrial na Serra do Ororubá provocava a escassez da produção de alimentos destinados à cidade, com a elevação dos preços, a pobreza generalizada e a

mendicância acentuada, como noticiavam os jornais locais (SILVA, 2017).

Desde meados de 1940, a fábrica Peixe detinha em seu poder uma grande área agrícola, onde se situavam as “fazendas” de cultivo, com base no trabalho assalariado indígena. A parceria com os trabalhadores proposta por aquela indústria, no início dos anos 1960, além de fazer parte de um processo de reestruturação da empresa, foi propagada como uma estratégia para melhorar, mas fundamentalmente o objetivo era modificar as relações de trabalho e produção, salvaguardando os interesses da empresa. A indústria doceira, outrora saudada como promotora do progresso e do grande desenvolvimento regional, apresentava os primeiros sinais de decadência, sendo a perda de lucros e os custos sociais considerados naturalmente como remediáveis (SILVA, 2017).

Em relatos das memórias orais, os Xukuru do Ororubá detalharam com outras leituras a estada em 1944 de Cícero Cavalcanti, sertanista do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Diversos entrevistados citaram que o sertanista se hospedou na casa de “Mané Bilinga”, na atual Aldeia Gitó, a exemplo de “Seu” Ciço Pereira, quando recordou que muitos índios vindos de vários lugares na Serra do Ororubá, inclusive o próprio, foram até onde o sertanista se encontrava.

Minha lembrança, meu alcance, parece que 1944 pra 1945, apareceu aqui aquele Dr. Cícero Cavalcanti, no território... Nesse tempo não se conhecia por aldeia, não sabe? Se conhecia por sítio, viu? No sítio Gitó. E esse homem chamou a atenção de muita gente em Cana Brava, em Pé de Serra, de Cana Brava de Dentro, de todo canto que existia. Ele dizendo que vinha entregar as terras dos índios; Cícero Cavalcanti. Olha?! E aí, todo dia era gente diariamente em Gitó, era uma festa para o povo, naquela época. E eu, naquela época, tinha um roçado em cima de uma serra, eu trabalhava de bem cedo até 11 horas, 11 horas eu vinha e almoçava, trocava de roupa e passava, ia pro Gitó, pra essa reunião que tinha lá desse...

Existia uma promessa de devolução das terras aos Xukuru, invadidas pelos fazendeiros e pelos plantios da fábrica Peixe, o que mobilizou muita gente que se dirigiu por vários dias ao encontro de Cavalcanti, na casa do índio “Mané Bilinga”.

Aí foi correndo notícia pra todo canto, pra todo canto na casa de Mané Bilinga, o pai de Milton. Aí o povo começaram a andar pra lá. Começaram a entrar gente de todo mundo, de todo canto. É de Pé-de-Serra, de Cana Brava, Cana Brava de Dentro, é de Afetos. Era da região de Pão de Açúcar, o movimento dessa beira todinha. Pertencia onde era da área indígena todo mundo ia. E o povo foi aos trabalhos. Aparecendo assim essas novidades e os índios sem saber de nada, né? Aí chegou a se saber. Aí foram caminhando, né. Uns avisando aos outros, convidando, espalhando a notícia. Esse homem que se chamava Cícero Cavalcanti, ele era da Funai, de Recife.

A notícia da devolução das terras era festejada ao som de zabumbas.

Pra essa reunião desse homem que tava fazendo essa pesquisa ou é de retomada. Não! É entrega que ia fazer. Pegar as terras dos índios e entregar. Agora, era gente de todo canto que vinha. O povo que vinha passava em Cana Brava pra Gitó. Se juntava tudo na casa do finado Antônio Maria, que era meu sogro e, quando saía, saía aquele pessoal com mais de duzentas pessoas, cada um com uma cana nas costas, dois terno de zabumba tocando, era uma festa animada. Quando chegava lá no Gitó, chegava logo aquele povo e iam tudo dá entrevista com o Cícero Cavalcanti, né? Ele dizendo que ia entregar as terras dos índios. E aí então continuou nessa vida, parece que um bocado de dias, né?

No local onde estava o sertanista o ambiente era também de festa, com comidas, vendas de bebidas e danças. As pessoas que chegavam se acomodavam para serem atendidas pelo sertanista, que perguntava e fazia anotações, afirmou Cícero Pereira.

E o povo chegava lá e era um festão, na casa de “Seu” Mané Bilinga. Era tocador de pífano, era de zabumba, que eu digo. Era de matar porco, matava porco, só sei que era um festão medonho. Botequim, tinha de tudo, lá tinha até boate, que o povo... Era um encontro muito grande. O povo se, como é que diz, meu Deus?, se hospedando, né? Se hospedando. E então lá dentro da casa de Mané Bilinga tinha duas mesas. Três mesas grandes com aquele povo tomando nota e chegando e ele fazendo, e ele falando com o povo, né, o que ia fazer

na aldeia. Aí tomando nota do povo. Pegando nome do povo, aquele antigo e fazendo as perguntas.

Ao tomar conhecimento da mobilização, o juiz de Pesqueira enviou policiais para prender o sertanista que, alegando a condição de agente a serviço do Ministério da Agricultura, afirmou que compareceria posteriormente à presença do reclamante. Cavalcanti foi à presença do juiz acompanhado de um grande contingente, todavia não retornou à Serra.

Aí chegou ao conhecimento do juiz da cidade de Pesqueira, mandou prendê-lo, né? Mandou uma intimação pra ele, a polícia foi buscar ele. Aí a polícia foi buscar ele. Chegou lá e ele disse: “Não, vocês vão embora, que eu vou atrás. Que depois eu compareço lá. Que eu só me entrego ao Ministério da Agricultura, vão lá que eu vou falar com o juiz lá”. E, nesse dia, ele desceu com mais de oitocentas pessoas, por aí assim, mais ou menos, sabe? Com ele. Quando chegou cá, ele... Eu não sei o que houve com ele, eu sei que esse homem não voltou mais dessa vez.

O sertanista depois de alguns dias foi embora. Relatam os índios que levou uma espada e cópias de “diplomas” de seus antepassados que participaram na Guerra do Paraguai. E também que Cícero Cavalcanti recebeu “um saco”, ou “uma mala”, cheio de dinheiro dos fazendeiros invasores na Serra do Ororubá para não atuar em favor dos índios que reivindicavam as terras onde habitavam (SILVA, 2017).

PARTICIPANDO DAS LIGAS CAMPONESAS

Nos primeiros meses de 1961, na cidade de Pesqueira, atual região do Semiárido pernambucano, o ambiente era de muita “agitação social”. O assunto mais comentado: as Ligas Camponesas. O detalhado relatório investigativo solicitado por um “ofício reservado” da Diretoria do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), no Rio de Janeiro, descreve o “ambiente de insatisfação”

² O Relatório de Paulo Rufino de Melo e Silva, de 08/08/1961, para a Diretoria do SPI/RJ, cumpriu as determinações do “ofício reservado” de 12/07/1961 e de Ordem Interna da 4ª Inspeção Regional (IR4) do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Rio de Janeiro, Museu do Índio/Sedoc, microfilme 182, fotogramas 806-809.

naquela cidade, uma das muitas no interior pernambucano para onde as Ligas se estenderam a partir da Zona da Mata, e que naquele ano contava com cerca de 10 mil associados na região de Pesqueira (MEDEIROS, 1989)

Um detalhado relatório policial de janeiro de 1962, para a Secretaria de Segurança Pública de Pernambuco, citava as atividades de “incendiários” em Pesqueira, orientados por José de Alexandre e os “auxiliares” Viana Arcoverde e Manoel Moreira, todos dirigentes das Ligas Camponesas. O documento relacionou várias fazendas atingidas, dentre elas as fazendas Maravilha e Gravatá, de Fernando Didier, a fazenda Tambores, de Praxedes Didier, e a fazenda Ipanema, de Moacir Brito de Freitas. Segundo o documento, os tais incêndios causaram “vultosos prejuízos”, com a perda da “colheita anual de rações para a criação”. Na cidade estavam ocorrendo reuniões para a organização do sindicato rural. Em uma delas, dentre outras pessoas relacionadas, participaram um deputado vindo do Recife e um vereador local.³

As acusações de incêndios provocados por membros das Ligas Camponesas, principalmente em canaviais de engenhos e usinas no litoral do estado de Pernambuco, foram constantemente noticiadas na imprensa pernambucana. Porém, um estudo comprovou que as suspeitas passaram a acusações na medida em que se expandiu a organização das Ligas Camponesas. As notícias objetivavam incutir nos leitores e na população a ideia e o pavor contra os trabalhadores rurais que, insuflados pelo comunismo das Ligas, estavam criminosamente incendiando o campo (MONTENEGRO, 2007, p. 205-224). Em relação à Pesqueira, na pesquisa realizada em jornais da época, bem como em outros registros do DOPS do período, não encontramos nenhuma informação sobre os tais incêndios causadores dos “vultosos” prejuízos nas citadas fazendas.

Foi nesse quadro sociopolítico, em um ambiente de exploração e opressão, que as Ligas Camponesas em Pesqueira tiveram a adesão e a participação dos índios xukuru. Em 1959, foi denunciada à Secretaria de Segurança Pública, no Recife, uma Liga Camponesa “a 12 km da cidade”, ou seja, em uma área na zona rural de Pesqueira. Segundo o informante, o candidato a prefeito daquele município, Luiz Neves, afirmara que: “se eleito,

³ Relatório. De Euclides S. Arruda (investigador nº. 70), em Recife, 24/01/1962, para o Comissário Supervisor/Secretaria de Segurança Pública (SSP). Recife, Arquivo Público Estadual Jordão Emerenciano/APEJE, Fundo SSP 29285 (Documentação do DOPS).

estaria ao lado dos camponeses e resolveria a situação de divisão de terra”. Afirmava ainda o denunciante que o local estava recebendo visitas do “Dr. Julião” (Francisco Julião, líder das Ligas Camponesas no Nordeste), que organizara a sede e a diretoria da Liga naquele lugar.⁴ A existência da Liga Camponesa entre os índios era do conhecimento da Inspeção do SPI no Recife, que solicitou ao encarregado do Posto Indígena Xukuru, em fins de janeiro de 1960, a apuração da denúncia de desvio, para a Liga, do leite destinado à merenda escolar, como constataria um oficial do serviço secreto do Exército.⁵

A organização das Ligas Camponesas prosperou e era vigiada de perto pelas autoridades. Em 1961, o delegado de Pesqueira informava que “camponeses construíram uma palhoça, sendo a primeira feita pela Liga. Eles tinham ameaçado os proprietários com armas, gestos e palavras”.⁶ Em um trecho de um relatório datado do mesmo ano⁷ consta que, em Pesqueira, a sede das Ligas ficava na área urbana da cidade. E a sede das Ligas “fora da cidade” encontrava-se no Posto do SPI, cujo chefe era “o agitador Arnaldo Tenório”, “tinha criado uma polícia dos índios com seu respectivo fardamento”. Segundo ainda o documento, a organização “se empenha pelas propriedades Brejinho, Lage Grande, Cana Brava e Caiipi”. Ela tinha mais de 400 integrantes, dirigidos por Gregório Bezerra. Este era um conhecido líder comunista, posteriormente preso pela repressão militar do Golpe, em 1964. Quanto aos locais relacionados em registros históricos, eles aparecem como lugares de moradia dos Xukuru.

⁴ “Parte”. De Eliel T. Vasconcelos, Recife, 8/12/1959, para o Comissário Auxiliar/Secretaria de Segurança Pública (SSP). Recife, APEJE, Fundo SSP 1083 (Documentação do DOPS).

⁵ Memorando reservado nº. 25. Do Chefe da IR4 Raimundo Dantas Carneiro, 08/09/1959, para o Encarregado do PI Xukuru Coriolano de Mendonça. Rio de Janeiro, Museu do Índio/Sedoc, microf. 181, fotog. 338.

⁶ Telegrama. De Modesto Oliveira, Sargento-Delegado, Pesqueira, 27/05/1961, para o Delegado Secretário de Segurança Pública no Recife. Recife, APEJE, Fundo SSP 1083 (Documentação do DOPS).

⁷ Relatório de 25/09/1961. Relatório das sindicâncias relativas às Ligas Camponesas. Da SSP/Delegacia Auxiliar para o Comissário Supervisor. Recife, APEJE, Fundo SSP 29285 (Documentação do DOPS).

O investigador enviado sigilosamente a Pesqueira pela Inspetoria Regional do SPI, sediada no Recife, elaborou um relatório⁸ no qual detalhou como estavam organizadas as Ligas Camponesas entre os índios. Segundo o investigador, afora Pesqueira, os municípios próximos eram locais de atuação do “famoso Gregório”. Militantes de sua confiança, vindos de cidades próximas e até de Vitória de Santo Antão, berço das Ligas Camponesas, visitavam regularmente Pesqueira para fazer “propaganda comunista”. Um deles, Manuel Moreira, agia com discrição, era especialista em guerrilhas e “periodicamente visitava os caboclos, constituindo entre eles adeptos”.

Além de Manuel Moreira, apontado como “o principal entre os índios”, foram citados no relatório Zacarias Pereira, Elói Pereira e Antônio Nascimento, que também eram “ardorosos adeptos das Ligas Camponesas”. O investigador chamou a atenção para o fato de que os índios envolvidos com as Ligas eram moradores de Brejinho e Cana Brava, acentuando ainda a ausência de adesistas à organização camponesa de moradores de São José, “apesar de ser o núcleo indígena mais perto da cidade e por isso mais próprio a manter contato com os comandos comunistas”. A observação do investigador revela que, para fugir do controle policial, as Ligas foram organizadas entre os índios na Serra do Ororubá, em um local mais distante da sede do município. Foi citado o nome de Antônio Nascimento, provavelmente pela sua conhecida liderança nas mobilizações para a instalação de um Posto do SPI entre os Xukuru (SILVA, 2017).

No relatório ainda é afirmado que as Ligas Camponesas em Pesqueira eram conhecidas como “Sociedade dos Agricultores”, prometendo aos filiados vários auxílios sociais, cobrando uma mensalidade, concedendo uma carteira de sócio aos participantes. Em uma informação verbal, “Seu” Zequinha, o pajé xukuru, afirmou que Artur Elói, Manuel Pereira (“Mané Barrete”), Antero Pereira e Zé Miguel, todos moradores de Cana Brava, onde nasceu o pajé, tinham “a carteirinha com a foice e o martelo”. O citado relatório contabilizou em 1.500 o número de associados das Ligas Camponesas em Pesqueira e menciona que o bispo diocesano, a exemplo do ocorrido em outros municípios, criara uma associação

literária e filantrópica, de cunho moral e religioso, destinada aos agricultores para combater a organização dos comunistas.

A presença de ativistas comunistas na Serra do Ororubá teria diminuído, informava o investigador no referido relatório, em razão das ações repressivas das autoridades municipais, com o apoio da chefia do Posto do SPI e do sargento do Exército, comandante do Tiro de Guerra em Pesqueira. O militar tomava imediatas providências ao ser informado sobre as visitas de pessoas estranhas e a realização de propaganda comunista entre os índios. Nas conclusões do seu relato, o investigador afirmava: “De um modo geral, os nossos índios são levados pelas vantagens a eles oferecidas por seus doutrinadores e, dada à sua ignorância, não acredito que os mesmos sigam por convicção a ideologia que eles pregam”.⁹

O policial escreveu estar convicto de que, mesmo aqueles citados índios envolvidos nas Ligas não tinham “o necessário entendimento para compreender em toda a sua extensão a ideologia a eles apresentada pelos comunistas”.¹⁰ A visão do investigador expressava a concepção oficial e geral da sociedade da época sobre os índios, tidos como ingênuos e passíveis de pronta cooptação pelos perigosos comunistas. Para o investigador, a condição de vida dos Xukuru, que reconhecidamente não recebiam uma devida assistência governamental, tornava-os potenciais vítimas de ideologias perigosas à ordem social estabelecida. Mas uma análise dos relatos xukuru sobre o envolvimento com as Ligas põe em questão esta concepção. Os Xukuru participaram ativamente na organização e nas mobilizações das Ligas Camponesas tanto na Serra do Ororubá como no centro de Pesqueira.

Além das memórias orais dos Xukuru, diversos documentos registram a participação indígena nas Ligas Camponesas em Pesqueira. A formação de uma polícia indígena foi apoiada pela Inspetoria do SPI no Recife, ao remeter ao encarregado do Posto Indígena Xukuru modelos de fardamento para a milícia,¹¹ indicando que,

9 Relatório de Paulo Rufino, op. cit.

10 Ibidem.

11 Memorando Circular nº. 84/60 que remete cópias das Ordens de Serviço internas nº. 29, 30 e 31. Do Chefe da IR4 Raimundo Dantas Carneiro, 29/03/1960, para o Encarregado do PI Xukuru Coriolano de Mendonça. Rio de Janeiro, Museu do Índio/Sedoc, microf. 181, fotos. 339.

8 Relatório de Paulo Rufino de Melo e Silva, 08/08/1961, para o Diretor do SPI no Rio de Janeiro, Museu do Índio/Sedoc, microf. 182, fotos. 806-809.

oficialmente, em um primeiro momento, a ideia não tinha nenhuma relação com as Ligas Camponesas ou os comunistas, como denunciou a citada “Parte”, enviada meses antes à Secretaria de Segurança Pública no Recife.

Dois entrevistados recordaram a participação na polícia indígena. O primeiro falou ter sido convidado por “Arnaldo”, possivelmente o mesmo indivíduo antes denunciado como “agitador comunista”. Nas entrelinhas da fala é possível perceber a mobilização para “a festa”, como chamava a organização, referindo-se à ocupação das terras. Os “soldados-índios” tinham fardamento e várias pessoas da família do entrevistado foram recrutadas.

Eu fui soldado do SPI. Chegou aqui um chefe, chamado Arnaldo. Nós, esse chefe chegou aí pra trabalhar. Aí o dono do terreno era desse pessoal que num aceitava ninguém no terreno dele. Era desses caboclos antigo. O que é que você veio ver minha terra? – esse rapaz! Eu vim trabalhar com vocês. – Não, aqui não tem ninguém trabalhando pra nós não. Eles falavam tudo assim! Aí ele foi, ajeitou e ficou. Mandou fazer um coquetezinho (chapéu) de pano pra nós, vestia uma roupinha nós. Chamava-se dez soldado-índio. Da minha família foi Antonio Deodato, Antonio Moacir, Antonio Brainha, tio Mané, meu pai, eu, finado Zezinho, finado Mané Pereira e o finado Guilherme. Era todinho esse povo (José Pereira de Araújo, “Zé de Ismaé”, Aldeia Cana Brava).

O segundo entrevistado, “Seu” Brainha, citado pelo primeiro como um dos participantes da polícia indígena, falou da adesão à milícia: “Arnaldo chegou lá, em Cana Brava, né? E falou pra botar uns guardas lá. Uma polícia, lá. Polícia, milícia, o que é que eles diziam lá, né?” (Antônio Feliciano da Silva, “Seu” Brainha, Bairro José Jerônimo, Pesqueira). Sobre o indivíduo que fizera o convite, “Seu” Brainha disse: “Ele era de fora! Era um galeguinho guaxo, de fora, viu?”.

Os “soldados-índios” percorriam preventivamente a Serra do Ororubá durante a noite.

Não fazia nada, só andar de noite. Um pedaço da noite, e quando chegar a Cana Brava somente. Pra saber se tinha algum malfeitor por ali, que aparecesse, néra? Alguma confusão, alguma briga acontecesse por ali, pra nós pegar o cabra! Isso às vezes, viu? Não peguemos nada! Ninguém. Demorou, foi poucos dias

(Antônio Feliciano da Silva, “Seu” Brainha, Bairro José Jerônimo, Pesqueira).

Com a narrativa do entrevistado, foi possível deduzir que se tratava de um serviço de vigilância, enquanto existiram as Ligas na Serra.

A REPRESSÃO E O APOIO DE MIGUEL ARRAES

O entrevistado lembrou que posteriormente foram levados para o quartel em Pesqueira e, depois de uma repreensão, ficaram presos.

Ele trouxe pro quartel pra apresentar ao tenente. Eu sem vontade de ser soldado. Nós viemos ficar aqui. Aí pegaram um reboleço lá, por causa dele lá. E nós ficuemos!

– Vocês querem ser polícia, vocês vêm aqui, no batalhão. Num sei aonde no 4º Exército, no 2º Exército e pega a farda. Mas com esse homem aí, vocês não pegam, não” (Antônio Feliciano da Silva, “Seu” Brainha, Bairro José Jerônimo, Pesqueira).

Questionado sobre o motivo das prisões, “Seu” Brainha respondeu: “Porque tinha que levar os índios pra se apresentarem lá, pra polícia ver, né? Mas nós não fomos de nada nessa vida. Nem eu, nem Zé Cacique, nada”. Pelo relato, percebe-se que a prisão ocorreu pelo envolvimento do entrevistado e outros companheiros seus com as Ligas Camponesas. Após as prisões, o citado Arnaldo desapareceu. “Aí o homem desapareceu pro Recife, até hoje! Nunca mais veio aqui, nem vi a cara dele mais nunca na vida!” (Antônio Feliciano da Silva, “Seu” Brainha, Bairro José Jerônimo, Pesqueira).

Em fins de 1963, um enviado do Ministério da Agricultura a Pernambuco declarou ter recebido todo o apoio do governador Miguel Arraes e do delegado da Superintendência da Reforma Agrária/Supra em Pernambuco para ir a Pesqueira realizar, in loco, uma investigação sobre as invasões de terras da União por trabalhadores rurais. Na apresentação do seu relatório,¹² o emissário ministerial transmitiu ao delegado da

12 Ofício do Subchefe do Gabinete do Ministério da Agricultura, 04/12/1963, para o Presidente da Supra. Relatório sobre o município de Pesqueira, 23/12/1963. Recife, APEJE, Fundo SSP 29293 (Documentação do DOPS).

Supra a recomendação do Ministério sobre a prioridade para Pesqueira em um convênio com o governo de Pernambuco. O autor do detalhado relatório afirmou ter buscado informações com vários grupos e pessoas em Pesqueira: com os proprietários de terras, com o padre José Maria, designado pelo bispo de Pesqueira para prestar assistência religiosa aos camponeses, com o engenheiro agrônomo responsável pelo Posto de Fomento Agrícola na cidade, e em reuniões com o sindicato dos trabalhadores rurais, objetivando conhecer “as legítimas reivindicações da classe”.

O agrônomo informou sobre o clima de agitação política “das massas rurais” e suas reivindicações; sobre a reação dos proprietários contrários aos trabalhadores sindicalizados, acusando-os de subversivos, colocando em perigo a ordem social. As insatisfações dos trabalhadores resultavam da falta de trabalho em função da recusa dos proprietários em aceitá-los, mesmo como arrendatários, quando sindicalizados. A situação foi mais agravada por causa da seca que destruía as lavouras financiadas, sendo os débitos de muitos endividados cobrados sem amortização pelo Banco do Brasil.

Os trabalhadores rurais, na condição de arrendatários e moradores, eram expulsos, tendo inclusive as suas casas destelhadas, informação confirmada pelo padre José Maria, que tentara demover os proprietários de tal atitude, justificando assim o religioso a organização dos trabalhadores. Diante da situação, o emissário do governo federal discorreu sobre o sentido social da propriedade da terra, da legitimidade da sindicalização dos camponeses e da necessidade de “uma reforma agrária cristã e democrática” para o bem do país, como pregava a Igreja Católica Romana com a CNBB.

Quanto à situação de existirem, dentre os cerca de 2 mil trabalhadores rurais sindicalizados em Pesqueira, indivíduos oriundos das Ligas Camponesas em uma reivindicação de classe, eram trabalhadores que, conjuntamente com os de inspiração cristã, seguiam as orientações doutrinárias da Igreja Católica Romana no Brasil, lutando por melhores condições de vida para todos. Afirmava ainda o relator que os trabalhadores tinham invadido terras públicas, demonstrando assim seus propósitos pacíficos, e ainda com expressões de respeito às autoridades do governador do estado e do presidente da República, como comprovara, não existindo, portanto, razões para o medo dos proprietários de terras particulares (SILVA, 2017).

De volta ao Recife, tendo procurado o governador Miguel Arraes, o emissário do Ministério da Agricultura afirmou que fora informado por aquela autoridade do envio de tropas da polícia estadual a Pesqueira, “como poder menos repressivo do que acompanhamento das soluções jurídicas mantenedoras da ordem pública, sem detrimento dessa ou daquela parte desentendida”.¹³ O relator afirmava ainda concluir seu trabalho de forma otimista, apesar da grave situação em Pesqueira, onde “as relações das classes em litígio” poderiam chegar ao extremo, propagando-se “a agitação local” por outras regiões e por todo o estado de Pernambuco.

O relatório, embora em nenhum momento tenha citado os índios, é claramente favorável, ao ser constatada a ocupação de terras públicas, às reivindicações e à organização dos “trabalhadores rurais”. Estes reclamavam da falta de trabalho, pois os fazendeiros expulsavam os arrendatários e os sindicalizados. O delegado ministerial, além de enfatizar a necessidade da assinatura de um convênio entre o Ministério da Agricultura e o governo do estado de Pernambuco, sugeriu recorrer-se à legislação trabalhista em vigor, propondo ainda, dentre outras medidas, que o governo federal interviesse fixando um prazo legal de três a quatro anos para os arrendamentos como solução imediata para os conflitos.

Os Xukuru continuaram as mobilizações para reconquistar o território. Uma das alternativas foram as Ligas Camponesas, apoiadas pelo conhecido comunista Gregório Bezerra e por Francisco Julião que estiveram na região. Em 1963, os índios organizaram uma ocupação em Pedra d'Água, onde iniciaram o plantio de roça, mas foram perseguidos pela polícia e pelo Exército. Cícero Pereira rememorou que foram presos: “Porque eles invadiram terreno do governo. Eles invadiram para trabalhar lá. Que foi como um bocado de ciganos, aquela empanada, lá”. Ocorreram outras prisões. Por ter se envolvido na retomada de Pedra d'Água, “Seu” Cícero Pereira, morador em Cana Brava, onde aconteceu “uma reunião”, foi preso com outras pessoas da Serra do Ororubá e de Pesqueira.

¹³ Relatório sobre o município de Pesqueira, em 23/12/1963, p. 10. Recife APEJE, Fundo SSP 29293 (Documentação do DOPS).



Cícero Pereira.

Sabe por que eu já fui preso? Só porque eu fazia parte desse pessoal, dessas fera que manda nas usina, que tava a favor das terra. Fizeram reunião em Cana Brava ainda na casa de um pai, desse povo aí. Depois dessa reunião, retomada aí de Pedra d'Água, foi dessa retomada, que dessa época aí que eu fui preso. Eu, Manoel Pereira, Joaquim Neto e Alonso. Teve uma porção lá de Pesqueira, foi tudo preso.

Preso em 1964 como subversivo, “Seu” Cícero Pereira recordou o apoio do governador Miguel Arraes à ocupação das terras. A ocupação aconteceu depois de uma missa por gente vinda de Cana Brava.

Sessenta e três. Ah! Pois dessa década, dessa data. Eu tava que fizeram isso aí. Aí daqui a pouco um mês, Miguel Arraes, que era governo do estado, abriu mão pra D. Luizinha, Zé Arcoverde, Luiz Arcoverde, que era o advogado, que era meu advogado. Eu sei que fizeram essa miséria lá na Serra em Cana Brava, depois da missa, que eu nem assisti. A depois da missa juntaram esse povo, muita gente, já ia pra Cana Brava e abriram Pedra d'Água [...] e só porque eu passava por lá e conversava com o povo me trataram como subversivo.

considerações finais

Cícero Pereira ficou conhecido pelo carisma e reconhecido pelos Xukuru do Ororubá como uma grande liderança, com um papel fundamental nas mobilizações contemporâneas dos indígenas. Foi sempre uma referência para a organização dos indígenas, pois em meados de 1980 elegeram o cacique “Xicão”, reconhecida e expressiva liderança desse povo com projeção em todo o país por ocasião das mobilizações na Assembleia Nacional Constituinte que resultou na promulgação da Constituição Federal em 1998, com significativas conquistas de direitos para os povos indígenas, sobretudo os índios no Nordeste, e “Seu Ciço” foi eleito vice-cacique.

Participando ativamente das Ligas Camponesas com aqueles que ocuparam a localidade de Pedra d’Água, como uma das estratégias indígenas para reaver o território invadido por fazendeiros e também por criticar até o Ministério da Agricultura que repassara as terras a posseiros, “Seu Ciço” foi perseguido e preso. Posteriormente, sua atuação nas mobilizações indígenas foi discreta, mas garantiu o apoio necessário, muitas vezes também material com recursos financeiros, para a atuação de “Xicão” e a organização indígena Xukuru do Ororubá. Por isso sempre foi visto como uma importante referência nas mobilizações desse povo.

Muito abalado e magoado desde o assassinato de seu filho, o cacique Xicão, doente, se viu forçado a deixar o território indígena e veio morar na cidade no bairro “Xucurus”, residência também de muitos indígenas que trabalhavam nas fábricas na cidade de Pesqueira. Mas em sua casa a todos/as recebia com satisfação, sempre disposto a uma longa conversa sobre o passado, as memórias xukuru e, por este motivo, era também uma grande referência. Vibrava com as conquistas no presente do seu povo e depositava muita esperança no futuro, explicitando o orgulho pela liderança exercida pelo então jovem cacique Marcos, seu neto.

Talvez por isso os Xukuru do Ororubá afirmem que não enterram, mas “plantam” seus mortos, para que deles “nasçam novos guerreiros”. E “Seu” Cícero, falecido em 2005, “foi plantado” na mata sagrada da Aldeia Pedra d’Água, ao lado de onde “está plantado” o cacique “Xicão”, e também o sempre lembrado “Xico Quelé” e outros xukurus mortos ou matados, que se encantaram. Encantaram-se! Pois os Xukuru do Ororubá, muito tempo antes de o escritor Guimarães Rosa ter assim descoberto, acreditam que os idosos partem para o “reino dos Encantados”. Como afirmam os Xukuru do Ororubá, “Vou para a aldeia encantada”, num dos cantos do Toré.

entrevistas

- _ Antônio Feliciano da Silva, “Seu” Brainha, 79 anos. Bairro José Jerônimo, Pesqueira/PE, 07/07/2004.
- _ Cícero Pereira de Araújo, “Seu” Ciço Pereira, 81 anos. Bairro Xucurus, Pesqueira/PE, em 05/01/2002.
- _ José de Alexandre dos Santos, “Zé de Alexandre”, 70 anos. Bairro Serrinha, Pesqueira/PE, em 12/07/2004.
- _ José Pereira de Araújo, “Zé Pereira” ou “Zé de Ismaé”, 61 anos. Aldeia Cana Brava, Serra do Ororubá, Pesqueira/PE, em 08/07/2004.
- _ Pedro Rodrigues Bispo, “Seu” Zequinha, Pajé Xukuru, 72 anos. Bairro Baixa Grande, em 29/03/2002, Pesqueira/PE.

referências bibliográficas

ALBERTI, V. Ouvir contar: textos em História Oral. Rio de Janeiro: FGV, 2004.

AZEVEDO, Fernando A. As Ligas Camponesas. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.

BEZERRA, Gregório. Memórias (segunda parte: 1946-1969). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979.

CAVALCANTI, C.M. de L. Acumulação de capital e a industrialização em Pesqueira (Pernambuco). Dissertação (Mestrado em Economia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1979.

FEITOSA, Raymundo Juliano Rego. Capitalismo e camponeses no Agreste pernambucano: relações entre indústria e agricultura na produção de tomate em Pesqueira-PE. Dissertação (Mestrado em Economia) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 1985.

HALBWACHS, Maurice. A memória coletiva. São Paulo: Centauro, 2004.

MEDEIROS, Leonilde de S. de. História dos movimentos sociais no campo. Rio de Janeiro: FASE, 1989.

MONTENEGRO, A. T. Labirintos do medo: o comunismo (1950-1964). In: SILVA, Giselda Brito; ALMEIDA, Suely Creusa C. de (orgs.). Ordem & polícia: controle político-social e formas de resistência em Pernambuco nos séculos XVIII ao XIX. Recife: Editora Universitária da UFRPE, 2007. p. 205-224.

SETTE, Hilton. Pesqueira: aspectos de sua Geografia Urbana e de suas inter-relações regionais. Recife: Colégio Estadual de Pernambuco, 1956.

SILVA, Edson. Xukuru: memórias e história dos índios da Serra do Ororubá (Pesqueira/ PE), 1959-1988. 2. ed. Recife: EDUFPE, 2017.

_____. Povos indígenas e Ditadura Civil-Militar no Brasil: reflexões para um debate a partir das experiências dos Xukuru do Ororubá/PE. In: TOSI, Guiseppe; FERREIRA, Lúcia de Fátima Guerra (orgs.). Ditaduras militares, estado de exceção e resistência democrática na América latina. João Pessoa, PB: CCTA/UFPB, 2016. p. 77-106.

_____. “Isso aqui é nosso! Isso é da gente!”. Os índios Xukuru e a participação nas Ligas Camponesas: conflitos socioambientais no Agreste. In: SILVA, Tarcísio Augusto Alves da; GEHLEN, Vitória Régia Fernandes (orgs.). Conflitos socioambientais em Pernambuco. Recife: Massagana, 2013. p. 95-116.

_____. Os Xukuru e o “Sul”: migrações e trabalho indígena na lavoura canavieira em Pernambuco e Alagoas. Clio – Série Revista de Pesquisa Histórica, n. 26 (2), 2008, p. 215-244.

SOUZA, Vânia Fialho de P. e. As fronteiras do ser Xukuru. Recife: Massagana, 1998.



“Nós é que sabemos essa história”: Damião Paridzané e a luta pela terra Marãiwatsédé.

Juliana Cristina da Rosa*¹

Armando Wilson Tafner Junior*²

RESUMO

Os *A'wê Uptabi*, conhecidos como Xavante, são um povo indígena que vive a leste do estado de Mato Grosso em terras indígenas que estão em processo de demarcação ou plenamente demarcadas, dentre elas a Terra Indígena Marãiwatsédé. Os Xavante de Marãiwatsédé têm uma história peculiar de contato, expropriação e remoção de seu território que pode ser compreendida a partir da análise da biografia e da trajetória de Damião Paridzané, uma vez que sua infância foi marcada pelo processo de contato e expropriação e sua trajetória como adulto é marcada pelo protagonismo na luta pelo retorno a Marãiwatsédé.

PALAVRAS-CHAVE

Marãiwatsédé

Expropriação

Biografia

Damião Paridzané

História

Herói nacional

*¹ Doutora em História, cientista social, pesquisadora do Núcleo de Estudos Rurais e Urbanos (NERU) da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT).

*² Doutor em Desenvolvimento Sustentável, professor do Departamento de Sociologia e Ciência Política e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Mato Grosso (UFMT) e pesquisador do Núcleo de Estudos Rurais e Urbanos (NERU).

introdução

A presença do povo Xavante em Marãiwatsédé era conhecida por parte do governo federal na década de 1950 e 1960 quando a maior parte da área que constituía seu território foi vendida pelo estado do Mato Grosso. Existem documentos históricos oficiais que indicam essa presença e a necessidade de políticas específicas para atender aos Xavante, tais como os ofícios enviados por Ismael da Silva Leitão, funcionário do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), pedindo a criação de um Posto Indígena de Atração (PIA) para evitar a apropriação das terras por estrangeiros, conforme indicado por Rodrigues (1992, p. 24) e Bueno Rosa (2006, p. 85).

Essa presença também foi apontada por Maybury-Lewis (1984, p. 74), que relatou uma tentativa de visitar uma aldeia xavante em Marãiwatsédé em 1958, mas que não teve a oportunidade de realizar a viagem que durava “[...] três dias de caminhada (cerca de 160 quilômetros) ao norte”. Partindo da observação empírica de que os A’wẽ Uptabi não constituem uma unidade política, Maybury-Lewis (1984, p. 74) apontou ainda que os Xavante de Marãiwatsédé “[...] lutavam

com brancos e, ocasionalmente, com outros índios (não xavante). Suas relações com São Domingos também não eram boas”. Portanto, havia especificidades no processo de contato com os não índios e luta pela permanência no território, situação que difere dos outros grupos xavantes, que estavam ao sul de Marãiwatsédé, em outros territórios. E, de fato, o contato com os não índios e a apropriação de suas terras ocorreram a partir da década de 1950, situação que fez com que Ismael Leitão escrevesse novamente ao diretor do SPI em 1957 alertando que: “[...] reservas de terras pertencentes aos índios Chavante vendidas pelo Governo de Mato Grosso, estando de posse dos títulos os seus compradores, que são inúmeros”, conforme registrado por Rodrigues (1992, p. 26-27). Tal situação de expropriação do território dos Xavante de Marãiwatsédé pôde ser comprovada anos mais tarde através do Laudo Fundiário (MOREIRA LEÃO, João, 2003)¹ que trouxe o levantamento de 25 títulos com até 10 mil hectares que haviam sido comprados por diferentes titulares (ROSA, 2015, p. 82). no ano de 1960, e que venderam posteriormente as

áreas adquiridas junto ao estado do Mato Grosso para Ariosto da Riva. A área comprada por 25 titulares somava 242.646,922 hectares e foi somada à área adquirida diretamente por Ariosto da Riva e registrada² como uma área total de 695.843.8551 hectares, que veio a ser transformada em área privada da Agropecuária Suiá Missú.

² São dois registros: 1. Certidão Vintenária registrada no 1º Serviço Notarial e Registros da Comarca de Barra do Garça, estado de Mato Grosso, sob número 7.585, livro 3 L de 10 de janeiro de 1963, e 2. Registro Tórrens (Livro número 01 de 05 de dezembro de 1971).

¹ Laudo de Perícia Judicial da Reserva Indígena Marãiwatsédé.

A INFÂNCIA DE DAMIÃO PARIDZANÉ: A EXPROPRIAÇÃO E A REMOÇÃO DO POVO XAVANTE DE MARÃIWATSÉDÉ

Todo esse processo de expropriação do território xavante foi presenciado por Damião Paridzané, que na época era uma criança, conforme pode ser observado no registro fotográfico realizado no início da década de 1960, quando a Agropecuária Suiá Missú estava sendo aberta, tendo ocorrido o contato e a convivência entre trabalhadores e os Xavante.

Figura 1. Fotografia de crianças xavante na época da instalação da Fazenda Suiá Missú com indicação do Cacique Damião Paridzané (década de 1960). Fonte: Arquivo Funai

Apesar de sua idade, Damião Paridzané se lembra de como foi o processo e narrou como ocorreu essa convivência na qual os Xavante trabalharam para a abertura da agropecuária e depois foram sendo deslocados.

[Mostrando um mapa desenhado com o dedo no chão] Aqui foi levantada a primeira aldeia. Depois mais uma aldeia antes da chagada de Ariosto [da Riva]. Fundada por meu pai. A geração dele se locomovia muito. Nessa época o Ariosto fundou a sede da Suiá Missú. Tinham o interesse de tirar a gente daqui. E sutilmente conseguiram nos deslocar. [Apontando na direção leste] Ali existe um cemitério dos índios mortos pelos brancos. Então a situação está desagradável (Relato oral de Damião Paridzané no documentário *Vale dos Esquecidos*, 2010).

Damião Paridzané relata que a situação de contato não foi pacífica e que alterou drástica e irreversivelmente a história de seu povo, pois, mesmo estando em seu território, os Xavante de Marãiwatsédé passaram a ser deslocados, ora para as proximidades da sede da agropecuária para servirem como mão de obra, ora para áreas mais afastadas.

[...] olha, foi trabalhando como empregado, como escravo, morreu muita gente. Trabalhando sem receber dinheiro, sem ganhar nada, sem assistência de saúde nenhuma. [O Ariosto] só dando comida, arroz limpo. Não é arroz inteiro, é quebradinho. Aí fizeram roça,

abriram esse campo, a pista da sede, abriram lá [...] tiraram madeira, puxaram de caminhão [...] tudo [povo Xavante] esparramado, trabalhando (Damião Paridzané citado em RODRIGUES, 1992, p. 59).

O *Relatório de identificação e delimitação da TI Marãiwatsédé* (1992) apresentou o relato de antigos trabalhadores da Agropecuária Suiá Missú que reforçam que os Xavante foram usados como mão de obra e que os responsáveis pelo empreendimento tinham diferentes estratégias para atrair e persuadir os Xavante a trabalhar.

Naquele tempo eles festejavam. A gente procurava incentivar eles para “amansar”, na época eles começaram a vir na sede, tinha bastante índio! Todo final de semana a fazenda mandava matar 4, 5 gado... e dava pra eles! Eles fazia a maior festa! Eles levava muito mais! Na época – que era o Ariosto da Riva – eles davam a maior assistência aos índios, davam de tudo: roupa, botina, açúcar, arroz... inclusive eles fizeram até um barracão perto e tinha um cozinheiro só pros índios... era uma saca de arroz por dia que eles comiam. Eram muitos índios! E assim foram dominando eles, para ver se incentivava eles a trabalhar... para eles entenderem... (Entrevista de um ex-empregado da Fazenda Suiá-Missú, 1989, cf. Dossiê Itália-Brasil, 1990, citado em RODRIGUES, 1992, p. 19).

Este é um dos relatos citados por Rodrigues (1992) para apresentar outras testemunhas dessa situação de contato e de convivência permeada por estratégias de atração e deslocamento dos Xavante, que utilizavam recursos ligados ao fornecimento de alimentos que substituíam aqueles oriundos da produção própria e que acabavam sendo abandonados por conta dos deslocamentos fomentados pelos responsáveis pela Suiá Missú. Essa situação foi narrada por Damião Paridzané.

[...] largaram muita coisa: milho, batata, abóbora porque não tem jeito de carregar, não tem carro. Então eles levaram comida, largaram casa, mudaram pra lá e ficou localizado lá. Fundaram a aldeia [...] Era ruim! Cheio de água, no tempo [d]a chuva é cheio de água: dormiu em cima da cama, mas água sempre subindo, e nem acende fogo, ninguém comia. [...]. Tudo molhado (Damião Paridzané citado em RODRIGUES, 1992, p. 61).

A nova aldeia foi fundada numa área de varjão, que é a margem alagável de rios que atravessam Marãiwatsédé. As lembranças de Damião Paridzané desse período são marcadas pela fome, pois ali seu povo não tinha condições de se manter, de produzir e tiveram privações. Os Xavante reclamavam do local e a exigiam voltar para as antigas aldeias, mas não conseguiram, e foram deslocados direto dos varjões para “[...] a pista de avião da sede da fazenda para serem transferidos, em 1966, para a Missão Salesiana São Marcos, após um acordo que envolveu a fazenda, os padres salesianos, a FAB e o SPI”, conforme constatado por Rodrigues (1992, p. 39). Segundo um antigo trabalhador:

Aí foi na época que eles resolveram tirar os índios de lá... que levaram pro rio das Mortes... Foi quando tiraram esses índios de avião da FAB... eu me lembro, eu tava lá: chegava 3, 4 avião da FAB e enchia de índio... cachorro... galinha... papagaio... tudo que eles tinham! Levavam naqueles aviões (Relato oral de antigo trabalhador da Suiá Missú citado em RODRIGUES, 1992, p. 18).

Pelo relato acima é possível imaginar a dimensão desse deslocamento dos Xavante de Marãiwatsédé, em 1966, quando tiveram que levar tudo o que tinham e sair de seu território. Porém, somente pela narrativa de Damião Paridzané é possível identificar o quão violento foi o processo para esse povo.

Os brancos pediram que viessem os aviões da Força Aérea Brasileira. Na hora do embarque eles nos cercaram como se fôssemos bois. Eles nos empurraram pra dentro do avião sem o nosso consentimento. Essa terra era nossa e fomos arrancados daqui. Isso dói, Maria.³ Não se brinca com isso. [...] Essa terra é sagrada, é nossa vida. Mesmo assim fomos tirados daqui como animais. Eles nos vigiavam pra que ninguém fugisse. Não tínhamos um minuto de paz. A vigília durava dia e noite. Foi assim que aconteceu (Relato oral de Damião Paridzané no documentário *Vale dos Esquecidos*, 2010).

Damião Paridzané, já como cacique, narrou algumas vezes essa situação de deslocamentos dentro do seu território e a posterior remoção de seu povo para

uma missão salesiana no território de outros Xavante. As narrativas citadas são de 1992, quando participou da realização do Laudo Antropológico, e de 2010, quando foi entrevistado para o documentário *Vale dos Esquecidos*. Em ambas as situações seus relatos são carregados de indignação e tristeza, o que pode ser constatado quando narrou um dos episódios mais dolorosos e marcantes da sua trajetória e de seu povo: a epidemia de sarampo que se abateu sobre eles depois que chegaram na Missão Salesiana de São Marcos.

Depois que chegou em São Marcos, como ele estava contando [Tiburcio], não teve nem um ano para aparecer doença que aconteceu. Depois que chegou aqui, com dois dias o pessoal já estava de sarampo. Quando chegou em São Marcos. [...] Morreu muito... morreu, morreu bastante. Adultos, velhos. [...] Cento e sessenta. O padre Pedro falou “cento e pouco”; Mestre Mario [outro padre] falou em Cuiabá também que foi cento e cinquenta. [...] Cento e cinquenta morreram... o padre me falou cento e sessenta. Meu pai, logo que chegou, pegou a doença e ficou sofrendo dois dias [...]. Aí começou de morrer muitos. Meu pai morreu dois dias depois. Daí começou: noite toda, dia todo... carregaram [os mortos] de carroceria de trator levando no cemitério para enterrar. Noite toda, dia todo. Foram morrendo todas. No mesmo dia, nem passou quinze dias [...] morre, mas junta: trator encosta e padre manda “encosta lá, lá está morrendo já”. Aí gente botando em cima da carroceria e levando onde que tem cemitério [...]. Está tudo enterrado lá em São Marcos. [...]. Escapou pouca gente⁴ (Damião Paridzané citado em RODRIGUES, 1992, p. 64-65).

Essa tragédia não pode ser quantificada adequadamente em número de pessoas vitimadas pela doença, sendo que os números variam entre 150 e 160 pessoas mortas nos relatos orais e entre 83 a 86 mortos segundo Ferraz e Mampieri (1994) e Rodrigues (1992). Independente de números, o fato é que o povo Xavante de Marãiwatsédé foi vítima de uma epidemia que gerou sofrimento e lembranças dolorosas para Damião Paridzané, que relata: “Meus amigos de infância foram

³ Trata-se de Maria Raduan, que realizou entrevistas e foi diretora do documentário de longa-metragem *Vale dos Esquecidos* (2010).

⁴ A quantidade considerável de pausas e rupturas na narração se deve ao fato de que o discurso indígena tem como característica a repetição de frases ou ideias para dar ênfase. Para dar maior fluidez à narração se optou por cortes que não alteram o conteúdo narrado.

todos mortos. Não gosto nem de lembrar” (citado em RODRIGUES, 1992, p. 65).

No entanto, são essas as principais lembranças narradas por Damião Paridzané sobre sua infância, que foi marcada pelo contato com o não índio, os deslocamentos dentro de Marãiwatsédé, a remoção de seu povo para a Missão Salesiana de São Marcos e a epidemia de sarampo que se abateu sobre eles. São *memórias traumáticas*, como definido por Pollak (1990), mas que vieram à tona como forma de Damião Paridzané contar a *versão da história* de seu povo sobre os processos e os acontecimentos históricos que marcaram a luta pela terra de Marãiwatsédé.

A TRAJETÓRIA DE DAMIÃO PARIDZANÉ: A LUTA PELO RETORNO A MARÃIWATSÉDÉ

Em meio à tragédia, o povo Xavante perdeu o cacique Caetano, pai de Damião Paridzané, e depois da epidemia se dispersou em outras terras indígenas xavante nas aldeias de Sangradouro, São José, Areões e Culuene. Em 1967, Damião Paridzané e alguns de seus parentes se mudaram para a Reserva Indígena Couto Magalhães, onde ele encontrou, anos mais tarde, outros guerreiros e anciãos como Tibúrcio, Raul, dentre outros, mais tarde tendo sido formada a aldeia Água Branca. Nessas terras, os Xavante de Marãiwatsédé se sentiam deslocados.

Consideram-se “em terra dos outros”, ou seja, dos Xavante de Pimentel Barbosa, “em terra emprestada”, no dizer de DAMIÃO PARIDZANE, chefe do grupo desde 1984, quando para lá se mudaram vindos da Reserva Areões (tinham estado ainda na Reserva Couto Magalhães, após deixarem a missão de São Marcos há 25 anos, transferidos da área da Suiá Missú, que então se instalava). (FERRAZ, 1991, p. 7210).

Como havia sido problematizado por Maybury-Lewis (1984, p. 50), “Os Xavante não constituem uma unidade política”, e aquelas “terras dos outros” não se consolidaram como território desses xavante, oriundos de Marãiwatsédé, que enfrentaram períodos de escassez, conforme relatado por Damião Paridzané:

[...] é mais difícil, não tem caça, não tem inhamé, não tem pequi, não tem pati, não tem nada para produzir. Lá [Água Branca] é só cerrado, campo de cerrado, plano, não é bom para a gente ficar. Até hoje nós estamos aqui,⁵ acho que nós vamos passar dificuldades, passar fome, porque lá a mata é pouquinho, já está acabando. Por isso nós não é de hoje que estamos pedindo Marãiwatsédé. Sempre! Nunca esquecemos, porque aqui é terra sagrada, terra que dá produção, tem mata, tem caça, tem tudo. A gente hoje... o interesse nosso, o meu interesse é voltar aqui (Damião Paridzané citado em RODRIGUES, 1992, p. 68).

No artigo “Viagem à ‘Suiá Missú’” (1991, p. 7211), elaborado pela antropóloga Iara Ferraz, foi descrito que naquele ano havia 306 xavante remanescentes de Marãiwatsédé vivendo na Aldeia Água Branca e que “Hoje [1991] passados 25 anos, os Xavante de Água Branca reivindicam aquela porção de seu território e o retorno para lá, além de uma indenização por perdas e danos por terem sido banidos de suas terras” (FERRAZ, 1991, p. 7208). No mesmo documento é possível identificar que havia retornos de grupos de xavante a Marãiwatsédé que, na ocasião, era área remanescente da Agropecuária Suiá Missú e pertencia ao grupo italiano ENI/Agip Petrolí S.A.,⁶ administrada pela filial Agip do Brasil Ltda.

Ferraz (1991, p. 7210) relata que,

Quando indagamos o administrador local da fazenda sobre a natureza das relações mantidas ali com os Xavante (pois tínhamos notícias de que costumavam visitar a fazenda uma ou duas vezes ao ano), verificamos que elas são, no mínimo, embaraçosas e de trato difícil. Afirmou ele que nos seis anos em que se encontrava na fazenda (trabalhava com fazendas de gado na África e na Argentina), houve apenas uma visita de um grupo xavante à fazenda Suiá Missú. Os índios falaram da questão das terras, se exigiram doação de bens (roupas, calçados, farinha e carne bovina). Disse ainda que há um velho xavante que vem com mais frequência

5 O relato oral de Damião Paridzané foi registrado quando a equipe de identificação da terra indígena Marãiwatsédé fazia a exploração da área a ser identificada junto com os Xavante (anciãos, tradutores e cacique Damião). Por isso, as referências são de “lá” para indicar a aldeia Água Branca e “cá” como referência à terra indígena.

6 Tratava-se de uma empresa estatal italiana, a Ente Nazionale Idrocarburi (ENI).

para coletar materiais para confecção de artesanato. Insiste que não deve manter relações com os índios, na medida em que há um órgão governamental no Brasil responsável por essas questões e que ali, na fazenda, eles nada têm a ver com o fato daquela “ter sido terra indígena”.

Logo, a luta pelo retorno a Marãiwatsédé não pode ser localizada somente após a década de 1990, pois havia um movimento desde a remoção para a Missão Salesiana São Marcos. Três anos depois, Ferraz e Mampieri (1994, p. 675) descreveram a situação em que Damião Paridzané e seu povo viviam na aldeia que ele havia fundado.

Água Branca, fundada em 1985 por Damião Paridzané, no extremo sul da AI Pimentel Barbosa (onde há outras três aldeias), reúne atualmente [1994], em condições precárias, a maioria do grupo originário de Marãiwatsédé (300 pessoas, março/1993). A exaustão dos solos e a escassez de recursos (áreas agricultáveis e de caça) no local onde se encontram resultaram da colonização por imigrantes do sul do Brasil, ali ocorrida até o final da década de 70, quando os Xavante de Pimentel Barbosa recuperaram aquela porção do seu território.

Para os Xavante de Água Branca, eles foram banidos e, desde então, encontram-se “em terras dos outros”, como afirmam, acentuando as condições precárias de sobrevivência e um aspecto do faccionalismo existente em torno da disputa territorial que, por sua vez, associado às acusações de feitiçaria, provocaram os constantes deslocamentos de todo o grupo.

No entanto, mesmo inseridos nessa situação de dificuldades, Damião Paridzané e outras lideranças conseguiram agregar algumas forças políticas entre os Xavante com o objetivo de lutar para retornarem à sua terra. A partir disso, “[...] Damião vem fazendo contatos diplomáticos há cerca de um ano” com outros grupos xavante (FERRAZ, 1991, p. 7212). E essa movimentação de luta desenvolvida por Damião Paridzané e outras lideranças Xavante que começa a se efetivar.

Em outubro de 1991, foi realizada a reunião solicitada pela AGIP, na qual tomaram parte o Dr. Sydney Ferreira Possuelo, presidente da FUNAI, Maria Auxiliadora Cruz de Sá Leão e Mario Juruna, assessores da presidência da FUNAI; Damião Paridzané, Cacique,

Rufino Ruãwe, vice-cacique, e Aireru’Ore, Xavante da aldeia de Água Branca; Iara Ferraz e Gilberto Azanha, do Centro de Trabalho Indigenista; Biaggio Constantini e Alessandro Castiglia, da AGIP Petrolí; Renato Grillo e Franco de Beni, da Agip do Brasil; e Mariano Mampieri, da CNS (RODRIGUES, 1992, p. 11).

Durante a reunião e nas oportunidades em que foram ouvidos, os Xavante de Marãiwatsédé expuseram sua indignação e seu interesse em serem indenizados pelos danos e terem seu retorno a Marãiwatsédé garantido. Essas ações e estratégias de Damião Paridzané e outras lideranças xavante podem ser inseridas num contexto específico da década de 1990, quando surgiram oportunidades de ação que haviam sido planejadas desde a remoção três décadas antes. Foi somente num período pós-Constituição Federal de 1988, em que os direitos étnicos e territoriais dos povos indígenas foram reconhecidos por lei, que o movimento indígena se tornou significativamente articulado e atuante e os Xavante de Marãiwatsédé tiveram espaço para ações mais efetivas.

Em 1992, ocorreu a Conferência das Nações Unidas sobre o Meio Ambiente e o Desenvolvimento, conhecida como ECO 92, no Rio de Janeiro. Nesse evento, a ENI/Agip Petrolí S.A., que era proprietária da área remanescente da Agropecuária Suiá Missú, participou e, através de um representante, prometeu devolver a área para os Xavante. No entanto,

Para a ENI (compreendida entre as 50 multinacionais promotoras do Bussiness Council for Sustainable Development) o “desenvolvimento sustentável” já era slogan fora de moda, que durou apenas até a Unced-92; os interesses econômicos e as ligações políticas tinham voltado a prevalecer sobre as promessas feitas a um “pequeno grupo de índios” (FERRAZ; MAMPIERI, 1994, p. 678).

Diante desse contexto, e dando continuidade à luta pelo retorno a Marãiwatsédé, em 1992 o cacique Damião Paridzané assinou uma carta dos Xavante exigindo providências e endereçada ao presidente da ENI/Agip, Gabriele Cagliari.

Figura 2. Carta dos Xavante cobrando providências da ENI Agip Petrolí (1992). Fonte: Arquivo da Prelazia de São Félix do Araguaia

Além do envio da carta e de articulações políticas com aliados, o cacique Damião Paridzané viajou para a Itália, onde prestou depoimento ao Parlamento daquele país sobre a situação da área remanescente da Agropecuária Suiá Missú que estava sendo vendida, como o caso dos 250 mil hectares adquiridos pelo Grupo Garavello em 1989 e que eram parte do território de Marãiwatsédé.

Diante de pressões, a empresa ENI/Agip Petrolí S.A. aceitou fazer a formalização da doação das terras um ano depois da promessa feita durante a ECO-92. Em 1992 a Fundação Nacional do Índio (Funai) formou um Grupo de Trabalho, liderado pela antropóloga Patrícia Mendonça Rodrigues, para realizar a delimitação do território de Marãiwatsédé.

No Laudo Antropológico, as memórias e a oralidade se constituíram como elementos constituidores de uma narrativa da história dos Xavante de Marãiwatsédé. Para Pollak (1989, p. 10), “O que está em jogo na memória é também o sentido da identidade individual e do grupo”, e no caso da luta pela terra Marãiwatsédé, essa identidade e o conhecimento sobre a história legitimam o pertencimento ao território reivindicado. A fala do cacique Damião Paridzané registrada no Laudo Antropológico é bastante significativa: “Assim que estou dando depoimento, porque eu lembro tudo. Por isso que até hoje estou lembrando, quero voltar para essa região de Marãiwatsédé” (RODRIGUES, 1992, p. 62).

Logo, a memória e a oralidade são elementos usados como estratégia para expressar a versão da história pelos Xavante, num momento oportuno de ter “a voz e a vez” de contarem sua história e se colocarem em oposição ao *outro*, ao branco que não conhece a história de Marãiwatsédé.

O que emerge, então, das vozes coletivas dos índios é que seu movimento representa, no fundo, uma rebelião contra a invisibilidade política em que estão submersos. No seu grito coletivo para serem vistos, ouvidos e levados em conta, eles apelam para a eficácia de certos símbolos que sabem tocar fundo na consciência dos brancos, ao menos daqueles brancos que os ouvem (POLLAK, 1989, p. 21).

No caso dos Xavante de Marãiwatsédé, os “brancos” responsáveis pela elaboração do Laudo Antropológico de 1992 ouviram e incorporaram a sua versão da

história, cruzando as informações com outros relatos orais e documentos históricos, de modo a elaborar uma das peças jurídicas necessárias ao processo de delimitação do território de Marãiwatsédé, que demarcou uma área de 165.241,2291 hectares. Porém, a área demarcada foi registrada a partir do número de matrícula referente à propriedade da filial brasileira da empresa ENI/Agip, a Agip do Brasil, e segundo o Laudo Fundiário,

Quando foi criada a Reserva Indígena Marãiwatsédé, por força da Portaria do Ministério da Justiça Nº 363/93, de 10 de outubro de 1993, a FUNAI abriu as matrículas Nº 12.669 com a área de 39.886,8020 ha no município de São Félix do Araguaia e Nº 12.670 com área de 125.354,4271 ha no município de Alto Boa Vista, ambas no CRI de São Félix do Araguaia – MT, quando, a meu ver, deveria ter feito averbações nas matrículas já existentes; deixando com isso as mesmas livres para qualquer tipo de transferência (MOREIRA LEÃO, 2003, p. 4).

Esse erro de registro da área demarcada como Terra Indígena (TI) Marãiwatsédé deu margem para uma série de comercializações de títulos que foi discutida por Rosa (2015, p. 215-221). Naquele mesmo ano de 1992, ocorreu a invasão da área por posseiros e grileiros, sem que os Xavante pudessem tomar posse da área demarcada. Mesmo com a declaração oficializada⁷ de Marãiwatsédé como terra indígena, os Xavante não puderam retornar ao que restava de seu território, pois ele estava ocupado tanto por posseiros que o utilizavam para a prática da produção de alimentos para consumo como por posseiros com grandes áreas que plantavam milho e soja para exportação. Dentro da TI Marãiwatsédé foram constituídos povoados e vilas, como o distrito do Posto da Mata que agregava um número significativo de não índios.

Diante dessa situação e em meio a uma série de batalhas jurídicas envolvendo a posse sobre as terras de Marãiwatsédé, Damião Paridzané e seu povo decidiram pelo retorno a Marãiwatsédé no ano de 2002, pois,

Já em 10/11/2000, o Juiz Federal da 5ª Vara Federal da Seção Judiciária do Mato Grosso determinou e autorizou “o retorno da comunidade indígena Xavante

7 Portaria 363 de 01/10/1993 do Ministério da Justiça. Em 11/02/1998 (DOU 14/12/1998).

à Terra Indígena Marãiwatsédé, sem prejuízo, por enquanto, da permanência dos posseiros no local onde estão, devendo a FUNAI responsabilizar-se e tomar todas as providências cabíveis para a implementação do retorno dos indígenas em questão à sua área primitiva” (BORTOLETO MONTEIRO, s/d, p. 08).

Na prática, isto significou que os Xavante poderiam voltar a Marãiwatsédé que estava ocupada por posseiros e que a Funai seria responsável por mantê-los ali e evitar conflitos. Segundo o cacique Damião Paridzané, as ações dos Xavante haviam sido planejadas anteriormente.

Aí percebi e vi, enxerguei no futuro, falei para nosso pessoal: se continuar desse jeito, se a gente seguir ocupando a reserva de Pimentel, nunca vai melhorar, comecei de pensar, olha eu vou passar na FUNAI, conversar com presidente da FUNAI, Claudio Romero, disse pra ele: Nós queremos voltar para Marãiwatsédé, mas eu quero que a FUNAI batalhar, lutar, junto ao governo federal para poder retomar a terra de Marãiwatsédé, a terra de Marãiwatsédé é nossa origem. Aí Claudio Romero falou: eu estou disposto, estou [à] disposição, vamos lutar mesmo difícil, mas nós vamos conseguir, a luta é demorada, mas vamos conseguir demarcar a Terra Indígena (Damião Paridzané, 2012, citado em DELUCI; PORTELA, 2013, p. 87; grifos da entrevistadora⁸).

Em 2002, os Xavante, cansados de esperar por decisões judiciais de desintrusão dos não índios que ocupavam a TI Marãiwatsédé, decidiram voltar para a área, mas apenas conseguiram acampar nas margens da rodovia 158 numa situação precária, com a Funai se responsabilizando pela alimentação dos Xavante e a Funasa pela assistência médica. Porém, após “[...] oito meses de acampamento, o órgão ainda não havia tomado providências quanto à assistência na saúde dos indígenas” (MORAIS; MARTINS, 2014, p. 28).

Segundo Damião Paridzané (2010): “Lá ficamos durante 10 ou 9 meses. Sofremos, tomamos poeira, chuva e tomamos água contaminada. E os brancos jogavam vacas mortas no rio. Assim, enquanto esperamos morreram três crianças” (Relato oral de Damião Paridzané no documentário *Vale dos Esquecidos*, 2010).

8 Relato oral durante reunião realizada em 5 de julho de 2012.

Jardeu Xavante era um menino de um ano de idade que morava às margens da rodovia com a comunidade Marãiwatsédé. Ele adquiriu um quadro gravíssimo de desnutrição e pneumonia e, como não havia estrutura para seu tratamento, foi levado ao hospital de Água Boa – MT por um funcionário da Funai. Logo Jardeu foi internado, mas antes que o servidor retornasse ao acampamento, foi alcançado por um veículo com o corpo da criança que não resistiu. Esta morte causou muita indignação nos Xavante Marãiwatsédé. [...] Durante o sepultamento do Jardeu Xavante, um ancião disse: “Esse menino não morreu, ele é um guerreiro que vai entrar na Terra Indígena Marãiwatsédé na nossa frente” (MORAIS; MARTINS, 2014, p. 28).

Essa situação foi relatada no Laudo Antropológico realizado pela perita do juiz que julgava o processo em 2006, pois o caso das mortes das crianças xavante foi noticiado e chamou a atenção de militantes e organismos internacionais pró-indígena, conforme Rosa Bueno (2006, p. 97).

Morreram algumas crianças xavantes de pneumonia, devido à poeira da estrada, e em protesto os Xavante bloquearam a estrada. Após estes fatos, foi liberada essa estreita faixa para que entrassem e também veio uma comissão da ONU que elaborou relatório sobre a situação dos Xavante, da Relatoria Nacional para o Direito Humano ao Meio Ambiente, do Projeto Relatores Nacionais em DhESC (Direitos Humanos, Econômicos, Sociais e Culturais), com apoio do Programa de Voluntários das Nações Unidas, da Procuradoria Federal dos Direitos do Cidadão e da Fundação Ford. O relator responsável foi Jean-Pierre Leroy e o relatório foi publicado em fevereiro de 2005.

A partir desses acontecimentos, os Xavante resolveram avançar para as terras de Marãiwatsédé e sair do acampamento, enfrentando o bloqueio que havia sido mantido por posseiros desde a sua chegada. Segundo Damião Paridzané,

Nós entramos sem pensar nas conseqüências. Como bravos guerreiros, sem medo de morrer. Apreendemos as armas deles de manhã cedo, enquanto eles estavam dormindo. Então, eles saíram correndo e nós entramos na área. Botamos fogo no capim para que

eles fossem embora (Relato oral de Damião Paridzané no documentário Vale dos Esquecidos, 2010).

Num registro fotográfico da época é possível identificar o cacique Damião Paridzané com outros xavante em cima de um caminhão, sendo levados para Marãiwatsédé após conseguirem enganar os vigias dos posseiros. Em seguida, os Xavante ocuparam a fazenda Karu, que era uma pequena área dentro de Marãiwatsédé onde se instalaram numa situação precária por se tratar de uma área intensamente desmatada. Ali permaneceram em meio às ações voltadas para o retorno definitivo e legal a Marãiwatsédé.

Vinte anos após a ECO-92 foi realizada outra Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável, que ficou conhecida como Rio+20. Na oportunidade, os Xavante e seus aliados estiveram presentes e exigiram a desintração dos não índios de Marãiwatsédé que lá permaneciam desde 1992, ano da devolução do que restara de seus territórios. Suas manifestações foram registradas e difundidas, tendo uma repercussão que ganhou notoriedade e reportagens em sites e jornais, como o texto de 17 de agosto de 2012 na Carta Maior,⁹ o texto de 21 de junho do mesmo ano intitulado “Uma nova promessa na Rio+20”, publicado na página da Opan.¹⁰ Em 27 de junho de 2012, o Greenpeace trouxe a reportagem intitulada “Após Rio+20, fazendeiros ameaçam Xavante”.¹¹ Estes e outros textos jornalísticos foram divulgados e impulsionaram a divulgação das manifestações que resultaram ainda na publicação da “Carta da comunidade Xavante para o Povo Brasileiro”, com o seguinte *slogan*: “Não podemos esperar mais 20 anos”. Esta carta foi entregue durante a Rio+20 ao secretário de Articulação Social da Presidência da República da época, Paulo Maltos. O registro fotográfico permite visualizar a ação do cacique Damião Paridzané, que atuou diretamente na sua execução.

⁹ Disponível em: <http://cartamaior.com.br/?/Editoria/Movimentos-Sociais/A-diaspora-Xavante-da-Eco-92-a-Rio-20/2/25497>. Acesso em 01/02/2013.

¹⁰ Disponível em: <http://amazonianativa.org.br/Noticias/Uma-nova-promessa-na-Rio-20,2,125.html>. Acesso em 01/02/2015.

¹¹ Disponível em: <http://www.greenpeace.org/brasil/pt/Blog/rio-20-termina-e-fazendeiros-ameam-xavante/blog/41163/>. Acesso em 01/02/2013.

Figura 3. Fotografia de Damião Paridzané entregando a Carta (2012). Fonte: Fotografia Victor Massao

Diante dessas ações e da estratégia de ocupar os espaços e as oportunidades durante a Rio+20, alguns meios de comunicação de maior alcance, através de canais abertos, noticiaram a luta pela terra de Marãiwatsédé, apresentando inclusive trechos da fala de Damião Paridzané. Um exemplo foi a Rede Globo de televisão, que veiculou a reportagem “Índios Xavante cobram devolução de terra que foi prometida na Rio 92”,¹² de 16 de junho de 2012, em que parte de um relato de Damião Paridzané foi divulgado.

“Tiraram a gente da nossa terra. Depois prometeram durante a Rio 92 que iriam devolver, mas não fizeram isso. Não quero mais esperar outros 20 anos. Não vou desistir... já me ameaçaram de morte, nos deram comida e água envenenada, mas nós estamos aqui e queremos um novo compromisso, dessa vez de verdade”, disse o cacique (xavante fala, em seu idioma, sobre o caso no vídeo ao lado) (G1, 16/06/2012).

Apesar de a reportagem não identificar o cacique Damião Paridzané, a veiculação de sua versão da história foi um elemento significativo, pois os meios de comunicação mais tradicionais passaram a competir com outros espaços de divulgação, como o You Tube, com o título “Versão dos Índios de Marãiwatsédé sobre o conflito entre Xavante e produtores”,¹³ que foi usado pelos Xavante para divulgar a sua história a partir da narrativa de Damião Paridzané. Nesse material é possível identificar o protagonismo indígena, e é fundamental ressaltar que os créditos do vídeo são de Elídio, Humberto e Lázaro, todos xavante.

Esse material audiovisual se refere a uma das respostas dadas por Damião Paridzané a versões de outros xavante de que seu povo nunca morou em Marãiwatsédé. No seu discurso, o cacique reforça a sua legitimidade enquanto narrador por ser testemunha da história de seu povo e de Marãiwatsédé.

¹² Disponível em: <http://g1.globo.com/natureza/rio20/noticia/2012/06/indios-xavantes-cobram-devolucao-de-terra-que-foi-prometida-na-rio-92/>. Acesso em 16/02/2013.

¹³ Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=aH-UZhynKHg>. Acesso em 15/08/2013.

Mas a minha história prevalece na minha pessoa. Estou guardando desde que eu era pequeno, eu acompanhava tudo: massacre; maltratação, homicídio, tudo isso eu vejo nos meus olhos. Eu cresci, e sempre venho acompanhando essa... provocações dos não índios que faziam dos nossos ancestrais (Damião Paridzané¹⁴).

Damião Paridzané ainda desqualifica alguns de seus adversários, como o advogado Luiz Alfredo e o político de São Félix do Araguaia, Filemon Gomes Costa Limoeiro, partindo do princípio de que eles não eram de Marãiwatsédé e, portanto, não conheciam o território e não o mereciam.

Eu vou começar minha fala com Luiz Alfredo. Eu quero fazer uma prova concreta: Luiz Alfredo nasceu aonde? Quero essa garantia, prova pra ele mostrar pra mim. Do jeito que ele está falando, é uma conversa infantil que ele está fazendo. Que não sabe de nada, não sabe da história. [...]

Por isso, é a mesma coisa, Filemon Gomes Costa Limoeiro, prefeito de São Félix: quero que ele mostre e prova pra mim onde que ele nasceu; mesma coisa, ele nasceu no hospital. Não nasceu no meio da mata e por isso não tem autonomia de falar. Não adianta chamar nome de xavante de outras regiões, isso não vai provar nada (Damião Paridzané¹⁵).

A argumentação utilizada por Damião Paridzané o coloca em oposição ao *outro* que é o de fora de Marãiwatsédé. Ele percebe que precisa narrar e discursar para que sua versão da história não caia no esquecimento diante do poder da escrita dos não índios. Ele questiona:

Por que eles acham que podem julgar tudo? Só porque têm o poder da escrita? Então me contem como é o passado desse território. Nós é que sabemos essa história. Eu sou a continuação dele, é o meu passado. O passado dos meus ancestrais. Por isso é legítimo estarmos aqui. Aqui estão enterrados meus antepassados. Foi aqui que eu nasci. Esse é o meu lugar. O resto é tudo mentira. A história do branco é muito bem contada,

¹⁴ Relato oral. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=aH-UZhynKHg>. Acesso em 24/12/2013.

¹⁵ Relato oral. Disponível em: <http://www.youtube.com/watch?v=aH-UZhynKHg>. Acesso em 24/12/2013.

mas a verdade é que a justiça não chega aqui. Essa história é de malandragem, de gente corrupta (Relato oral de Damião Paridzané no documentário Vale dos Esquecidos, 2010).

Logo Damião Paridzané assume o papel de porta-voz da história de seu povo e de Marãiwatsédé por ter nascido ali, diferentemente de posseiros como Filemon Gomes Costa Limoeiro, que era descendente dos *outros* que vieram de fora.

Então é a mesma coisa, antigamente, antes de 1500, do descobrimento do Brasil, dividiu... dividiu oceano. Os brancos viviam do outro lado e os índios do Brasil viviam no Brasil, ocupavam todo o litoral brasileiro. Mas o avô, ancestrais do Filemon Limoeiro, veio de Portugal, veio do exterior. O pai dele nasceu aqui e ele nasceu aqui também, mas não é aqui na região.

Então em 1900 não tinha branco aqui. Somos guardião da mata, perambulávamos em toda a região aqui. E não tinha branco! E caçávamos, extraíamos alimentos. Então, usufruímos tudo o que a natureza oferece pra nós. Então isso é uma prova que estou guardando na minha pessoa.

Eu realizei história, debate, acompanhamento do massacre dos meus irmãos que faleceram aqui. Então, eu tenho prova. Mas eles, quero que eles comprovem uma coisa, como eu tenho na minha pessoa.

Então eu quero isso: 1900 não tinha branco aqui. Só em 1935 vieram dois padres aqui pra fazer contato com a nossa nação Xavante de Marãiwatsédé. Mas os índios receberam de outra forma: assassinaram os dois padres; e daí, esse é o começo do contato, o começo da aproximação dos não índios aqui na nossa região. Por isso, desde antigamente, ninguém conhece a nossa história porque não vê a realidade, não vê a cultura que a gente pratica, não vê a área sagrada, que isso se refere ao cemitério nosso (Relato oral de Damião Paridzané no documentário Vale dos Esquecidos, 2010).

Segundo Rosa (2015), o discurso do cacique Damião Paridzané é claro: o pertencimento de seu povo ao lugar de suas terras desde tempos ancestrais é que garante o direito de serem os portadores da história. Sua memória é capaz de trazer a “verdade” em contraposição aos de “fora” do território, que não dispunham do conhecimento dos acontecimentos que fizeram a “história verdadeira”.

Damião Paridzané narrou e divulgou a sua *versão da história* que legitimaria o seu retorno a Marãiwatsédé e essa estratégia foi utilizada pelo seu povo, como no caso da manifestação de crianças xavante que seguravam faixas onde estavam desenhados os deslocamentos, as remoções e os retornos que seu povo havia feito desde a década de 1960.

Essas e outras ações e estratégias do cacique Damião Paridzané e de seu povo auxiliaram na conquista judicial definitiva que resultou na desintrusão dos não índios de Marãiwatsédé em 2012 e no retorno dos Xavante às suas terras.

considerações finais

O retorno não permitiu, entretanto, que Damião Paridzané parasse suas ações de luta, pois a área foi considerada a terra indígena mais desmatada do país após vinte anos de ocupação por posseiros e grileiros. E o cacique continua se posicionando em relação ao problema, afirmando que

O Branco é o que mais desmata aqui. Todos os anos pedimos para ele parar com a destruição, mas ele diz que a mata é dele e vai derrubar. Em 2009, nossos guerreiros foram na área de soja e tomaram dois tratores do Branco, que estão conosco até hoje (Relato oral de Damião Paridzané na reportagem de Sakamoto, 2010, p. 11).¹⁶

Após a retomada em 2012, uma série de ações foi realizada para a recuperação ambiental de Marãiwatsédé, e novos desafios estão presentes no cotidiano das aldeias construídas a partir de então. Diante desses novos desafios, o cacique Damião Paridzané continua trilhando sua trajetória de vida imersa na luta pela terra de Marãiwatsédé, afinal, conforme ele sinaliza, sua vida somente tem sentido pelo pertencimento à sua terra.

¹⁶ Disponível em: https://reporterbrasil.org.br/documentos/indigenas_soja_MT.pdf. Acesso em 02/04/2014.

fontes documentais

BORTOLETO MONTEIRO, L. [Artigo]. A problemática da Desintrusão dos não índios na Terra Indígena Marãiwatsédé. s/d.

Disponível em: <http://www.publicadireito.com.br/artigos/?cod=ff42bo3a06a1bed4>. Acesso em 14/05/2013.

FERRAZ, I. [Relatório]. Viagem à Suiá Missú, 1991.

Disponível em: <http://www.noticiasagricolas.com.br/dbarquivos/iara-ferraz-laudo-funai.pdf%CB%83>. Acesso em 06/04/2014.

FERRAZ, I.; MAMPIERI, M. [Artigo]. Suiá Missú: um mito refeito. In: Povos Indígenas no Brasil 1991/95, ISA Instituto Socioambiental, 1994.

Disponível em: <http://www.maraiwatsede.org.br/tags/documentos> Acesso em 20/05/2014.

MARTINS BATISTA, F. [Laudo]. Laudo de Vistoria e Avaliação de Benfeitorias. Brasília: Funai, Incra e Intermat, Portaria n.º.899/PRES, 1998.

MOREIRA LEÃO, J. [Laudo]. Laudo de Perícia Judicial da Reserva Indígena Marãiwatsédé, 2003.

RODRIGUES, P.M. [Laudo]. Relatório de identificação da área indígena “Marãiwatsédé”. Brasília: Funai, Portaria n.º 9 de 20/01/1992.

ROSA BUENO, I. [Laudo]. Laudo Antropológico Terra Indígena Marãiwatsédé. Ação Civil Pública n.º 950000679-MPF, 2006.

fontes audiovisuais

VALE DOS ESQUECIDOS. Documentário, longame-tragem. Direção: Maria Raduan. Fotografia: Sylvestre Campe, color (72 min.), Tucura Filmes, Brasil, 2010.

Disponível em: <http://valedosesquecidos.com.br/#ficha-tecnica/maria-raduan> Acesso em 25/04/2012.

referências bibliográficas

DELUCI, L.A.S.; PORTELA, C.A. *Marãiwatsédé: Memória de Luta, Resistência e Conquista*. In: XXVII Simpósio Nacional de História. ANPUH, 2013.

DELUCI, L.A.S. *Tĩaropsimaniõ: os A 'uwe Marãiwatsédé tecem saberes para a construção de uma proposta curricular intercultural*. Dissertação (Mestrado em Desenvolvimento Sustentável) – UnB, Brasília, 2013.

MAYBURY-LEWIS, D. *A Sociedade Xavante*. Rio de Janeiro: Editora Francisco Alves, 1984.

MORAIS, D.P. de; MARTINS, S.A. *Marãiwatsédé: A trajetória Xavante na Luta pela Terra*. In: *A Saga Xavante e os Descaminhos da Reportagem: Simbolismos Culturais na Luta pela Terra Indígena Marãiwatsédé*. Barra do Garças:UFMT, 2014. p. 190.

POLLAK, M. *Memória, esquecimento, silêncio*. Revista Estudos Históricos, Brasil, v. 2, n. 3, p. 3-15, 1989.

_____. *Memória e identidade social*. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, v. 5, n. 10, p. 200-212, 1992.

RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas-SP: Editora Unicamp, 2007. p. 423-459.

ROSA, J.C. *A luta pela terra Marãiwatsédé: Povo Xavante, Agropecuária Suiá Missú, Posseiros e Grileiros do Posto da Mata em disputa (1960-2015)*. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal de Mato Grosso, 2015.

4

Protagonis-
mus

4.1

“O nosso direito”:
memória, história e biografia
no Rio Negro.

Sidnei Peres*

RESUMO

Este ensaio biográfico aborda a trajetória social e o percurso militante de Clarindo Campos Tariana, um dos fundadores e presidente da Associação Indígena de Barcelos/Asiba (2000-2008). Foi um dos principais responsáveis pela consolidação institucional da Asiba devido à extrema dedicação com que desempenhou o seu cargo. O relato de sua vida ensina muito sobre os processos, as instituições e as configurações sociais iminentes às relações interétnicas e ao campo indigenista em mudança no Rio Negro, durante a segunda metade do século XX e a primeira década do século XXI. Suas decisões e escolhas se constituíram diante de horizontes de possibilidades objetivas (o regime de aviamento, as missões salesianas e o associativismo indígena) enquanto estrutura de plausibilidade para a formação de suas alegrias e tristezas, contentamentos e frustrações, certezas e dúvidas.

PALAVRAS-CHAVE

Povos indígenas
Amazônia
Memória
Biografia

* Professor Titular da Universidade Federal Fluminense.

introdução

Clarindo Chagas Campos foi presidente da Associação Indígena de Barcelos (Asiba) em dois mandatos (2000-2004 e 2004-2008), tendo sido um dos fundadores da Asiba, em fins de 1999, sendo eleito no ano seguinte seu primeiro presidente. Foi um dos principais responsáveis pela consolidação institucional da Asiba devido à extrema dedicação com que desempenhou o seu cargo. É também grande conhecedor dos mitos e das histórias do seu povo. Muito respeitado como ativista e dirigente, dotado de grande capacidade reflexiva e oratória, incorporou criativamente a retórica mais abrangente do movimento indígena ao contexto local. Ele é tariana,

nasceu na comunidade Marabitana¹, no rio Vaupés, alto rio Negro,¹ atual município de São Gabriel da Cachoeira, estado do Amazonas. Ele fala tukano, piratapua, castelhano e português. Seu pai é tariana e sua mãe é piratapua. Sua esposa é tukano, com quem tem nove filhos, sendo que um deles é adotado. Segundo as regras de casamento e descendência no Alto e Médio Rio Negro, prevalecem a exogamia e a patrilinearidade e, assim, os Tukano são considerados primos-cunhados² dos Tariana. A estrita coexistência e a convivência entre diversos grupos étnicos e linguísticos, reforçada pela exogamia, possibilita que os indivíduos falem várias línguas (paterna, materna, português e/ou espanhol).

¹ No alto e médio rio Negro existem vários grupos étnicos: Arapaço, Baniwa, Baré, Desana, Maku, Kubeo, Kuripako, Piratapua, Siriano, Tariana, Tukano, Tuyuka, Wanana, Werequena, Yanomami. As diversas línguas indígenas existentes são classificadas nas seguintes famílias linguísticas: Aruak, Tukano Oriental, Neengatu (ou Língua Geral) e Maku e Yanomami (ISA, 1996).

² Estão entre os grupos nos quais se encontram os parceiros matrimoniais preferenciais, juntamente com os Wanano e Piratapua.

INTERNATO SALESIANO E REGIME DE AVIAMENTO: EDUCAÇÃO, TRABALHO E BIOGRAFIA INDÍGENA NO RIO NEGRO

Sua mãe faleceu quando ele tinha 3 anos de idade. O seu irmão se matriculou no internato salesiano de Taracúá, no baixo rio Vaupés.³ Clarindo queria estudar no internato também, mas não o aceitaram devido à sua pouca idade. Ficou muito triste em Taracúá e não retornou com seu pai para a comunidade Buzina. “Andou jogado no rio Tiquié” (afluente do rio Vaupés), como ele mesmo disse, durante um ano. Retornou para Taracúá com sua tia, a irmã mais velha do seu pai. Este foi buscá-lo e ele não queria ir, mas foi levado para Buzina. Um patrão colombiano apareceu por lá procurando pessoas para extrair seringa no seu país. Desde o final do século XIX até meados do século XX (final dos anos 1960), patrões colombianos e brasileiros disputavam a mão de obra extrativista recrutada nos povoados indígenas do alto rio Negro. Os comerciantes (outra designação local para os patrões) brasileiros arregimentavam trabalhadores indígenas para atividades extrativistas (seringa, balata, piaçava, castanha) no médio rio Negro, mas os colombianos eram considerados muito violentos e não tinham a aprovação dos missionários salesianos (ANDRELLO, 2006). Como o patrão colombiano “trouxe muita mercadoria” e seu pai já estava casado com outra mulher, Clarindo resolveu então “andar pela Colômbia”. Ele foi junto com o pai e a madrastra. Passou a maior parte da infância na Colômbia, trabalhando no extrativismo sob o regime de aviamento.⁴

3 Os salesianos se instalaram no Rio Negro em 1914/1915, com a criação da Prefeitura Apostólica (depois transformada em Prelazia) em São Gabriel da Cachoeira (JACKSON, 1984). Depois o seu domínio se alargou com a fundação de várias unidades pastorais: Manaus (1922), Barcelos (1925), Taracúá (1929), Iauareté (1929) e Pari-Cachoeira (1940), Tapuruquara (1942), Içana (1950), Cauburis (1958), Cucuí (1967) e Maturacá. Em 1925 a Prefeitura Apostólica do Rio Negro foi elevada à Prelazia, subordinada à Inspeção Missionária em Manaus, e em 1981 tornou-se Diocese. Os salesianos atacaram algumas instituições sociais, insistiram em impor o uso da língua portuguesa e investiram na educação de crianças em internatos (JACKSON, 1984).

4 O regime de aviamento é um modo de recrutamento e exploração da força de trabalho baseado na dívida, ou seja, no adiantamento pelo patrão de mercadorias a preços exorbitantes em troca de produtos da floresta (seringa, piaçava, balata, castanha, peixes ornamentais etc.). Os extrativistas (*fregueses*) ficam presos ao patrão pela dívida contraída na aquisição das mercadorias, ficando obrigados a entregar sua produção apenas ao patrão com o qual estabeleceram um vínculo pessoal e mecanismos coercitivos de (i)mobilização da força de trabalho.



Área geográfica do percurso biográfico de Clarindo Campos.
Fonte: <https://www.google.com.br/maps/place/Barcelos>,
acesso em 25/03/2018

Um primo de Clarindo, de Santa Isabel do Rio Negro,⁵ construía botes e vendia na Colômbia para os seringueiros. Ele tinha muitos motores e recrutava vários seringueiros. Seu pai era primo do avô de Clarindo. Seu primo pagou a dívida do pai de Clarindo ao patrão colombiano de Barranquilla. Ficaram trabalhando para o primo no rio Idara, na Colômbia, vendendo lenha. Conseguiu pagar sua conta com o primo extraindo seringa e assim “ficaram independentes do patrão”. Seu pai construiu uma canoa e foi para Mitu, capital do departamento Vaupés na Colômbia, onde moraram durante muito tempo. Depois viajaram a remo até Yauareté, no médio rio Vaupés. Clarindo então já tinha 10 anos de idade e foi estudar no internato salesiano de

Portanto, não há contratos formais de trabalho, nem direitos juridicamente afirmados e nem pagamentos em dinheiro pela produção extrativista. O patrão é aquele que monopoliza o acesso e controla a cadeia comercial respectiva e detém a propriedade de embarcações (próprias para carregar grandes volumes de produtos da floresta) (PERES, 2013).

5 Cidade situada no médio rio Negro. Segundo o último Censo Demográfico (2010), Santa Isabel (antiga Tapuruquara) é a sede do município de mesmo nome e figura entre os cinco municípios que apresentam maior população indígena no Brasil em termos absolutos e em sexto lugar em termos proporcionais à população total.

Taracúá. Teve dificuldade no início, pois mal sabia falar o português, já que usava mais a língua castelhana para se comunicar.

Como no internato o grau de escolaridade era apenas até a 4ª série foi para São Gabriel da Cachoeira, no alto rio Negro, procurar emprego a fim de conseguir dinheiro e continuar os estudos. Trabalhou durante um curto período na prefeitura, mas a remuneração era baixa e se demitiu. Passou a vender lenha junto com seu pai para a Companhia Estadual de Eletricidade (Celetra). Não conseguiu economizar dinheiro para se matricular no colégio salesiano e, como não tinha toda a quantia para pagar a matrícula, o bispo Dom Miguel Allagna recusou sua entrada. Voltou para Marabitanas e depois retornou a São Gabriel para tentar estudar novamente. Descarregava as balsas da prelazia; as mercadorias eram enviadas para todas as missões no rio Negro: Taracúá, Pari-Cachoeira, Assunção do Içana, Yauareté etc. Foi Dom Miguel Allagna que conseguiu este emprego para Clarindo. Com muito esforço conseguiu terminar a sétima série no turno supletivo, pois estudava e trabalhava. Deixou esta ocupação por causa de desavenças com o chefe salesiano dos estivadores.

MILITARIZAÇÃO, DESENVOLVIMENTISMO E ATIVISMO INDÍGENA

Clarindo então conheceu um empreiteiro e foi trabalhar com ele para a empresa Queiroz Galvão. Faziam cercas para os quartéis, construíam casas etc. Nessa época, anos 1970, o Batalhão de Engenharia e Construção (BEC) estava sendo instalado, uma subsidiária do Departamento Nacional de Estradas e Rodagem (DNER), assim como outras firmas industriais e técnicas incumbidas da construção da Perimetral Norte (BR-307). Eram tempos de ditadura militar e dos programas governamentais de integração da Amazônia através de grandes obras de engenharia e projetos de colonização nas margens de rodovias. A possibilidade de trabalhar na construção da rodovia e adquirir um lote a ser distribuído pelo Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) ao longo da BR-307 ocasionou um enorme fluxo de migrantes nordestinos. Os deslocamentos populacionais no rio Negro também incluíram os índios, principalmente rumo a São Gabriel da Cachoeira, que se tornou um polo regional de acesso a empregos e serviços públicos (PERES, 2013). Clarindo morava no alojamento junto com a “peãozada”. Seu pai procurou-o e convidou-o para lecionar em Marabitanas, pois faltava professor lá, onde ele permaneceu durante seis anos. No final dos anos 1970, o regime de internato nos centros missionários salesianos começou a ser reduzido e foram implantadas “escolas rurais” nos povoados indígenas, depois municipalizadas.

Em 1982, viajou para Barcelos⁶ em busca de emprego. Recebeu uma proposta de emprego na retransmissora de TV: iria atender telefonemas e fazer outros serviços. Nessa época a cidade de Barcelos se restringia ao que hoje é o centro mais urbanizado. No município já havia um grande contingente indígena, no interior (fora da sede), por causa das migrações de indivíduos e famílias do alto rio Negro, recrutadas como força de trabalho extrativista pelos patrões desde o final do

6 Barcelos, conhecida também pelo seu nome antigo, Aldeia de Mariuá, foi fundada em 1728, tendo sido a primeira sede da capitania de São José do Rio Negro. É a sede do município de mesmo nome que está entre os dez municípios brasileiros que apresentam as maiores populações indígenas, ocupando o nono lugar, segundo o Censo Demográfico de 2010. Aproximadamente um terço (32,53%) é de indígenas.

século XIX, mesmo sendo minoritária em face da população não indígena (PERES, 2013). Este contingente indígena se fixava em torno de povoados e fazendas dominados pelos patrões. Com a decadência destes povoados e fazendas, por causa da crise da economia extrativista (e da grande rede de aviação e clientelismo comercial respectivo), afrouxaram-se relativamente os laços pessoais de dependência; houve a formação de um contingente expressivo de jovens indígenas escolarizados e portadores de expectativas subjetivas associadas a um estilo (amazônico) de vida urbana; e se deu o fim do regime de internato nas missões salesianas, já que a demanda por educação e saúde provocou deslocamentos indígenas para a cidade de Barcelos.

O município de Barcelos (e o médio rio Negro em geral) sempre foi considerado pela elite econômica e política local como uma sociedade cabocla na qual a condição indígena não era reconhecida, pois estava relegada a um passado de extermínio e fuga para outras regiões. A memória oficial de Barcelos, eternamente ressentida pelo fato de ter perdido a condição de capital da Amazônia ocidental, silenciava as experiências de migração e trabalho sob regime de aviação tão marcantes nas trajetórias individuais e familiares indígenas.

Deslocando o foco novamente para o nosso personagem, Clarindo retornou para sua comunidade no rio Vaupés para avisar a seu pai que iria trabalhar em Barcelos. Queria ficar somente por uma ou duas semanas, mas os pajés fizeram um cigarro, benzeram o coração dele e o prenderam na comunidade: “Mas eles fizeram um cigarrão lá e me seguraram, me prenderam. Eles têm esses costumes. Os pajés, eles prendem. [...] Eles benzem o coração da gente também pra se acostumar, tudo, tudo eles fazem. Parece que você está na sua casa, mesmo se for de fora”, segundo o próprio Clarindo. Fez concurso para agente de saúde e foi aprovado. Quando concluiu o estágio de três anos, abriram vagas no Sistema Único de Saúde (SUS). Ficou como funcionário efetivo, com carteira de trabalho assinada. Trabalhou durante dez anos na área de saúde, atendia a 14 comunidades do rio Vaupés, de Marabitaná até abaixo de Taracuá. Mesmo assim viajou por 80 comunidades no distrito de Yauareté dando remédios, fazendo reuniões e dando palestras sobre prevenção de saúde, higiene, nutrição etc. Participou ativamente da criação da União Indígena do Distrito de Iauareté (Unidi), em 1988, e das manifestações organizadas por esta organização contra a demarcação em colônias agrícolas e o Projeto Calha

Norte,⁷ apesar de não ter exercido nenhum cargo de direção, no final dos anos 1980 e início dos anos 1990.

No período entre 1987 e 1992 surgiram 12 novas associações em um clima de agudo conflito entre a população indígena em função das propostas alternativas de demarcação em colônias indígenas ou território contínuo (ISA, 2000). A fronteira associativista no rio Negro deslocava-se para o rio Papuri, o alto Içana/Aiari, o alto Tiquié e as áreas mais distantes do médio rio Negro (mais próximas da cidade de Santa Isabel do Rio Negro), onde algumas associações estavam sendo criadas. O critério aglutinador era geográfico (um conjunto de comunidades localizadas em um trecho de rio, em um ou mais rios, ou em um distrito), e sua composição era etnicamente diversificada. Isto demonstra que a atual distribuição dos grupos étnicos ao longo dos rios, sua organização social em comunidades, e os problemas comuns de um conjunto de comunidades estabelecidas em uma determinada localidade configuram o modelo associativo de mobilização política da etnicidade no rio Negro (PERES, 2013).

A criação da Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), em 1987, os processos novos e conflituosos de ocupação e uso dos recursos naturais no alto e médio Rio Negro⁸ e o reconhecimento pela Constituição Federal de 1988 do direito dos povos indígenas e suas organizações de se fazerem representar diretamente nos tribunais e perante o Estado brasileiro deflagraram a expansão do associativismo como forma privilegiada de mobilização e organização política da etnicidade. Ocorreu a culminância de um fenômeno de transformação do estigma da ancestralidade nativa em orgulho étnico, de recuperação moral da etnicidade indígena como elemento positivo nas condições de reconhecimento social.

7 O Projeto Calha-Norte, formulado no governo do presidente José Sarney (1985-1989), era um megaprojeto de integração territorial da região Norte da Amazônia ocidental, congregando objetivos desenvolvimentistas (implantação e expansão de malhas viárias, hidrelétricas, de colonização, urbanas e empresariais) e geopolíticos (construção de quartéis, aeroportos, transporte fluvial e vigilância de fronteiras). Desde o início dos anos 1980 a cúpula militar buscava um controle maior dos processos de demarcação de terras indígenas. A regularização fundiária das terras indígenas incidentes na área de implantação do PCN estabeleceu um padrão territorial de áreas reduzidas, categorizadas como colônias indígenas e circundadas por florestas nacionais. As colônias indígenas eram destinadas a índios aculturados (em nítida contradição com a Constituição Federal de 1988) e as florestas nacionais eram reservas de recursos naturais destinadas ao “uso racional” por não indígenas (OLIVEIRA, 1990).

8 Forte presença de empresas mineradoras e garimpos.



Sede da Foirn, em 24/10/2001.
Foto: Sidnei Peres

Clarindo pediu demissão do seu cargo de agente de saúde devido a um desentendimento com a diretoria da Fundação Nacional de Saúde (FNS) em São Gabriel da Cachoeira porque ela não providenciou a remoção do seu pai para Manaus para fazer uma cirurgia. Já estava casado. Mudou sua residência para São Gabriel da Cachoeira, onde permaneceu durante um ano na casa de um tio, no bairro Boa Esperança. Quando acabou o dinheiro que tinha poupado, quebrou pedras para vender. Mudou-se para o bairro Dabaru, construiu mais um cômodo na casa de uma “avó” tukano (mãe de um primo do seu pai, aquele que pagou a dívida dele com o patrão colombiano). Resolveu então ir para o Balaio.⁹ Deram a ele um terreno muito bonito para sua família fazer roça, mas Clarindo não se adaptou bem ao lugar: “Tinha muita malária, era muito isolado, o preço da passagem de ônibus para São Gabriel era alto”. Moraram em local separado da comunidade durante três anos, quando decidiram ir para “um lugar grande, mais movimentado”. Não cogitava ainda Barcelos, mas admitiu mudar novamente de residência. A visita de uma tia sua que morava no Rio de Janeiro foi decisiva para convencê-lo a viver novamente em uma “sociedade grande”.

9 Situada no alto rio Negro, às margens da estrada que liga São Gabriel da Cachoeira a Cucuí. Esta comunidade foi formada pelo deslocamento de famílias desana (eticamente identificadas assim conforme o princípio da patrilinearidade) que viviam no distrito de Taracuá ao considerarem a localidade boa por causa da fartura de peixes (PERES, 2013).

A trajetória biográfica de Clarindo é ilustrativa da aspiração de autonomia recorrente no imaginário e nas estratégias individuais e coletivas de inserção nos contextos interétnicos do rio Negro, subjacente a uma concepção de bem viver contraposta a isolamento. Autonomia implica este constante movimento de saída e retorno para a comunidade de origem, trazendo algo adquirido lá fora (conhecimentos, mercadorias e cônjuges) em seu benefício. Os limites de definição desta comunidade de origem podem ser redefinidos em certos momentos biográficos principalmente vinculados à militância indígena e abranger os parentes¹⁰ de toda uma calha de rio (ou um trecho dela) ou até de todo o rio Negro.

ASSOCIATIVISMO INDÍGENA E A EMERGÊNCIA DOS ÍNDIOS DE BARCELOS

Clarindo Campos vendeu alguns pertences para viajar logo para Barcelos, mas seus filhos pegaram gripe e por isso ficou ainda por três meses em São Gabriel da Cachoeira, na casa de um tio, no bairro Boa Esperança. Gastou todas as suas economias enquanto esperava o restabelecimento da saúde dos filhos e teve que pedir uma passagem de recreio para Barcelos a um funcionário da Fundação Nacional do Índio (Funai), que era seu amigo, pois já tinha feito as transferências das vagas dos filhos para o colégio salesiano de Barcelos. Ele conseguiu a autorização no barco para a viagem de Clarindo com a sua família. Chegaram em Barcelos em março de 1998. Dois tios dele já moravam lá há muitos anos e um deles era dono de uma pequena padaria. Foi este que cedeu um pedaço do seu terreno para Clarindo construir a sua casa, no bairro São Sebastião.¹¹ As terras deste bairro pertenciam à Prelazia do Rio Negro, que vendeu lotes aos indígenas que pagaram com paineiros de farinha. Os moradores indígenas têm suas roças nas margens da estrada Barcelos-Caurés ou em comunidades e sítios próximos ou mais afastados da

10 Esta palavra está destacada em itálico, pois remete a uma categoria genérica de identificação muito utilizada entre os ativistas no universo social do movimento indígena. Pressupõe a extensão de uma solidariedade da esfera do parentesco para a esfera política de imaginação de uma comunidade étnica abrangente.

11 A população indígena residente na cidade se distribuiu pelos bairros São Sebastião, Aparecida, São Lázaro, São Francisco ou Sororal, Nazaré, Mariuá e Centro.



Cidade de Barcelos, em 07/06/2010.
Foto: Sidnei Peres

cidade. Em geral, não possuem títulos de propriedade das terras situadas na estrada, nem dos terrenos e casas onde moram (PERES, 2013).

Maria Aparecida, esposa de Clarindo, fazia bolsas de crochê e outras peças de artesanato e vendia para uma senhora piratapuia, que revendia as peças na sua loja situada no centro da cidade. Nos anos 1980 e 1990, houve um fluxo de famílias indígenas para a cidade de Barcelos (e para o município como um todo)

provenientes de comunidades e sítios, na sua maioria do município vizinho de Santa Isabel do Rio Negro. Os anos 1990 foram especialmente difíceis para os grupos indígenas no município de Santa Isabel do Rio Negro por causa da presença de garimpeiros e mineradoras, que proibiam o acesso a determinadas áreas de

recursos básicos para as comunidades indígenas, bem como geravam outros problemas, como criminalidade, violência, alcoolismo etc. (ISA, 1996). Uma parcela desses moradores indígenas da cidade era oriunda dos piaçabais das bacias dos rios Aracá, Demeni, Preto e Padauri onde os extrativistas viviam confinados sob o poder monocrático do patrão. Muitos nem sequer visitavam a sede municipal, a não ser em época de eleição, conduzidos e retornados pelo próprio patrão. Depois de obterem a autorização de ocupação com o prefeito, solicitavam a delimitação e a medição na prefeitura.

Visando à sua reeleição, o prefeito de Barcelos (1997-2000) estava incentivando – cedendo terrenos para roça e material de construção das casas – a migração de moradores dos municípios vizinhos em troca de votos. Clarindo procurou-o. José Beleza falou para ele cortar madeira, paus roliços, travessões, esteios e que não se preocupasse com o restante (pregos, ripas e zinco) que ele providenciaria. Ele tirou todo o material, mas o prefeito só adiava a entrega do que havia prometido. Decidiu então cortar palha de coroá¹² e fez o teto da sua casa. Eram muito precárias as condições de sustento da família. Ele tinha oito filhos na ocasião. Os maiores vendiam dindim (picolé ensacado) para ajudar e colaboravam na feitura do artesanato. Ele solicitou também ao prefeito um terreno para fazer roça. Beleza inventou algumas desculpas para não conceder, mas Clarindo acabou conseguindo o terreno na margem da estrada do Caurés. Depois de cinco meses já haviam colhido a mandioca, e fizeram farinha para vender em casa. A clientela foi crescendo e a situação melhorando: “E foi quando surgiu esse movimento indígena aqui em Barcelos. Lugar que eu nunca esperava ter movimento indígena”.

No final dos anos 1990 estava consolidado um processo de etnogênese e ativismo indígena em moldes associativistas no alto rio Negro, que se ampliou para o médio rio Negro na década seguinte. Direitos territoriais concretizados em um mosaico de terras indígenas e um movimento indígena estreitamente vinculado à cooperação internacional e a uma esfera pública ambientalista global. O surgimento da Associação Indígena de Barcelos (Asiba) está inserido num movimento maior de retomada de identidade étnica, associativismo

¹² É uma planta terrestre, da família das bromeliáceas. Suas folhas fornecem longas fibras, de grande resistência e durabilidade. Também é conhecida pelo nome de caroá, carauá, caruá, coroatá, crauá, croá e gravatá.



I Encontro dos Povos Indígenas de Barcelos, 05/11/1999.
Foto: Iphan

indígena e conquista de direitos territoriais no rio Negro, mas apresenta algumas particularidades. Em Barcelos o movimento indígena emergiu no seio de demandas por melhores condições de inserção no tecido social urbano, fosse através da comercialização da produção artesanal e da valorização de bens culturais, fosse por meio do acesso aos serviços de atendimento de saúde, e desenvolveu-se a partir de um processo de reafirmação étnica que abarcou moradores indígenas da cidade de Barcelos (PERES, 2013). A Asiba foi criada em 1999, no I Encontro da Comissão Provisória Indígena, realizado em 05 de novembro no salão paroquial da Igreja Nossa Senhora da Conceição, no bairro São Sebastião, por causa da situação de privação e discriminação que as famílias indígenas que moravam na cidade vivenciavam, principalmente nas esferas de saúde, moradia, educação e renda (preços irrisórios pagos pela produção artesanal indígena).

“Eu, cansado de trabalhar na política indígena, decidi migrar para Barcelos, me tornar anônimo, me esconder por aí, me tornar branco” (Clarindo Campos, pronunciamento na miniassembleia de Tapera, no rio Padauri, 21/09/2001, citado em PERES, 2013). Clarindo Campos contrapõe o tempo em que morava na sua comunidade de origem e era um participante ativo do movimento indígena ao momento inicial de residência em Barcelos, quando pretendia viver despercebido e confundido no meio dos brancos. O seu tio Elpidio, que também mora em Barcelos, foi quem o avisou sobre a reunião indígena ocorrida no salão paroquial no dia 05 de novembro de 1999. Clarindo resolveu então comparecer ao evento somente para ver o que estava

acontecendo. Não pretendia mais se envolver com movimento indígena, “ser uma pessoa pública”, queria permanecer “escondido”, sem aparecer, discreto, queria mudar o rumo da sua vida. Seu objetivo era apenas sustentar sua família, trabalhar ao lado dos filhos para educá-los. Barcelos era o lugar ideal para isso. Na reunião, Ismael Moreira, que o conhecia lá de Yauareté e é tariana como ele, convidou-o a participar da comissão provisória.¹³ Clarindo aceitou e foi eleito junto com Cecília Tukano, Virgília Baré, Claudino Baniwa, Romilda Baniwa, Edgar Baré, Benjamin Baniwa, Américo Tariana, Dilsa Baré e Maria Miguel Baniwa. Estava criada a Associação Indígena de Barcelos – Asiba.

O 2º Encontro da Comissão Provisória Indígena ocorreu nos dias 10, 11 e 12 de dezembro de 1999, no salão da Escola Municipal Padre Clemente Salleri, no bairro Aparecida. Estavam presentes em torno de 40 participantes das seguintes etnias: Baré, Baniwa, Tukano, Desana, Piratapuia, Arapaço e Werequena. Esta reunião contou com a colaboração de representantes da FOIRN, do Instituto Socioambiental (ISA), da Coordenação das Organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (Coiab) e do Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Nesta assembleia foi formada a comissão para elaborar o estatuto e Clarindo foi eleito presidente da diretoria provisória. Os outros componentes da diretoria eram os seguintes: Cecília Tukano (vice-presidente), Benjamin Baniwa (secretário), Claudino Baniwa (tesoureiro). Essa reunião marcou a entrada da Asiba na rede associativista rio-negrina e no campo do movimento indígena em níveis regional e nacional.

A Asiba, a partir do ano seguinte, se aproximou das comunidades do interior por ocasião de visitas realizadas, em final de abril e maio, para o levantamento da população indígena de Barcelos visando à expansão do Distrito Sanitário Especial Indígena do Rio Negro

¹³ Em 1999, foi realizado um levantamento sobre bens culturais destinados à preservação em Barcelos, a partir do registro e do reconhecimento como patrimônio nacional, por uma equipe da 1ª Superintendência Regional do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional/Iphan, sediada em Manaus. O escritor tariana e militante indígena Ismael Moreira, residente há muitos anos em Manaus, foi convidado para estabelecer um clima de confiança e viabilizar o trabalho entre os moradores indígenas de Barcelos. Ele foi integrado à equipe do Iphan, aplicou questionários e coordenou reuniões nas casas de 131 famílias indígenas, de 27/10 a 10/11/1999, estimulando um sentimento latente de pertencimento coletivo a partir da afirmação pública da sua origem étnica diferenciada e da experiência comum de privações e discriminações naquele contexto urbano amazônico. Ismael ajudou a organizar o 10 Encontro Indígena de Barcelos (PERES, 2013).

(DSEI/RN).¹⁴ Clarindo participou da equipe durante a segunda fase do levantamento, nas comunidades a jusante da cidade de Barcelos. Em abril de 2000, Clarindo (junto com Benjamin Baniwa, então secretário da Asiba) participou da caravana indígena chamada Marcha dos 500, ampla manifestação indígena em âmbito nacional em homenagem aos 500 anos de resistência e contrária às comemorações oficiais do descobrimento do Brasil, adiando assim a realização da II Assembleia da Asiba para 10, 11 e 12 de junho de 2000. Representantes das comunidades compareceram levando suas demandas e denunciando invasões, e principalmente reclamando das condições aviltantes de trabalho nos piaçabais e do poder arbitrário e violento dos patrões. Outros dois temas importantes discutidos foram educação indígena e o Distrito Sanitário Especial Indígena. O estatuto foi aprovado e Clarindo foi eleito presidente pelos próximos quatro anos, juntamente com os outros integrantes da diretoria: Benjamin Baniwa (vice-presidente), Marinete Luciano Baniwa (secretária) e José Alberto Peres (tesoureiro) (PERES, 2013).

Em 2001, a Asiba estreitou mais ainda os laços com as comunidades, ali realizando pequenas assembleias preparatórias e de mobilização para a III Assembleia Geral na cidade de Barcelos. Nessa ocasião, os representantes das comunidades renovaram as denúncias de invasão de suas terras por geladores,¹⁵ turismo de pesca esportiva, domínio arbitrário das colocações extrativistas pelos patrões e acentuada exploração do trabalho nesses locais. Apresentaram também, pela primeira vez, publicamente, a demanda pela demarcação das terras indígenas. O associativismo se constituiu então em um novo canal para a expressão coletiva do desejo de autonomia em face dos patrões e de controle sobre os recursos básicos para a reprodução social das comunidades. Clarindo já era então uma liderança reconhecida e respeitada entre os moradores indígenas na cidade e nas comunidades e sítios; não era mais aquele recém-chegado de São Gabriel da Cachoeira, “anônimo” e “escondido” no meio dos brancos, conforme suas palavras. As autoridades municipais também passaram a considerar a associação indígena como uma peça importante no jogo político local e Clarindo, como má-

¹⁴ Promovido pela FOIRN/ISA para a ampliação do DSEI/RN que estava restrito ao município de São Gabriel da Cachoeira.

¹⁵ “Gelador” é o termo local que designa os barcos de pesca comercial que operam na região para obter grandes volumes de pescado.



Sede Asiba, em 06/12/2003.
Foto: Sidnei Peres

ximo representante do movimento indígena em Barcelos, era um interlocutor relevante.

CONSOLIDAÇÃO DA ASIBA E DEMANDAS DE DIREITOS TERRITORIAIS

Na sua primeira gestão, a associação tornou-se um órgão importante de defesa dos direitos indígenas, fazendo denúncias contra os empresários do turismo de selva e de pesca, contra os geladores, mas principalmente contra as arbitrariedades dos patrões e as absurdas dívidas que sustentam o regime de aviamento. A Asiba passou então a contar com parceiros importantes como a Funai/Barcelos, a Fundação Nacional de Saúde (Funasa/Barcelos), a Fundação Vitória Amazônica (FVA), o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), a ONG catalã Caldes Solidaria, a Universidade de Barcelona, o Núcleo de Estudos Amazônicos da Catalunha (Neac). Este leque de parceiros institucionais proporcionou a captação de recursos para vários projetos (principalmente nas áreas de agricultura e apicultura). A Fundação Vitória Amazônica colaborou com estudos e ações destinados à capacitação e à viabilização comercial do artesanato indígena e de sistemas agroflorestais. Foram criados os departamentos de educação, de agricultura, de mulheres e de artesanato (PERES, 2013).

Um componente importante do projeto de consolidação institucional, apoiado pela Caldes Solidaria, era a aproximação com as comunidades do interior e a mobilização para a assembleia geral da Asiba. Foram programadas quatro miniassembleias: uma em Cumaru, no rio Negro, a montante de Barcelos; uma em Tapera,

no rio Padauri; uma em Elesbão, no rio Aracá; e outra em Carvoeiro, no rio Negro a jusante de Barcelos. Os principais assuntos tratados foram direitos indígenas, terra, o DSEI/Barcelos e a formação do conselho local de saúde indígena. Clarindo, como presidente da Asiba, participou diretamente das visitas nas comunidades e investiu toda a sua credibilidade e o seu prestígio, expressando posicionamentos contundentes e apresentando argumentos elucidativos na discussão sobre direitos, terra e conflitos socioambientais. Mas Clarindo provocava a reflexão sobre os problemas e as injustiças vivenciadas com um discurso que combinava uma linguagem mais abstrata de direitos indígenas com as categorias e as noções emocionalmente carregadas de experiências e conhecimentos práticos gerados em situações interétnicas compartilhadas empiricamente ou intersubjetivamente inteligíveis. Era impressionante como ele ilustrava sua narrativa com eventos biográficos, históricos e míticos (e nem sempre era possível assim delimitá-los rigidamente), possibilitando um espaço de interlocução propício à intensa participação, tanto nas reuniões como nas conversas informais.

O projeto de consolidação consistia também na realização da própria assembleia geral, que aconteceu entre os dias 26 e 28 de outubro de 2001.¹⁶ Nessa oportunidade, vários representantes das comunidades fizeram denúncias sobre as invasões do turismo de pesca esportiva, dos geladores e quanto à acentuada exploração dos patrões, e solicitaram formalmente a delimitação e a demarcação de suas terras através de abaixo-assinados entregues ao administrador regional da Funai/Manaus presente na ocasião (PERES, 2013). A assembleia foi também uma demonstração condensada da nova esfera pública local constituída pela política de identidade étnica, codificando uma percepção difusa de privações e injustiças no idioma da cidadania indígena. Uma novidade notável diante das assembleias anteriores se refere à presença substancial de líderes indígenas da Amazônia, sinalizando o maior acesso e a visibilidade da Asiba no movimento indígena no plano macrorregional em relação aos dois anos anteriores.

A V Assembleia da Asiba tinha como principal ponto de pauta a eleição da nova diretoria, no teatro da Escola São Francisco de Sales, de 07 a 09 de junho

¹⁶ O comparecimento indígena foi muito bom, variando entre 100 e 267 participantes, habitantes da cidade e das comunidades, das seguintes etnias: Baré, Baniwa, Tukano, Desana, Werequena, Tariana, Arapaço, Tuyuca, Piratapua, Lanaua, Canamari e Apurinã.

de 2004. Os temas discutidos foram: educação indígena, DSEI/Barcelos, demarcação das terras, revisão do estatuto da Asiba e eleição da diretoria. As seguintes demandas foram apontadas como urgentes: formação de professores indígenas em educação diferenciada no município de Barcelos, contratação de um professor para a escola da comunidade de Canafé, formação de uma equipe para a identificação das terras indígenas no município de Barcelos, regularização do Departamento de Educação Escolar Indígena da Semec/Barcelos e ampliação do seu quadro de funcionários num sistema paritário de representação, e a implantação do ensino fundamental diferenciado de 5ª a 8ª série.

Clarindo Campos foi reeleito presidente por mais quatro anos (2004-2008), juntamente com Dilsa Tomás Peres Baré (vice-presidente), Roseane Silva Tomás Baré (secretária) e Maria Lucilene Fidelis Baniwa (tesoureira). Houve disputa entre três chapas e a chapa 3, encabeçada por Clarindo, ganhou com uma diferença de 178 votos contra 133 votos alcançados pela Chapa 1. Nesse momento em que a demanda pela demarcação das terras era o ponto principal de discussão na assembleia e constituía uma expectativa consolidada nas comunidades, os patrões (e o poder público local) faziam campanha para desacreditar a viabilidade de demarcação de terras indígenas no município de Barcelos e a idoneidade dos dirigentes da Asiba. A figura de Clarindo, conseqüentemente, era atacada pelos patrões visando enfraquecer seu prestígio diante dos indígenas residentes na cidade e nas comunidades

Em fins de 2006, o Neac suspendeu sua colaboração e a partir do ano seguinte FOIRN e ISA passaram a atuar com maior regularidade junto à Associação das Comunidades Indígenas do médio rio Negro (ACIMRN) e a Asiba. Em 2007, a Funai promoveu a realização de estudos de identificação e delimitação de terra indígena nos municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro, formando dois grupos técnicos (GTs).¹⁷ No último

¹⁷ Todavia, os respectivos relatórios antropológicos não foram aprovados pela Coordenação Geral de Identificação e Delimitação da Funai e dois novos grupos técnicos foram formados, em fins de outubro de 2009, para realizar novos estudos antropológicos e ambientais. Uma das equipes ficou incumbida dos estudos de identificação na bacia dos rios Jurubaxi e Téa; e o outro na bacia dos rios Aracá e Padauri, na margem esquerda do rio Negro, incluindo também a área de abrangência da Comunidade Canafé, na margem direita. A terra indígena Jurubaxi-Téa (1.208.000ha) concluiu seu processo de identificação e delimitação com a emissão da Portaria de Declaração, pelo ministro da Justiça, em 11/09/2017. O relatório antropológico de identificação e delimitação da Terra Indígena Aracá-Padauri encontra-se ainda em apreciação na Coordenação Geral de Identificação e



Assembleia Geral da Asiba, 27/10/2001.
Foto: Sidnei Peres

ano da segunda gestão de Clarindo à frente da Asiba foram criadas quatro associações indígenas: a Associação Indígena da Bacia do Aracá e Demeni (Aibad); a Associação Indígena de Floresta e Padauri (AIFP); a Associação Indígena da Área de Canafé e Jurubaxi (Aiaca); e a Associação Indígena do Baixo Rio Negro e Caurés (AIBRNC). Todavia, os patrões também se mobilizaram (PERES 2010). A Cooperativa de Piaçabeiros do Médio e Alto Rio Negro (Copiaçamarim) foi criada em 2008 para confrontar qualquer proposta de ordenamento territorial que reconhecesse direitos indígenas. Esta cooperativa é liderada por pequenos patrões, que recrutam diretamente os piaçabeiros e estão subordinados aos patrões que ocupam posição privilegiada na rede comercial da piaçava, que se estende para fora da região do médio rio Negro.

Delimitação/Funai.

considerações finais

Concluo aqui este ensaio sobre a trajetória biográfica e o percurso militante de Clarindo Campos Tariana, num momento em que ele deixa de ser presidente de uma associação indígena fortalecida, uma base institucional consolidada para a luta por direitos territoriais e para o enfrentamento de adversários (os patrões, associados à Câmara de Vereadores e à Prefeitura) também organizados em agências de mobilização política aptas para o confronto sustentado. Ele continua sendo um personagem importante na luta pelos direitos indígenas no médio rio Negro, mas é preciso escolher algum ponto para interromper o relato sobre a história do movimento indígena a partir de um dos seus grandes protagonistas. O relato de sua vida ensina muito sobre os processos, as instituições e as configurações sociais imanentes às relações interétnicas e ao campo indigenista em mudança no rio Negro durante a segunda metade do século XX e primeira década do século XXI. Suas decisões e escolhas se constituíram diante de horizontes de possibilidades objetivas (o regime de aviamento, as missões salesianas e o associativismo indígena) enquanto estrutura de plausibilidade para a formação de suas alegrias e tristezas, contentamentos e frustrações, certezas e dúvidas.

referências bibliográficas

ANDRELLO, G. Cidade do Índio: transformações e cotidiano em Iauaretê. São Paulo: Editora Unesp/ISA; Rio de Janeiro: Nuti, 2006.

ISA. Povos Indígenas no Brasil: 1991-1995. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1996.

_____. Povos Indígenas no Brasil: 1996-2000. São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000.

JACKSON, J. Traducciones competitivas del evangelio em el Vaupés, Colombia. *América Indígena*, 44 (1), p. 49-94, 1984.

OLIVEIRA, J. P. Segurança na fronteira e novo indigenismo: formas e linhagens do Projeto Calha Norte. In: OLIVEIRA et al. Projeto Calha Norte: militares, índios e fronteiras (*Antropologia & Indigenismo*, nº 1). Rio de Janeiro: UFRJ/PETI-Museu Nacional 1990.

PERES, S. Associativismo, etnicidade indígena e transformações sociais: a manufatura política de direitos territoriais em Barcelos. In: ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno et al. Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro. Manaus: UEA Edições, 2010.

_____. A Política da Identidade: associativismo e movimento indígena no Rio Negro. Manaus: Editora Valer, 2013.



Clarindo Campo no II Seminário sobre Ordenamento Territorial do Médio Rio Negro, 03/10/2009.
Foto: Sidnei Peres

4.2

Biografia de Casimiro Manoel Cadete: indígena Wapichana da região Serra da Lua – Roraima. (1921-2014)

Ananda Machado

RESUMO

Esta biografia revela um pouco do que foi ser liderança (tuxaua), catequista, professor, enfermeiro, trabalhador no garimpo e rezador entre 1921 e 2014 na Serra da Lua – RR, reconstituindo assim parte da historiografia da região. O biografado foi fundador da comunidade Canauanim, aprendeu a falar a língua wapichana com a avó e, segundo ele, usava as duas línguas: wapichana e portuguesa. Pela história de vida de Casimiro conhecemos como a escola e a igreja introduziram e valorizaram o uso da língua portuguesa, da escrita e da catequese na região. Posteriormente, Casimiro começou a escrever em sua língua materna, sendo autor do primeiro dicionário wapichana no Brasil, considerado defensor do uso desta língua. A metodologia e os referenciais teóricos utilizados são do campo da narrativa, memória e história oral. Suas redes de relações merecem continuar a ser estudadas, tais como as de compadrio entre indígenas e fazendeiros e o papel dos avós na transmissão da língua e da cultura wapichana.

PALAVRAS-CHAVE

Biografia indígena
Wapichana
Roraima
História oral

introdução

“Histórias pessoais” parecem ter um apelo universal, mas os modos nos quais são expressas são culturalmente circunscritos (KUPER citado em CUNHA, 2004, p. 297).

Esta biografia é uma homenagem póstuma a Casimiro Manoel Cadete, que tive a honra de conhecer e entrevistar. Ele nasceu no dia 04 de março de 1921, filho de Luis Manoel Cadete e de Blandina Cruz. Casimiro foi tuxaua¹ da comunidade Canauanim durante 26 anos (de 1956 a 1982). Além de tuxaua, Casimiro foi catequista, desempenhou os papéis de professor, enfermeiro, notificante da Sucam,² trabalhou no garimpo e foi rezador.

¹ A função de tuxaua foi instituída na época em que o Marechal Rondon veio a Roraima, distribuindo fardas e machados. Este nome tem o mesmo significado de cacique, que é a liderança máxima numa comunidade indígena.

² Órgão que resultou da fusão do Departamento Nacional de Endemias Rurais (DENERu), da Campanha de Erradicação da Malária (CEM) e da Campanha de Erradicação da Varíola (CEV).

Casimiro aprendeu a falar a língua wapichana com sua avó Mariquinha, que veio da República Cooperativa da Guiana. “Minha avó falava só wapichana [...] é, as duas línguas. Meu avô português e o outro avô wapichana, aí eu aprendi as duas línguas” (CADETE, 2013 citado em MACHADO, 2016, p. 98). Aprendeu a falar a língua portuguesa com seu avô paterno, Manduca Cadete, que foi o fundador da comunidade Canauanim. Casimiro lembrou que seu avô chegou a trabalhar com Bento Brasil¹ e foi criado pelos fazendeiros.

Casimiro disse que, apesar de na época chamarem o wapichana de “língua feia” (entrevista realizada no dia 15 de agosto de 2012), seu avô nunca deixou de falar. Contou que o nome do seu avô por parte de mãe é Raimundo Cruz e o do fazendeiro que conviveu com ele era Homério Cruz.²

O centro antigo de Canauani era em volta do rio, porém ninguém fixava sítio, colhia da natureza. Na época do meu pai chegou um “branco” karai (eu não tinha nascido) e disse que do igarapé do Surrão e Santa Cecília até a Serra da

¹ Adolfo Brasil nasceu na fazenda Santa Cecília (28/10/1889); foi proprietário do Tepequém; dono de inúmeras fazendas e de embarcações; foi também um dos fundadores da Grande Loja Maçônica de Roraima; político; foi presidente da Arena e prefeito de Boa Vista (1934), quando instalou a primeira usina de energia elétrica na cidade. Adolpho faleceu no dia 15/03/1974 (Disponível em: <http://www.folhabv.com.br/coluna/Minha-Rua-Fala-12-04-2017/3900>. Acesso em 01/03/2018).

² Em nossas visitas à biblioteca do Museu do Índio, no Rio de Janeiro, encontramos referência ao fato de que a fazenda Hamburgo era de Homério Cruz e foi fundada em 1923, tendo 3.000 cabeças de gado, que era constantemente atacado pelas onças. Percebemos que há contínua coincidência de sobrenomes e relações de compadrio entre indígenas e fazendeiros.

Malacacheta era dele, o seu nome era Antônio Pinheiro. Meu pai morreu em 1954, nessa época o fazendeiro vendeu para Waldemar da Costa, e como meu pai era o tuxaua e ele morreu, o Waldemar veio pra cima da gente e disse para irmos embora das terras dele. Como eu era o mais velho, fui procurar ajuda e me falaram de um tal de SPI (Serviço de Proteção ao Índio). Fui até lá em Boa Vista e falei com o seu Alfredo do SPI e disse o que estava acontecendo. Ele me perguntou quem foi o primeiro a chegar, eu disse que era o meu avô. Então, lá, ele me nomeou o novo tuxaua, isso em 1958. Nessa época havia 12 famílias wapixana e seis “brancos”. O seu Alfredo me perguntou se queria os brancos ali ou só os índios, eu preferi só os índios. E aí o seu Alfredo mandou os brancos saírem de lá e eles saíram (CADETE, Casimiro, 14/08/2006 citado em CARNEIRO, 2007, p. 54).

Percebe-se que dois anos antes de ser nomeado como tuxaua pelo SPI, Casimiro, após a morte de seu pai, já desempenhava este papel na comunidade. Casimiro nos falou de outro fazendeiro chamado Américo Tomé que sabia falar wapichana. Acreditamos que este foi um dos poucos fazendeiros a aprender a língua wapichana, porque os indígenas eram proibidos de falar suas línguas de origem nas fazendas. Casimiro nos disse que ele falava “não sou branco não, sou Atoraiu” – a região da fazenda dele, atual comunidade Muriru, que era considerada território Atoraiu. Segundo Casimiro, em Boa Vista, o fazendeiro conversava na língua wapichana com os indígenas: “deixa esses brancos para lá, não estão

entendendo” (MACHADO, 2016, p. 99). Segundo Casimiro, o nome Canauanim vem de *kanau* (canoa) e *wau* (rio/igarapé).

Os primeiros moradores daqui foram meus avós. Manduca Cadete e Mariquinha. Meu avô (pai do meu pai) trabalhava com Bento Brasil (o dono da mercadoria), e ia de barco [...] de Manaus a Boa Vista. Nessas viagens meu pai conheceu minha vó que era do rio Negro e falava em língua geral, parece que ela era Guarani, vó Cadete morreu eu era pequeno. Então eles fundaram este lugar, pois aqui eles faziam canoa (Cupiúba, Mirarema), que segue apelo igarapé da Canoa – *Kanauwau* – até o igarapé do Surrão, para chegar no rio Branco. Como sempre descia canoa neste igarapé, deram o nome de *Kanauwa’u*. Daí eles iam até Boa Vista, que era chamada *Kuwuy Pire* (conjunto de muitas casas). Nessas viagens para *Kuwuy Pire*, levavam peneira, farinha para trocar lá (CADETE, Casimiro, 14/08/2006 citado em CARNEIRO, 2007, p. 54).

Desde que se tornou tuxaua da comunidade Canauanim, Casimiro passou a ser liderança importante na região Serra da Lua. Há referência de Sampaio Silva (1980) de que naquela época havia grande unidade da comunidade (identificamos que no período citado era Casimiro Cadete o tuxaua da comunidade Canauanim).

A região Serra da Lua (municípios Cantá e Bonfim, Roraima, Brasil) é referência do território Wapichana, porque nas outras regiões há número menor e com menos falantes dessa língua indígena. Há 319.651 hectares demarcados em

forma de ilhas³ na região e a população é de aproximadamente 7.900 pessoas, de maioria Wapichana, mas com alguns Macuxi e Atoraiu.

Conhecemos Casimiro tanto por ler o que já fora escrito a partir de sua fala quanto pelo que traduziu da língua portuguesa para a wapichana e vice-versa, e também pelos elogios que ouvimos ao trabalho dele, desde 2009, quando chegamos a Roraima. Mas foi em agosto de 2012 que o conhecemos pessoalmente,⁴ quando conversamos bastante na casa do seu neto e apresentei a ideia inicial da minha pesquisa de doutorado. Nosso segundo encontro foi no evento em que ele foi homenageado por ter sido autor de primeiro dicionário wapichana no Brasil, publicado em 1990. O lançamento do segundo dicionário wapichana no Brasil – *Paradakary Urudnaa: Dicionário Wapichana/Português–Português/Wapichana* – aconteceu na comunidade Malacacheta, com os professores de língua indígena da região Serra da Lua.⁵

3 Com fazendas entre uma Terra Indígena e outra.

4 Foi sua neta Roseane Cadete Fidelis, que estava concluindo o curso de História na UFRR, a quem devemos agradecer, que nos convidou e agendou nosso encontro. A conversa aconteceu com o objetivo de encaminhar a documentação dos conhecimentos que Casimiro tem da região. Na ocasião, seu neto e ele agendaram três dias de trabalho, com o apoio do Programa de Valorização das Línguas e Culturas Macuxi e Wapichana (Extensão da UFRR) pela autora coordenado, para filmar sua fala na língua wapichana em cada lugar importante da história da comunidade Canaunanim, documentando assim tanto a história quanto a língua wapichana.

5 Esse grupo de professores trabalha desde 1975. O Programa de Extensão da UFRR: Programa de Valorização das Línguas e Culturas Macuxi e Wapichana, pela autora coordenado desde 2010, conseguiu recursos (PROEXT, 2011) e ficou responsável e apoiou a publicação do dicionário wapichana.



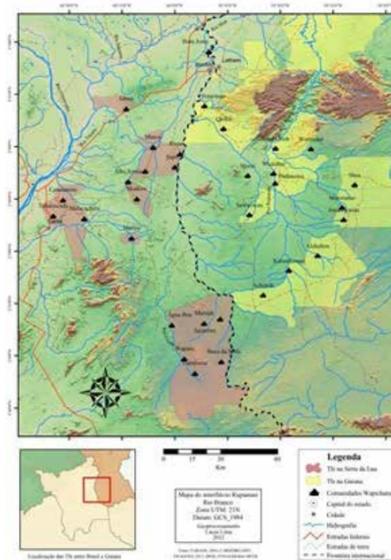
Lançamento do dicionário Wapichana na comunidade Malacacheta. (Na imagem acima, Casimiro está compondo a mesa e segura o microfone. Ele está de óculos escuros e de blusa azul).

Fonte: Foto da autora, 2013.

Entre outros indígenas da região, Casimiro é considerado defensor do uso da língua wapichana. Sua irmã de consideração⁶ declarou: “seu Casimiro é um livro, uma Bíblia para mim. Deu a instrução à comunidade Canaunanim”. Depois completou que ele “desenvolveu a região Serra da Lua”.⁷

6 Observamos que, quando foi solicitado que a irmã de criação de Casimiro falasse na língua wapichana durante a filmagem, ela o fez, porém ficou clara a sua dificuldade em lembrar de algumas palavras.

7 Este depoimento foi filmado em agosto de 2012, no contexto do Programa de Valorização das Línguas e Culturas Macuxi e Wapichana (Extensão universitária), que aconteceu em parceria com o projeto “Memórias do Canaunanim” do wapichana Rivanildo Cadete Fidelis, e foi, no trecho citado, transcrito pela autora.



Mapa das Comunidades Wapichana na Serra da Lua.

Fonte: Oliveira (2012).

O KUADPAYZU (HISTORIADOR) E OUTRAS MEMÓRIAS

Segundo a classificação wapi-chana, Casimiro Cadete foi um *kuadpayzu*, isto é, um historiador, que contou sobre sua experiência. “*Kuadpayzu* é historiador, né, o homem que conta história, é historiador” (Entrevista da autora com Casimiro em 26/05/2013 citado em MACHADO, 2016, p. 88). É relevante o papel social de resistência que os *kuadpayzu* desempenham no processo de transmissão e manutenção das narrativas do patrimônio imaterial wapichana.

Os Wapichana têm uma classificação para cada tipo de memória: a memória daquilo que realmente viveram e a do que ouviram contar. Chamam seus historiadores de *kuadpayzu*, o que aponta para uma das concepções interessantes que esse povo tem de história. Há categorias diferentes para as falas dos *kuadpayzu* quando contam sobre as suas experiências, ou quando as narrativas são *kutuanhau dau'au*, isto é, acerca do que ouviram de outras gerações. “*Kutuanhau dau'au* quer dizer que nós conversamos do passado, da história do passado, daqueles que não existem mais, só a história”, esclareceu Casimiro na mesma entrevista.

Para Halbwachs, estudioso da memória social/coletiva, “a lembrança é em larga medida uma reconstrução do passado com a ajuda de dados emprestados do presente” (1990, p. 75-76). Assim, os vários tipos de memórias – a partir da própria experiência, do que se ouviu dizer, individuais, da “comunidade afetiva”, social e coletiva – subsistem no tempo.

Um aspecto interessante do gênero narrativo *kutuanhau dau'au* é o “efeito de incerteza” identificado por Nádia Farage, e que fica aparente em textos como “tentarei contar”, ou “parece”, ou “quem sabe”? Desse modo, esse mundo feito de linguagem “se inaugura convencionalmente com formas temporais como *kotua'naa*,⁸ ou *kotu'a* – faz tempo, antigamente – que situam o regime narrativo” (FARAGE, 1997, p. 197).

Mais do que o legado deixado pelos antigos, segundo Farage (2002, p. 514), é importante o que hoje é dito sobre o passado pelos Wapichana: “a condição da narrativa é, no presente, a recriação constante, infinita do passado”. Assim, documentar as falas dos *kuadpayzu* para serem futuramente analisadas tem sido enriquecedor para algumas disciplinas: história, antropologia, etnolinguística, dentre outras. E também para a pesquisadora e para as comunidades.

Perguntamos a Casimiro se um mesmo narrador poderia trabalhar, ora como *kuadpayzu*, contando sobre sua experiência, ora com narrativas do gênero *kutuanhau dau'au*, e ele disse que sim. Inclusive, ao estudarmos materiais escritos por outros autores que documentaram as falas de Casimiro Cadete, percebemos que ele foi um bom exemplo de quem usava os dois estilos de narrativas, o que estamos considerando duas modalidades de memória.

8 Na citação mantemos a forma de escrever da autora, ela segue o padrão usado na República Cooperativa da Guiana pelos Wapichana que lá vivem. Optamos por escrever aqui, fora das citações, que deixamos de acordo com a escrita de cada autor, usando a variação escrita da língua wapichana que os professores desta língua na região Serra da Lua estão construindo na atualidade.

De acordo com a estrutura da língua wapichana, o nome *kuadpayzu*, “comentarista”, vem de *kua-dan*, “contar”, havendo a supressão da terminação verbal e a adjunção do sufixo *payzu*. É um processo de formação de nome deverbal, pois o verbo se torna substantivo, que nomeia quem produz o ato de narrar, o agente dessa ação (SANTOS, 2006).

Coletamos com Casimiro narrativas históricas que nos fizeram entender as dificuldades, as impossibilidades de tradução cultural, linguística e as dinâmicas de aquisição do conhecimento na construção das experiências culturais wapi-chana. Assim, aspectos importantes emergiram dos acontecimentos centrais trazidos para a conversa. O relato da história, diante de um gravador e/ou filmadora, não foi um fim nele mesmo, em razão de que, a partir das gravações, tivemos a possibilidade de construir novos textos. É interessante refletir, nesse passo, sobre como os acontecimentos, bem como cada parte da vida permanecem na memória.

Cabe pontuar que, quando eu olhava para Casimiro e ele para mim, não era ele apenas o observado: ele também tinha sua visão de quem eu era e o que buscava naquele momento. Para Portelli (2010, p. 20), “a ‘entre/vista’, afinal, é uma troca de olhares. E bem mais do que outras formas de arte verbal, a história oral é um gênero multivo-cal, resultado do trabalho comum de uma pluralidade de autores em diálogo”.

No percurso das entrevistas mostramos fotografias e documentos a Casimiro e pedimos informações sobre eles. Assim, passamos a analisar a situação apresentada

com mais cuidado e atenção. “A entrevista propiciará, também, um meio de descobrir documentos escritos e fotografias que, de outro modo, não teriam sido localizados” (THOMPSON, 1992, p. 25). Experimentamos esse caminho de a partir das referências na fala do entrevistado buscar novas documentações. Casimiro nos mostrou sua certidão de batismo, a tradução que fez dos Salmos, dentre outros documentos.

DO NOME WAPICHANA, DE BATISMO ÀS FORMAS DE TRABALHO

O nome wapichana de Casimiro Cadete é *Kassun*, que significa Puraque, ou peixe elétrico. Em relação aos nomes⁹ atribuídos a indígenas, ao analisarmos as certidões de batismo desde o primeiro livro na Diocese de Roraima, averiguamos que no início os padres incluíam os nomes nas línguas indígenas no registro. Depois passaram a incluir apenas se era índio wapichana ou de qual povo. Mais adiante, chamavam todos de índios e, finalmente, de caboclos.



Certidão de batismo de Casimiro Manoel Cadete.

Fonte: fotografia da autora do documento mostrado por Casimiro.

9 Em carta, Dom Alcuino falou da necessidade de batizar os indígenas com nomes em português porque em Santa Helena os espanhóis já tinham essa política. Na referida correspondência, observa-se que na escolha dos padrinhos estava embutida a opção por bons presenteadores, por um lado, e o desejo de incorporar-se socialmente, por outro.

Na certidão de batismo de Casimiro já não consta o nome dele na língua wapichana e nem a informação de que é wapichana, ou indígena, ou caboclo. Como referência de origem há apenas o nome da comunidade Tabalascada, local onde foi batizado.

“A primeira coisa que fiz como tuxaua foi construir a igreja de Santa Luzia, como sempre sofri da vista, construí em homenagem a ela” (CADETE citado em CARNEIRO, 2007, p. 53). Nessa época, ele tinha operado a vista por causa de uma lasca de madeira e ainda precisava operar catarata.

Alguns trabalhos, além dos nossos, contaram com a colaboração de Casimiro, incluímos aqui os que revelam aspectos interessantes para a sua biografia. Ele explicou a Roseli Bernardo como construíam as casas no passado.

O formato das casas antigas era redondo e morava muita gente [...] tinha um casarão que chamavam de malocão, onde moravam umas vinte ou trinta famílias, naquele casarão, depois mudou o formato redondo, passou para casa retangular. Quando começaram esse tipo de casa, eu tinha uns quinze anos, porque eu não era casado, não lembro quem começou, mas eram feitas de palhas a cobertura e as paredes. Aqui nessa época só tinha Wapixana, as paredes dessas casas eram feitas de palhas de naja. As casas redondas eram pontudas na cobertura, acho que era para dar queda na água. As mudanças das casas redondas foram porque veio a escola, a civilização, aí foram modificando, foram vendo como era casa do branco, foram trabalhando com eles, foram vendo a casa do branco.

Aí foram fazendo as paredes de barro, faziam de taipa, depois enchiam de barro, as varas eram amarradas com cipó titica. O cipó titica é um cipó duro. A Igreja matriz lá em Boa Vista, quando ela tinha sessenta anos, renovou ela. Onde estava pregado, só estava o lugar, e onde era amarrado com cipó titica estava lá o cipó (CADETE, Casimiro, entrevista gravada em 03/09/2013 citado em SANTOS, 2013, p. 186).

Casimiro fez referência às mudanças que viveu desde os seus 15 anos em relação ao formato das casas. Mostrou também seus conhecimentos quanto aos materiais utilizados. Em outra entrevista, chamou a atenção, como se vê no trecho abaixo, para o fato de todos ajudarem na construção das casas, e incluiu mais detalhes acerca da retirada dos materiais.

Ajudei a fazer casa, primeiro enfia os esteios, depois coloca as travessas, os esteios são de paus roliços, depois coloca as varas para colocar as palhas de buriti, depois cobre com as palhas de buriti. As palhas de buriti têm que ser tiradas depois da lua cheia, senão ela cria bichos (lagartas). Eu ajudei a fazer, a colocar palhas, depois faz a divisão, depois coloca os enchimentos para depois rebocar. Todas as pessoas ajudam, a gente fazia a ajuri (BAUK) que é igual a mutirão (CADETE citado em SANTOS, 2013, p. 193).

Casimiro Manoel Cadete nos contou sobre sua experiência no garimpo do Tepequém. Disse que, depois de um tempo, ele deixou de ir para o garimpo, pois percebeu que sua família tinha razão em pedir que não voltasse para lá,

considerando que o risco daquele trabalho não valia o que ganhava. Ele achou que não aproveitava o ouro que conseguia: “eu brincava com o dinheiro”. O aspecto econômico, na relação com os garimpeiros, apareceu fortemente na narrativa de Casimiro.

Fui para o garimpo com Bento Brasil Filho, era o dono do garimpo Tepequém em 1940. Trabalhei lá seis verões, passava o inverno em casa e voltava no verão. Depois fui para o Maú [nome de um rio], trabalhei lá um ano. Depois, quando eu voltei de lá, meus pais não deixaram mais eu voltar porque souberam minha notícia que tinham me matado no garimpo (Entrevista da autora com Casimiro no Canauanim, em 10/09/2014).

Alfredo de Sousa, seu irmão de criação, nos contou que, quando voltou do garimpo, Casimiro foi trabalhar na roça.

Até fiquei morando com Casimiro de novo. “Hei, agora vamos trabalhar, irmão”, ele disse para mim: “Vamos trabalhar, irmão, vamos fazer a nossa roça? Vamos fazer a nossa roça e plantar as coisas, vamos plantar a nossa mandioca, ou plantar milho, arroz, vamos plantar de tudo, melancia, ou qualquer coisa a gente planta”. E disse: “está bom”. Aí começamos a trabalhar na roça, fizemos a roça e plantamos de tudo, milho, banana e tudo, a roça ficou cheia de banana. É esse que foi o nosso trabalho com Casimiro. E depois começamos a vender um pouquinho para ter nosso dinheiro para comprar alguma coisa como nosso café, essas coisas, e isso já é dinheiro de banana, ou de

farinha, ou de melancia. E achamos o nosso dinheiro de novo, de plantação. Plantação produz dinheiro para pessoa, quando a pessoa trabalha de plantação, quando você planta, você ganha dinheiro com isso. Depois, “agora vamos dar um tempo de fazer roça”, aí paramos de trabalhar na roça. E só!¹⁰

Mesmo com mais de 90 anos Casimiro ainda trabalhava na roça. Ele sentia orgulho disso e criticava a juventude por ter pouco interesse por este tipo de trabalho. Falava sempre do tempo da fartura na comunidade Canauanim.

DA PROIBIÇÃO AO PRESTÍGIO DA LÍNGUA WAPICHANA

Casimiro não considerou a proibição exatamente um “trauma”, mas realçou o fato de reproduzir a fala da repressão, o que de certo modo pode ser atestado pelo fato de ter modificado o tom da sua voz (tal qual destaca o grifo nosso em negrito na citação abaixo).

Eu estava aprendendo o português, aí eu falava minha língua, aí disseram que era proibido “essa língua wapichana você esquece. Você vai aprender agora o português. Essa língua wapichana é língua de gente que nunca viu um branco, não conhece a pessoa branco. Esse pode falar no mato” (CADETE, entrevista em 26/05/2013 citado em MACHADO, 2016, p. 96).

10 Entrevista com Alfredo realizada no dia 26/10/2015, gravada em língua wapichana, transcrita, traduzida por Miriam Chaves de Sousa e revisada e editada pela autora (citada em MACHADO, 2016, p. 145).

A proibição do uso da própria língua dentro do seu território indígena é prova, para nós, do sofrimento que ele, que já era bilíngue¹¹ na época, e outros muitos outros indígenas wapichana monolíngues em língua indígena viveram. Afinal, talvez uma das mais atroz formas de controle seja a proibição de usar a própria língua em seu território.

Apesar de ter respondido que nunca foi castigado, ficou evidente em sua fala a “violência simbólica”¹² e a postura etnocêntrica das irmãs beneditinas na época em relação ao uso da língua wapichana, vista por elas como “língua do mato”.

Uma reflexão sobre o uso da língua wapichana em lugares de pouco prestígio se faz necessária porque, de fato, ainda hoje e historicamente, o uso da língua acontece mais “no mato”, com raras exceções, do que na cidade, na escola, no centro das comunidades e nas igrejas. Os Wapichana no passado viviam mais espalhados e “no mato”, até porque havia mais matas e menos invasores em seu território. Justamente a presença dessas instituições forçou o modelo aglomerado, estilo vila, e centralizado com grande quantidade de casas no centro das comunidades, perto da escola, do posto de saúde e da igreja.

11 Definimos como bilíngue alguém que usa mais de uma língua para atingir objetivos comunicativos em diversos contextos sociolinguísticos.

12 Violência simbólica é um conceito definido pelo sociólogo Pierre Bourdieu como coação que se apoia no reconhecimento de uma imposição determinada. A violência simbólica induz o indivíduo a se posicionar no espaço social seguindo critérios e padrões do discurso dominante. Deste modo, nem é percebida como violência, mas sim como uma espécie de interdição desenvolvida com base em um respeito que «naturalmente» se exerce de um sobre o outro.

Os falantes da língua wapichana, quando usam a língua em lugares como a cidade e a escola, não raras vezes são tratados como pessoas “do mato”. Durante muito tempo sofreram preconceito. Quando não queriam ser vistos assim, falavam a língua portuguesa.

“Aqui na escola eu ensinava em português. Eu acho que a escola ajuda por uma parte, agora ela atrapalha por outra, porque atrapalha a criança a aprender a própria língua, o costume” (CASIMIRO, entrevista em 26/05/2013 citado em MACHADO, 2016, p. 123). Mesmo com todos os esforços, na atualidade, as escolas indígenas ainda não conseguiram reverter o pouco uso das línguas e das culturas wapichana em seu interior.

Casimiro Cadete, no dia 10/09/2014, contou-nos que, na comunidade Canauanim, Idalina fazia rede de algodão no tear. E, segundo Casimiro, Valdélia e sua filha Rosa faziam bolsas de fibra de buriti. E havia mulheres wapichana que ainda faziam e usavam *didimeí*, “tipoia”. Disse ainda que seu irmão Andrade fazia desenhos que aparecem nas tangas de miçanga (que mostramos em fotografia) no trançado em arumã.

A comunidade Canauanim foi o lugar onde Casimiro começou a alfabetizar os Wapichana na língua portuguesa e onde, sessenta e nove anos depois, o movimento indígena redigiu a carta de Canauanim (2001), documento fundamental para a defesa da educação escolar indígena “diferenciada” e “bilíngue” no estado de Roraima, e também para a conquista do ensino superior indígena.

ALFABETIZAÇÃO E CATEQUESE: RELAÇÕES COM A ESCRITA

A vida de Casimiro contemplou o período no qual foi inaugurada a primeira turma de alfabetização em língua portuguesa na região Serra da Lua. Este evento foi um acontecimento-chave, pois marcou a entrada da língua portuguesa escrita nessa região. As irmãs beneditinas começaram o ensino da leitura, da escrita e da catequese na comunidade Tabalascada em 1932. Na comunidade indígena vizinha, Malacacheta, uma segunda turma de alfabetização foi iniciada em 1938 e acontecia apenas duas vezes por ano, durante 15 dias e, em ambos os lugares, reuniam-se indígenas de todas as comunidades da região Serra da Lua.

Estudava comigo, éramos três irmãos [...] tinha duas tias, irmãs da mamãe, e tinha um bocado de alunos. Agora [...] era difícil naquela época o estudo porque estudava com essas irmãs era 15 dias. Elas iam pra lá no 25 de dezembro, era Natal, e ficavam até 15 de janeiro. Tinha muitos alunos. Daqui um ano que ia estudar de novo, tinha alunos que não tinha mais livro, não tinha mais nada. Agora eu tinha muita vontade de aprender a estudar. Desenhava as letras sem saber o significado, ia escrevendo, até que chegava outro dezembro. Até que eu terminei o 1º livro, aí me deram o segundo livro, terminei, depois deram o quarto, terminei. Aí meu pai comprou o quinto livro. Aí estudei, aí eu contava história do livro. Quando era de noite, pegava a lamparina. – Com quem tu está conversando meu filho? – Eu

disse: com o livro. – Ah, meu filho, eu quero que você me ensine. Eu tinha vergonha de ensinar meu pai. Depois pensei, ele me ensinou o artesanato. Foi a primeira pessoa que eu ensinei. Depois que ele morreu, me colocaram como tuxaua e como professor, o primeiro professor aqui da escola (Entrevista com Casimiro no dia 26/05/2013 citada em MACHADO, 2016).

Casimiro Cadete esclareceu que já se falava português na região Serra da Lua antes da chegada das irmãs beneditinas. No dia 15/08/2012, contou que quando ele era bem pequeno os brancos iam comprar farinha na comunidade e falavam a língua portuguesa. E seu avô, que trabalhava na fazenda, lá falava apenas o português. De qualquer forma, um dos motivos da “facilidade” que teve Casimiro em aprender a escrever, além de sua dedicação, certamente foi o fato de ele ter sido criado desde pequeno com o uso das duas línguas.

Na historiografia sobre a região, encontramos referência de que a fundação da primeira escola foi em 1945, justamente na comunidade Canauanim, funcionando na igreja católica Santa Luzia, construída pela comunidade na época. Já no Diário Oficial nº 5859, de 21 de setembro, consta que foi em 1943 o início da Escola Estadual Tuxaua Luiz Cadete. Segundo Casimiro, foi ele quem começou a ensinar a escrever a língua portuguesa, sendo o primeiro professor da primeira escola na comunidade Canauanim.

Como tinha muita criança naquela época, procurei a Secretaria de Educação, para trazer professor para cá, o secretário disse que não

tinha como trazer professor, mas me dava o material didático. Quem virou o professor fui eu, pois havia aprendido de pequeno com um turco que me ensinou a ler e a escrever. Dava aula na igreja, isso em 1962. Em 1966, fui pedir a escola de alvenaria, aí o diretor da Educação mandou fazer, nós tínhamos 30 alunos naquela época, em 1968 ficou pronta a escola. Tanto a escola como a igreja foram feitas perto da minha casa antiga. Os padres arrumaram um professor “branco” para nós, nessa época o Valdemar da Costa queria demarcar sua fazenda dentro da nossa área. Mas aí chegou a Funai e demarcou nossa área onde nós queríamos (CADETE citado em CARNEIRO, 2007, p. 53).

Na memória de Casimiro foi o irmão Francisco Bruno quem levou a linguista Bruna Franchetto até ele. E para Casimiro, foi ela quem lhe ensinou a escrever na língua wapichana, o que aponta para o valor que ele deu a esse trabalho. Casimiro trabalhou com a linguista Bruna Franchetto que, segundo ela, foi convidada pelos “mestres de língua” que estavam em busca de uma escrita wapichana no Brasil.¹³

Antes do trabalho com Franchetto, Casimiro viveu cinco anos na comunidade Jacamim e lá ensinou na escola em língua wapichana. Neste caso, qual escrita usava? É provável que tenha modificado aquela que a missionária

¹³ Franchetto veio para Roraima em 1987 pesquisar a língua “Taupán (Karíbe)”, como projeto de pós-doutorado (CNPq: setor de linguística do Museu Nacional), quando foi convocada pelos professores wapichana e pelo Núcleo de Educação Indígena, da Secretaria de Educação e Cultura e Desporto de Roraima.

da Unevangelized Field Mission (UFM), linguista Frances Tracy, usava na Guiana. Posteriormente, Casimiro colaborou com a pesquisa de Nádia Farage e ela usou a escrita proposta por Tracy. Supomos que na época Casimiro usasse aquele mesmo padrão de escrita da língua wapichana.

Franchetto enviou uma carta ao wapichana Sebastião Cruz no dia 30/07/1987 propondo que eles passassem ao estudo da gramática depois de definir a ortografia e a fonologia da língua wapichana. E na mesma carta Franchetto escreveu que enviou a Casimiro Cadete a transcrição fonética de duas fitas que tinham falas na língua wapichana. Em 1989, Franchetto trabalhou com os Wapichana uma edição manuscrita de *Wakaritian: Watuminpien Waparadan Day*, de autoria de Casimiro e de outros (NÚCLEO DE EDUCAÇÃO INDÍGENA, 1992).

Casimiro comentou que aprendeu muito na comunidade Jacamim¹⁴ e sobre as diferenças no uso da língua wapichana em relação à comunidade Canauanim. Ele afirmou que têm sotaques diferentes: “eles dizem, a fala, a língua diz assim *yry*, é ele. Então eles usam *uru*, querem dizer que é ele, mas esses de outra maloca usam *u*”. Conseguimos ouvir apenas alguns conhecimentos metalinguísticos de Casimiro. Este exemplo evidencia uma das dificuldades de padronizar a escrita da língua wapichana e o risco de redução de diversidade na padronização.

¹⁴ A Terra Indígena Jacamim fica distante de Boa Vista, onde até a atualidade todos são falantes e quase tudo na comunicação acontece na língua wapichana.

Anastácio Mundico Terêncio, quando entrevistado na comunidade Marupá (Terra Indígena Jacamim), contou que tinha 15 anos quando Casimiro Cadete chegou ao Jacamim. De qualquer modo, podemos constatar que em 1932 alguns Wapichana, mesmo que poucos entre as comunidades Tabalascada, Malacacheta e Canauanim, já falavam a língua portuguesa. Casimiro começou a ensinar a escrever na língua portuguesa e foi professor da primeira escola na comunidade Canauanim (1948).

Fui eu a primeira pessoa a escrever na língua wapichana. Tinha um grupo que era de catequistas, que trabalhavam na Igreja, os irmãos missionários nos reuniam pra traduzir a Bíblia. Poucos quiseram trabalhar, diziam que tinham muita preocupação. Só eu fiquei com quatro pessoas (Entrevista com CADETE, Casimiro Manoel no dia 26/05/2014 citado em MACHADO, 2016, p. 113).

Casimiro Cadete foi quem mais escreveu em língua wapichana no Brasil até hoje, afinal, a tradução de uma Bíblia, mesmo que apenas do Novo Testamento, é tarefa para uma vida. Portanto, Casimiro, no Brasil, foi responsável por grande parte do material publicado nessa língua indígena. Mesmo com conteúdo majoritariamente religioso, sua contribuição para futuros estudos e para a construção de conhecimentos metalinguísticos sobre a língua wapichana foi grande.

Casimiro, no dia 10/09/2014, disse: “fui catequizar na maloca Jacamim. Lá não falavam português, fui mandado na Diocese e pela educação. Me deram todo o material

para eu passar 10 anos lá. Trabalhei, organizei” (Entrevista com CADETE em 26/05/2014 citado em MACHADO, 2016).

Quando estivemos na comunidade Marupá (Terra Indígena Jacamim), no dia 16/12/2014, ouvimos Anastácio contar que “Casimiro trabalhava no Mobra, lá no Jacamim, em 1977 fez escola” (CADETE citado em MACHADO, 2016). Há bastante memória acerca das contribuições de Casimiro com aquela comunidade.

Casimiro, na entrevista do dia 10/09/2014 completou: “lá não tinha escola, fiz três escolas e três igrejas, Jacamim, Marupá e Wapum. Eu dava aula, procurei os pais que falavam, não tinha livro não, só na língua wapichana. Lá não dava para ensinar em português. Passei 5 anos lá e vim embora”. Ele acrescentou que achou difícil porque “o pessoal não falava português e eu não sabia falar a catequese na língua. Por lá que eu fui aprender”. São mesmo difíceis de traduzir os trabalhos simbólicos coletivos produzidos em determinados contextos socioculturais. No caso do texto bíblico traduzido por Casimiro, ficou mais difícil ainda para ele, por ter universos e linguagens tão distintos dos seus até aquele momento e pela Igreja exigir fidelidade ao conteúdo. “Tem muitas palavras que é difícil traduzir do português. Aí tem que procurar, demorar para achar” (CADETE, 2013 citado em MACHADO, 2016, p. 114).

Ainda sobre as dificuldades de Casimiro como tradutor, ele afirmou que “foi difícil porque eu não tenho assim estudo avançado, não, eu estudei 5ª série e só, daí para frente não estudei mais”. Afirmou que não tinha nenhum dicionário

ou interlocutor, ficava muito tempo sozinho pensando para conseguir traduzir. Contou que foi o irmão Francisco Bruno (missionário da Consolata¹⁵) quem o acompanhou durante todos esses anos de tradução.¹⁶

Perguntei a Casimiro se os materiais que escreveu estão sendo usados e ele contou que a “[...] Bíblia está sendo usada em toda igreja, em todo lugar”. Então averiguamos com ele se a missa acontecia em língua wapichana e ele respondeu que não, apenas em algumas partes e em alguns cantos a língua wapichana é usada na igreja.

Historicamente, a relação com os missionários começou com a escravização e a evangelização no período colonial, mas mesmo após a teologia da libertação permanecer até nossos dias alguma imposição cultural. E os catequistas indígenas, assim como Casimiro, por religiosos linguístas, que junto com a língua, ensinavam também os cantos, as orações e os valores da religião.

Ainda em relação ao trabalho do irmão Francisco, Casimiro contou:

¹⁵ O Instituto Missionários da Consolata foi fundado pelo Beato José Allamano, no ano de 1901, na cidade de Turim, Itália, cujo objetivo era o empenho apostólico através do envio de missionários para os países mais pobres do mundo (Disponível em: <http://www.paginaoriental.com/santos/imcl.htm>. Acesso em 08/06/2014). Em Roraima os beneditinos passaram a missão para a irmandade Consolata em 21/11/1948.

¹⁶ Foram feitas inúmeras revisões e correções por Bernardo Laurentino de Oliveira, Nicolau Jorge, Márcia Pita, Ana da Silva Ribeiro, Joel Tomas e outros catequistas e mestres de língua wapichana. O evangelho de Marcos foi traduzido por Maurício de Oliveira.

ele entrava aqui e ia até o Jacamim, ia catequizar e ninguém entendia. Ele dizia “acompanha ele para vocês aprender a escrever a língua de vocês que, depois que vocês morrerem, os velhos vão se acabar e se não ensinaram a língua escrita, vai acabar. As histórias os velhos têm que contar pros filhos, pros netos se não, quando os velhos morrerem, não tem mais história”.

Com esta fala, Casimiro nos inspira a comparar narrativa oral e escrita. Voltamos à questão de que muito pouco foi escrito, alguns velhos já morreram e com eles conhecimentos foram esquecidos, mas parte importante da memória oral foi repassada e permanece circulando entre os Wapichana.

Casimiro afirmou ainda: “eu trabalhei para preservar a língua, para não terminar. Eu quero que fique como essa Bíblia, pode acabar o mundo que fica” (CADETE, 2013 citado em MACHADO, 2016, p. 117). Na fala de Casimiro sobre o uso da língua wapichana, ele enfatiza a relevância da Bíblia traduzida, apesar de o dicionário também ser de sua autoria.

No *dicionário wapichana* escrito por Casimiro em 1990 (p. 39), *durunaa* aparece como “espírito” e o exemplo de uso da palavra é *kaimena’u durunaa kaawan*, (chegou o espírito santo), evidenciando a forte influência do cristianismo também na construção do dicionário.

Além do dicionário publicado em 1990, que ainda é usado e circula inclusive entre os não indígenas que estudam a língua wapichana e foi revisto e ampliado pelos professores de língua wapichana da região Serra da Lua em 2013, Casimiro traduziu um livro importante

para comunidade católica, trabalho pelo qual mostra orgulho de ter feito.

TRADUÇÕES DA BÍBLIA E DAS FALAS DOS CURANDEIROS

O poder simbólico da Bíblia começa por ela ser escrita em língua wapichana e a escrita ser objeto de autoridade. Assim, os papéis impressos com informações religiosas converteram também as sociedades orais a povos com escrita alfabética. A atração pela alfabetização e pelos documentos escritos, tidos como “verdade” – no caso da Bíblia para os cristãos, a única verdade – fortaleceu a religião católica entre os Wapichana. E o analfabetismo começou a ser associado ao paganismo, uma vez que a Bíblia era a ferramenta principal, manuseada pelos fiéis e compartilhada nos cultos na igreja. Além da Bíblia traduzida para a língua wapichana, trabalho que Casimiro Cadete levou 15 anos para realizar, traduziu ainda um livro de cantos com algumas rezas wapichana.

Casimiro Cadete, neste ínterim, teve papel importante ao dar visibilidade à Bíblia entre seu povo. Perguntei a Casimiro o que foi mais difícil traduzir, a Bíblia da língua portuguesa para o wapichana, ou as orações da língua wapichana para a portuguesa. “Traduzir a Bíblia foi mais difícil”, disse ele (CADETE citado em MACHADO, 2016, p. 235). Talvez tenha sido porque as referências culturais do seu povo fizeram parte da sua vida e a Bíblia elabora outras histórias, com linguagem e referências mais distantes das dele.

O uso efetivo da língua portuguesa e dos conhecimentos religiosos se mantém tão forte que, na fala de Casimiro sobre seu desejo de a língua wapichana ficar para sempre, comparou-a à Bíblia escrita em língua wapichana, que também deve permanecer enquanto objeto livro. “Mas eu nunca deixei, eu ia por aí e falava minha língua”. Assim como toda história é feita de contradições, a trajetória de vida de Casimiro e sua memória documentada também assim foram.

Mais de uma vez, em comunidades diferentes, ouvimos os indígenas falarem de outro religioso, Dom Alcuino, referindo-se a ele como padre Macuxi, por exemplo. Mas Casimiro disse que ele o conheceu e que, mesmo tendo se dedicado mais à língua macuxi, Casimiro guardava cartões escritos por Dom Alcuino em língua wapichana.

No entanto, ainda há muito conhecimento invisível aos olhos dos não índios e dos missionários, que circulam principalmente entre os falantes da língua wapichana. Hoje existem indígenas que foram tão convertidos e influenciados pela cultura dominante que não conhecem ou não acreditam mais nos “seres invisíveis”, por exemplo.

Casimiro revelou bastante da relação complexa entre a igreja e o trabalho ritual dos rezadores e pajés.

A igreja, quando chegou aqui, proibiu o pajé, porque diz que tinha parte com satanás, porque nem ninguém no mundo todo pode trazer um espírito pra vir conversar, pra fazer o trabalho. Esses pajés, quando vão fazer trabalho, dizem que trazem o espírito de alguém que já morreu e ficam conversando.

Então, a igreja diz que ninguém tem o poder de trazer, aí proibiu o pajé, mas depois a igreja conheceu que era preciso, que era cultura o pajé. Eles começaram a viver o pajé, pediram já que os velhos renovassem a pajelança que eles faziam. Porque tem muitas orações na língua mesmo assim, por exemplo, tem orações na Igreja contra certas coisas, né? Então no wapichana tem orações contra doença, contra dor de cabeça, contra um bocado de coisa também (Entrevista, 26/05/2013).

As falas rituais dos pajés são difíceis de serem escritas e traduzidas, por conta do transe, e de serem palavras mágicas ou sons ininteligíveis para quem não é pajé. Portanto, apenas suas “rezas” passaram a ser gravadas e transcritas pela igreja. E Casimiro continuou a fala que começou acima.

Tem muitas orações. Eu não sabia, eu quando eu comecei a traduzir essas coisas, eu não sabia, as rezas, sobre as pessoas, quebranto para criança, eu não sabia não. Fui aprender com Nádia Farage, ela veio aqui, andou aqui, foi na Guiana. Ela gravou cinco caixas de fita. Era fita naquele tempo, era fitinha quadrada. Andou aqui tudo procurando alguém para traduzir e não achou, aí ela me levou para São Paulo para gravar, escutar e gravar. Aí eu fui aprender oração para quebranto.

Pesquisas como a de Nádia Farage (1997) contribuíram para aprofundar esses conhecimentos. Em nossa visão, essa foi uma interação positiva com o povo Wapichana. No caso de Casimiro Cadete, seu

trabalho com Farage revelou a ele muitas rezas indígenas.

Casimiro contou-nos que foi para São Paulo com Nádia Farage no início dos anos 1990, lá passando seis meses, voltando novamente em 1993. O doutorado de Farage foi concluído em 1997 e foi grande a colaboração de Casimiro para a sua pesquisa. A antropóloga também teve papel fundamental no processo de demarcação da Terra Indígena Canaunim, dentre outras Terras Indígenas na região Serra da Lua. Casimiro Cadete contou que exercitou a transcrição e a tradução, aprendendo com isso muitas orações wapichana.

Casimiro apresentou-se, até o dia da filmagem no projeto “Pibid Licenciatura Intercultural Práticas Pedagógicas e Valorização Cultural no Canaunim”, como catequista e rezador. Afirmou também neste vídeo que usava um raminho de vassourinha e água para benzer a criança.

Muitos catequistas, assim como Casimiro, acumularam dois papéis ou mais, pois interpretaram e explicaram para comunidade as histórias bíblicas, ao mesmo tempo em que narravam as histórias wapichana. Eles rezam as orações católicas e as wapichana. E, com o tempo, as histórias, os cantos e as rezas estão se misturando.

Em certa medida, Casimiro Cadete e tantos outros mestres de língua wapichana são tradutores de mundos, porque vivem sua própria cultura, mas também tiveram, como catequistas, a experiência com as culturas dos outros. Logo, são interlocutores importantes quando chegam pessoas de fora, porque compartilham os códigos simbólicos dos dois lados. Foram

eles os principais informantes de missionários, historiadores, antropólogos e linguistas.

No início da primeira entrevista com Casimiro, sugeri que falasse na língua wapichana e ele escolheu se expressar o tempo todo em português, portanto, na prática, parece que ele de fato usava mais a língua portuguesa no seu cotidiano. O não uso da língua wapichana nesse momento talvez possa ser atribuído ao fato de a ação narrativa ser dialógica.

Quando sua fala foi filmada em agosto de 2012, ficou evidente a dificuldade de sua irmã de consideração se lembrar de algumas palavras na língua wapichana, certamente pelo pouco uso desta língua no cotidiano. Dos filhos e filhas de Casimiro, apenas Lúcia, que viveu com ele no Jacamim, fala a língua wapichana.

No entanto, quando falou para um grande público, em momento solene, por ocasião do lançamento do Dicionário Wapichana (2013), Casimiro usou a língua wapichana, o que aponta na direção da escolha política que fez na ocasião de prestigiar o uso da língua indígena.

Em suas falas, Casimiro exaltou o valor da religião católica. Até falecer em 08/11/2014, frequentou a igreja, demonstrou profunda admiração pelo irmão Francisco, por D. Alcuino¹⁷ e pelos demais religiosos que trabalharam na região Serra da Lua. É bem verdade que eles contribuíram, por um lado, para uma série de conquistas almejadas pelo povo Wapichana.

Desta forma, politicamente parece que o posicionamento de Casimiro ficava muito relacionado às ações e às visões da Igreja Católica. Após a entrevista, perguntei se ele percebera, devido ao evoluir das perguntas, a influência que teve pelo seu papel de alfabetizador em língua portuguesa e catequizador no sentido de introduzir valores que mudaram muito aquilo que os Wapichana até então haviam vivido.

considerações finais

Respondendo à questão logo acima, conclui-se que não, que ele não criticava a igreja e seu papel histórico de inicialmente ter dado excessivo prestígio ao uso da língua portuguesa e desvalorizado o uso da língua wapichana, o trabalho dos pajés e suas formas sagradas de uso da língua.

Em nossas conversas com os indígenas wapichana e na entrevista formal com Casimiro, vimos reafirmada a sua visão como liderança que lutou pela garantia do território demarcado, pela existência das escolas indígenas e da escrita e pela permanência do uso da língua wapichana.

No final da entrevista realizada em maio de 2013, Casimiro falou que ficava feliz quando era procurado e podia contar o que conhece, porque senão ficaria sozinho, deitado na rede e acabaria esquecendo. “Agradeço à senhora em vir, eu estava lá em casa, quase enrolado, sem conversar com ninguém, num anda, não passeia, nem nada. Assim andando, conversando fico mais forte”. E nós também, agradecemos e reconhecemos, naquele momento e nesta biografia, o valor que tem este tipo de documentação e que teve nossa amizade.

O interesse de Casimiro em participar das entrevistas e lembrar suas memórias foi algo que evidenciou como tinha sede de memória e como queria continuar transmitindo, de geração em geração, seus conhecimentos pela oralidade e pelo uso da língua wapichana, que permanece viva até nossos dias.

A inclusão de depoimentos como os de Casimiro Manoel Cadete nas universidades, nas bibliotecas e na internet é de grande importância. Suas redes de relações merecem continuar a ser estudadas, tais como as de compadrio entre indígenas e fazendeiros e o papel dos avós na transmissão da língua e da cultura wapichana.

17 “Convenci-me da absoluta necessidade que o missionário tem de falar a gíria” (ALCUINO, 1939, p. 31).

referências bibliográficas

BOURDIEU, Pierre. O poder simbólico. 7. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

CADETE, Casimiro Manoel. Dicionário Wapichana-Português, Português-Wapichana. São Paulo: Edições Loyola, 1990.

_____. et al. *Wakaritian: Watuminpien Waparadan Day*. Secretaria de Educação, Cultura e Desporto (RR), Núcleo de Educação Indígena, 1992.

_____. *Pa'inhau kywai Jisuu Kristu na'ik i pidianan nau saad nii wa'at y xaak tan da'y nuy nau. Canawa nii*, 11/04/2004.

CARNEIRO, João Paulo Jeannine Andrade. A Morada dos Wapixana. Atlas Toponímico da Região Indígena Serra da Lua – RR. Dissertação (Mestrado em Linguística) – Universidade de São Paulo, 2007.

Carta de Canauanin – RR, 04/05/2001.

CUNHA, Edgar Teodoro da. Índios no Brasil: imaginário em Movimento. In: NOVAES, Sylvia Caiuby et al. (orgs). *Escrituras da Imagem*. São Paulo: Fapesp/Edusp, 2004. p. 101-120.

DVD Pibid Licenciatura Intercultural Práticas Pedagógicas e Valorização Cultural no Canauanin, 2015.

FARAGE, Nádia. As Flores da Fala: práticas retóricas entre os Wapixana. Tese (Doutorado em Letras Clássicas e Vernáculas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, USP, 1997.

FARAGE, Nádia; SANTILLI, Paulo. Instruções para o presente. Os brancos em práticas retóricas Wapishana. In: BRUCE, Albert; RAMOS, Alcida. *Pacificando o Branco: cosmologias do contato no Norte Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp, 2002.

FRANCHETTO, Bruna. A guerra dos alfabetos: os povos indígenas na fronteira entre o oral e o escrito. *Mana. Estudos de Antropologia Social*, v. 14, n. 1, 2008.

HALBWACHS, Maurice. *A Memória Coletiva*. Trad. Beatriz Sidou. São Paulo: Vértice, 1990.

MACHADO, Ananda. *Kuadpayzu, Tyzytaba'u na'ik Marynau*: Aspectos de uma História Social da Língua Wapichana em Roraima (1932-1995). Tese (Doutorado em História Social) – Programa de Pós-Graduação em História Social, UFRJ, 2016.

OLIVEIRA, Alessandro Roberto. Tempos dos Netos. Abundância e escassez nas redes de discursos ecológicos entre os Wapichana na Fronteira Brasil-Guiana. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS, UnB, 2012.

OLIVEIRA, Odamir; SILVA, Bazilio da; SILVA, Nilzimara de Souza et al. *Paradakary Urudnaa*: Dicionário Wapichana-Português/ Português-Wapichana. Boa Vista: Editora da UFRR, 2013.

PORTELLI, Alessandro. História Oral? História y memória: La muerte de Luigi Trastulli. *Revista História e Fuentes Oraís*.

SANTOS, Manoel Gomes dos. Uma gramática do Wapixana (Aruak) – Aspectos da fonologia, da morfologia e da sintaxe. Tese (Doutorado em Linguística) – Unicamp, 2006.

SANTOS, Roseli Bernardo Silva dos. Processos de identidade dos indígenas trabalhadores da construção civil na cidade de Boa Vista/RR. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Unisinos, 2013.

SILVA, Orlando Sampaio. Os grupos tribais do território de Roraima. *Revista de Antropologia*, v. XXIII, Universidade de São Paulo, 1980.

THOMPSON, Paul. *A voz do passado*. São Paulo: Paz e Terra, 1992.

TRACY, Frances V. Wapishana phonology. In: GRIMES, Joseph E. (org.). *Langages of the Guianas*. Summer Institute of Linguistics Academic Publications, 1972.

4.3

“Uma volta no mundo”

Bartolomeu Santos

RESUMO

A presente narrativa busca pincelar partes da trajetória de Quitéria Binga, uma liderança indígena sertaneja que pelejou durante grande parte de sua vida pelo reconhecimento étnico e das terras de seu povo Pankararu no sertão pernambucano. Ao longo de sua caminhada política às capitais brasileiras – tarefa iniciada por seus representantes ancestrais – demarcou a presença indígena sertaneja em diferentes cenários, nacional e internacional, ao denunciar os conflitos fundiários em áreas demarcadas. No final de sua jornada semeou sua vontade e devoção nos jovens indígenas para que sigam erguendo e sustentando a tradição pankararu.

PALAVRAS-CHAVE

Mulher indígena
Tronco familiar
Política
Narrativas



N

o ano de 1939¹ nasceu Quitéria Maria de Jesus, conhecida como Quitéria Binga ou Quitéria Pankararu, filha de Cecília Tiú e Joaquim Binga. Desde criança foi criada por seu tio paterno Antônio Binga e sua esposa Maria Jovina, na aldeia Saco dos Barros, Terra Indígena Pankararu, município de Jatobá (PE), local onde viveu e criou seus filhos, netos e bisnetos. Mudou de mundo (faleceu) no ano de 2009, aos 70 anos de idade, segundo os registros civis.

Durante sua infância, assim como aqueles indígenas que viveram num tempo de difícil produtividade causado por longos períodos de estiagens, teve que se moldar à condição imposta pelo sertão, embora a falta de chuva não tenha sido o único problema para aquela indígena e seu povo sertanejo que compartilhavam a mesma sina, pois, como relataram os mais velhos, a situação naquela região só se agravava; de um lado, a seca prolongada que os castigava, de outro, as construções de empreendimentos, a formação de novos povoados e as perseguições dificultavam a circulação e o acesso dos indígenas ao rio São Francisco.² Devido às novas conformações nos locais daquela região, algumas demandas básicas que atendiam aos indígenas, tais como

1 No trabalho etnográfico de M. Cruz (2010), Quitéria Binga tem a informação de seu nascimento no ano de 1928. Se considerarmos aquele ano como de seu nascimento, somar-se-iam mais de 81 anos de idade vividos. As variações de datas entre os indígenas eram recorrentes, principalmente entre aqueles de idade avançada, pois muitos não sabiam dizer o dia exato de seu nascimento ou de seus integrantes familiares. Suas referências temporais eram marcadas por fatos, acontecimentos importantes que apontavam o dia, o mês e o ano de seus nascimentos. A partir das ações de missionários e, mais tarde, na década de 1940, com a instalação do Posto Indígena, os registros feitos pelas administrações católica e indigenista trouxeram informações mais detalhadas quanto às datas, embora os responsáveis por aqueles que nasciam em suas casas (por parto normal) nem sempre procurassem uma unidade administrativa para registrar tal ocorrência, além do fato de que eram poucos indígenas que retiravam a documentação civil. A preocupação pela documentação civil se deu quando muitos iniciaram suas viagens para outras regiões brasileiras e/ou para acessar algumas políticas públicas.

2 Existe uma narrativa mitológica que conta que havia uma Cachoeira Sagrada que os indígenas pankararu frequentavam para realizar suas atividades de pesca e rituais. As práticas foram impedidas com a construção da Hidroelétrica de Itaparica e com a formação de novos vilarejos, resultando afrontas às populações autóctones.

a caça, a pesca e o tempo de resguardo espiritual em meio à mata, muitas delas foram extintas.

No entanto, mesmo com o aumento dos problemas fundiários que se amontoavam naquelas cercanias, sobretudo na primeira metade do século XX, as famílias do Aldeamento Indígena Pankararu priorizaram e sustentaram suas atividades rituais numa memória coletiva, memória esta que se intensificou numa relação entre grupos indígenas, missionários e sertanejos que compartilhavam experiências semelhantes, em sua maioria contra a implementação de atividades coloniais e com a mesma motivação contra a expansão/integração nacionalista daqueles que cobiçavam suas terras.

Ao longo das gerações a memória coletiva pankararu foi cultivada por grupos familiares específicos, denominados como *Tronco* familiar. Cada *Tronco* familiar sustentou e manteve suas técnicas³ e narrativas ancestrais através das atividades rituais, especialmente a dança de *Praia* e o *Toré*⁴ praticados por seus descendentes diretos.

Quitéria Binga desde menina seguiu a memória coletiva pankararu, particularmente aquela zelada por seu *Tronco* familiar, envolvendo-se nas tradições católicas e rituais. Ao realizar e participar de diversas viagens rituais, acompanhou paulatinamente as procições entre as aldeias de Pankararu e em outros estados do Nordeste, tomando para si experiências dos “lugares de memórias” (NORA, 1993). Como seus antecessores, acreditou piamente naqueles que os *governavam* – *A Força Encantada*, Deus e os santos carismáticos, entre eles, o padroeiro da aldeia Brejo dos Padres,

3 Muitas das técnicas são aplicadas na produção de objetos com palha de *licuri* ou de bananeira. Os objetos de palha são utilizados como acessórios do dia a dia e na vestimenta para as festas rituais, por exemplo, o chapéu de palha do *Menino do Rancho*. Já as peças feitas de olaria – os tachos (pratos) – são para servir o *de-comer* nas festas rituais e no uso diário.

4 *Praia* é a representação e a apresentação dos *Encantados*, entidades sobrenaturais de Pankararu. *Toré* é a dança-ritual que abarca todos os participantes.

Santo Antônio, padre Cícero, Frei Damião e Madrinha Dodô – e zelou por eles.

Ainda em seu período de infância, confeccionou peças em olaria, tais como potes, mingos, pratos (tachos),⁵ e com a palha e *licurí* produziu vassouras, abanos, tapetes, entre outros objetos, algumas delas para o uso próprio, outras para os rituais e as demais para a venda. Com o dinheiro recebido pelas peças comercializadas nos municípios vizinhos ajudou sua família nas despesas principais da casa. Seu apego ao mundo cosmológico pankararu se deu durante o manejo daquelas confecções artesanais ao ouvir rezas, *Toantes*⁶ e as narrativas indígenas de seus familiares.

Era costume que os mais velhos, quando lhes era permitido, *puxassem* alguns *Toantes*, rezas ou narrassem diversas histórias de seu tempo – enquanto manuseavam a fibra de *licurí*, de bananeira, na modelagem do barro, ou nas roças para atrair boas energias e passar suas técnicas e narrativas aos integrantes de sua família, ou a alguém próximo. Aqueles encontros foram uma grande oportunidade para a jovem Quitéria Binga, pois, à medida que produzia seus objetos, ouvia e observava os especialistas rituais que iniciaram as peregrinações políticas. Nos momentos de sentar-se junto ou de acompanhar os mais velhos é que os jovens indígenas começam a tomar conhecimento da *ciência*, dos rituais e dos acontecimentos que envolvem a comunidade e suas extensões.

Quitéria Binga participou dos rituais da comunidade e, sobretudo, dos deveres de seu *Tronco* familiar. No entanto, foi em sua juventude que se envolveu profundamente nas atividades rituais, nas questões políticas relacionadas a terra e no reconhecimento étnico de seu povo. Por desempenhar habilidades sobrenaturais e ocupar uma posição de prestígio nos rituais, integrou-se ao *Conselho Tribal*,⁷ que foi formado para dar

5 Segundo as informações disponibilizadas por Renata Curcio Valente, existem 55 itens, entre cerâmica, objetos rituais, mágicos e lúdicos, trançados, utensílios e implementos de materiais ecléticos (todos de palha de ouricuri). Entre esses materiais há dois documentos textuais e um documento audiovisual produzidos durante a gestão de Cláudia Menezes como diretora do Museu do Índio, na cidade Rio de Janeiro, levados na década de 1980. As coleções estão registradas em: 86.1; 87.4 e 87.11.

6 Para maiores detalhes sobre *Toantes*, ver M. W. C. Cunha “A música encantada Pankararu” (1999).

7 O Conselho Tribal pankararu é um grupo integrado apenas por Zeladores de Praiá, que são especialistas rituais (geralmente são representantes de seu *Tronco* familiar) e de grande prestígio social na comunidade. Atuam especialmente com cacique, pajé e capitão nas

suporte aos primeiros representantes indígenas nos assuntos comunitários em suas peregrinações políticas nas capitais brasileiras. As primeiras peregrinações das lideranças indígenas, como representantes dos Pankararu, aos órgãos indigenistas se iniciaram em meados da década de 1940, tendo como principal objetivo retomar e manter seus “arranjos territoriais” numa tentativa de *desentrosar* os sertanejos (conhecidos como *linheiros*) que se mantiveram nas terras indígenas, mesmo após os processos administrativos de reconhecimento e registro da área indígena nas décadas de 1930-40 (ARRUTI, 1996).

Segundo algumas lideranças do *Conselho Tribal*, o interesse da jovem Quitéria pelas questões políticas despertou no final da década de 1960 ao acompanhar membros de seu *tronco* familiar, mas foi na década seguinte que se dedicou às atividades. Juntou-se aos demais representantes de *Troncos* familiares para dar continuidade ao movimento indígena (as caminhadas políticas), na luta pela terra e reconhecimento étnico. Seu primeiro florescimento como representante indígena pankararu se deu no final da década de 1970, período em que encabeçou viagens para as capitais e sustentou parte das atividades rituais de seu *Tronco* familiar – uma tarefa exercida por poucos. Já no final dos anos de 1980, houve a ascensão de sua figura política durante a Constituição Federal (CF), momento em que lutou ao lado de outras lideranças indígenas reconhecidas nacionalmente.

Segundo os Pankararu, foi Quitéria Binga que tomou a iniciativa e puxou os demais parentes indígenas rumo ao Congresso Nacional, rompendo a barreira policial e adentrando para que se assegurassem os direitos dos povos indígenas como rezam os artigos 231 e 232 da Constituição Federal. Porém, até o momento, não há registros, tais como imagens, vídeos ou áudios que demonstrem sua atuação naquela ocasião em particular.

Depois de sua participação na Constituinte, ganhou forte projeção nacional, tornando-se referência e conselheira de instituições indigenistas que desenvolviam projetos com os povos indígenas. Por seu protagonismo foi convidada a participar de vários programas para falar sobre o movimento indígena no Brasil e no exterior. Aquelas oportunidades abriram espaços para

questões políticas ou nos rituais da comunidade.

uma mulher indígena sertaneja debater sobre as diversas questões que afrontam os povos indígenas.

Na década de 1990, após realizar dezenas de viagens à diretoria regional da Funai em Recife e outras para a sede do órgão indigenista em Brasília, junto aos jovens indígenas, Quitéria Binga conseguiu levar alguns projetos para sua comunidade. Dois projetos em especial ganharam destaque na pauta ao se discutirem saúde e educação especializadas, isto é, diferenciadas, para a população indígena de sua região. Os projetos implantados foram uma Casa de Parto e uma Creche. A Casa de Parto ficou conhecida como Maternidade. Ao longo de seu funcionamento esta casa contou com diferentes parcerias com projetos ligados à saúde, como as ONGs Curumim e Saúde Sem Limites (SSL), ofertando cursos e auxiliando as parteiras locais (GIBERTI, 2013). Já a *veia* Quitéria, mesmo sendo uma *mulher que pega menino* (parteira), não atuou na Maternidade. A Creche (atualmente Escola Estadual Quitéria Binga, com ensino diferenciado desde sua fundação) foi uma das primeiras escolas infantis a serem implantadas numa área indígena. Por experiência própria, ela teve muita dificuldade por não saber ler e nem entender muito das burocracias com as quais se deparou durante seus debates. Por ter vivenciado tal dificuldade, teve como uma de suas prioridades uma educação que permitisse, além dos conhecimentos locais, a escrita e a leitura nos primeiros anos de ensino das crianças na TI.

Como sabido, enquanto pôde, privilegiou seu *tronco* familiar em diversos setores administrativos, como educação, saúde e no Posto Indígena Pankararu (da Funai) através de contatos estabelecidos durante suas caminhadas políticas. Alguns indígenas locais acreditam que sua ação de beneficiar integrantes de sua família foi pensado como garantia para que eles continuassem residindo nas aldeias da Terra Indígena Pankararu, sem perdê-los para as cidades do Sudeste. A saída dos indígenas pankararu de seu aldeamento para outros estados brasileiros foi frequente desde os anos 1950 a procura de empregos ou mesmo para fugir de conflitos territoriais.

Já nos anos iniciais do século atual (XXI), Quitéria Binga foi ao Canadá – entre outros países – e lá representou os povos indígenas do Brasil. Na ocasião enfatizou a importância da regularização das Terras Indígenas no país, do reconhecimento étnico e da estimativa dos subsídios para as populações indígenas, os

quais o governo tem o compromisso de atender, como exalta a Constituinte.

O TRONCO BINGA

As aldeias indígenas pankararu são organizadas por grupos de famílias virilicais (patrilineares) e uxirilicais (matrilineares). *A priori* é uma relação complexa e torna-se mais complicada quando um representante do *Tronco* familiar se relaciona com outro representante de mesma posição, pois tal relação pode reconfigurar a referência de seu *Tronco* originário. A estima pelas relações entre os familiares próximos (de um círculo ritual comum) tinha como objetivo manter seus *mistérios*⁸ e determinadas práticas rituais num conjunto familiar específico.

O *Tronco* Binga é um dos maiores arranjos familiares da TI Pankararu. *Tronco* dedicado às tradições religiosas e politicamente ativo. A grande referência do *Tronco* desde que se têm informações vem de Serafim Gomes de Sá, conhecido como o *vei Sará*, seguido por seu filho Joaquim Serafim, conhecido como *Sarapó*, o primeiro a receber a patente de pajé de Pankararu. Os maiores grupos familiares desse *Tronco* concentram-se em duas aldeias: Serrinha (os Binga de cima) e Brejo dos Padres (os Binga de baixo) – de baixo porque Antônio Binga fundou seu *tronco* familiar de referência, saindo do espaço familiar do “clã” (MURA, 2013), do patriarca Joaquim Serafim, residente na aldeia Serrinha.⁹ Há também grupos menores da família Binga que se encontram em outros estados brasileiros, especialmente nas *Pontas de rama* de Pankararu, no Nordeste e nos estados de São Paulo e Minas Gerais.

Quitéria Binga é integrante dos Binga de baixo. Após casar-se, levantou seu rancho (seu espaço) sem ficar nas dependências do *Tronco* de seu pai, Antônio Binga. Ao formar seu espaço, fundou sua *ponta de rama* Binga uxorilocal, onde criou seus filhos, netos e bisnetos. Mesmo que tenha permanecido na aldeia Saco dos Barros, próximo ao *Terreiro* de seu pai, ela teve suas próprias obrigações, que ganharam notoriedade. É importante deixar claro que não é qualquer integrante

8 Expressão usada pelos *Zeladores* ao falarem sobre as sementes dos Encantados.

9 Para uma maior discussão, ver “Todo Mistério tem seu dono” (MURA, C., 2013).

de um *Tronco* familiar que pode fundar uma extensão parental tornando-se uma *ponta de rama* ou uma referência de *tronco* familiar. Para serem reconhecidas pelos próprios familiares e, sobretudo, pela comunidade, as novas *pontas de rama* ou *tronco* de referência familiar têm de possuir um representante que desempenhe atividades rituais e políticas importantes, como a *veia* Quitéria cumpriu. Sua performance fez com que fosse uma da grande liderança feminina não só entre os Pankararu, mas no país.

Há outra *ponta de rama* Binga virilocal na aldeia Brejo dos Padres que, até então, esteve em sua *cabeceira*, João Binga (falecido em 2008). Por décadas foi cacique de Pankararu e representante de grande prestígio religioso e político. Quitéria e seu primo carnal,¹⁰ João Binga, realizaram várias peregrinações na companhia das demais lideranças do *Conselho Tribal*, entre eles, Mané Besouro, Luís Caboco, José Luzia, João Gouveia, João Pinto (aldeia Jitó); Abílio Pedro (aldeia Carrapateira); João Tomaz, Claudio Tomaz, João de Pascoa (aldeia Serrinha); Capitão Antônio Moreno, José Auto (atual cacique de Pankararu, aldeia Brejo dos Padres) e Hilda Bezerra (TI Entre Serra) por longas décadas.

O representante do *Tronco* familiar, ao ganhar destaque, é reconhecido por suas atuações, suas conquistas. O reconhecimento só é possível por existir um círculo político local formado por representantes especiais (o *Conselho Tribal*) que legitimam as ações de outros por estarem em consonância com as entidades sagradas.

MEMÓRIAS DE UMA GERAÇÃO

Entre 1998-99, com meus 7-8 anos de idade, tive a oportunidade de conhecer Quitéria Binga pela primeira vez. Naquele encontro meu irmão e eu acompanhávamos nosso pai. Lembro que ganhamos brinquedos, que ela tinha aos montes, trazidos de suas viagens feitas às capitais. Não soube e nem procurei saber do que eles conversaram naquela ocasião, mas certamente foi algo relacionado aos projetos destinados aos Pankararu. Depois daquele encontro saberia de quem se tratava, de qual aldeia, de sua extensão, das relações familiares e de sua importância ao ouvir o nome Quitéria Binga.

Mal sabia eu que depois de uma década de meu primeiro contato, em meados do ano de 2009, sob missão das atividades da Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu (CMTVP),¹¹ voltaria a ter a oportunidade de conhecer parte de sua trajetória de luta, como também de outras lideranças pankararu de sua geração. Naquele momento os pesquisadores indígenas da CMTVP não traçaram um recorte temporal específico, o objetivo era entrevistar lideranças que vivenciaram experiências em suas andanças políticas. Em outros casos pedíamos para alguns parentes daqueles que já não estão nesse mundo material que narrassem as caminhadas políticas durante os processos de homologação e *desintrusão* das Terras Indígenas de Pankararu.

As entrevistas realizadas pela equipe da CMTVP foram fundamentais para salvaguardar “pedaços” de uma memória importante que nos auxiliou a entender parte do processo de formação do aldeamento e da rede de relações existente entre os Pankararu no sertão pernambucano.

Nas falas de cada entrevistado percebemos que havia narrativas que remontam a uma história maior de Pankararu que muitos descendentes desconhecem (como foi o meu caso). Nas entrevistas, especialmente a de Quitéria Binga, houve relatos de experiências pessoais e dos conflitos que tiveram com os sertanejos (fazendeiros e autoridades) da região ao longo de suas caminhadas políticas. Muitas das lembranças daquelas lideranças são de perseguição e afronta por disputarem áreas na Terra Indígena. As narrativas de suas experiências são marcadas pelo orgulho por terem resistido e conseguido concretizar os ideais de seus antepassados que iniciaram as primeiras viagens às capitais para homologar a área indígena.

Numa entrevista feita, em 2009 por Luciano Henrique, na época pesquisador da CMTVP, Quitéria Binga respondeu a uma das questões sobre a relação conflituosa em função das afrontas dos sertanejos não indígenas que vivem nas terras de Pankararu.

Luciano Henrique: [O] que aconteceu quando os posseiros invadiram a terra aqui [de Pankararu] e quais eram as lideranças nesse tempo? Quitéria Binga: Nesse tempo, as lideranças que lutaram até hoje pelos

¹¹ A Casa de Memória do Tronco Velho Pankararu atualmente é um espaço que abriga materiais produzidos sobre os Pankararu ao longo de décadas. Sua sede está localizada no centro da TI.

terrenos aqui [de Pankararu] e que, se eu não morrer, ainda vou dar uma volta no mundo, foi eu! Antônio meu tinha 22 dias. E eles [os intrusos] foram para a Marreca¹² para matar eu lá. Aí, eu dizia, se é de matar o “pai”, mata o filho. Eu pegava nos bracinhos de Tõe assim e botava... [abraçava-o em seu peito]. A maior parte [de lideranças] que foram [que já faleceram] só está o Zé de Joaquininho [...]. O Zé de Neco, Abílio de Mariquinha já morreram. Eles [os sertanejos] foram por lá para [me] matar e dizer que eu num passasse pelo Bem-Querer.¹³ [...]. Durante um tempo fiquei doente. Fui pra Recife, fiquei 18 dias lá em Recife. Eles [os sertanejos] vinham até ali em Das Dores de Maria José, para irem lá em casa. Aí junta Tio Zé Bomba, junta Tio Gaudêncio [em defesa de sua sobrinha] contra um bocado deles. E ali por casa era arruadiado [cercado] de agaves e eles ficavam ali rudiando [dando voltas] a noite todinha sem dormirem. Aí foram fazer guarnição por lá. Aí eu corri, fui me embora para Recife e de Recife para Brasília. Aí fiquei batalhando, batalhando, batalhando lá pelos terrenos daqui. Aí, quando saiu a demarcação das terras [...] [que deveria ser] da cachoeira, da cachoeira do rio [São Francisco] e pelo Moxotó até cá para cima [referindo em direção ao município de Tacaratu] (Acervo CMTVP, acessado em 2017).

Quitéria Binga, assim como as demais lideranças de sua geração, por desempenhar o papel de grande autoridade política, tornou-se uma forte ameaça aos interesses econômicos e fundiários daqueles que viviam à expansão de suas propriedades sobre terras indígenas naquela região. Ao longo de suas viagens recebeu diversas intimidações, no entanto, continuou a denunciar e a pleitear por meios legais a *desintrusão*. Por ter batalhado para que os interesses dos sertanejos não fossem adiante, ela se colocou numa zona de perigo constante, como descreveu em sua entrevista.

Os olhares ameaçadores lançados aos indígenas sertanejos são de longa data, embora o ameaçador tenha tido mais fôlego num primeiro momento e tenha se sustentado por ter instrumentos burocráticos agindo em nome do desenvolvimento local, estadual e nacional. Por décadas o olhar ameaçador proibiu algumas

¹² Uma região entre as aldeias indígenas Tapera e Carrapateira, usada para plantio.

¹³ Aldeia indígena Pankararu ocupada por mais de 300 famílias de posseiros – sertanejos intrusos.

práticas rituais executadas nos aldeamentos indígenas, como também perseguiu aqueles julgados como índios bravios – levantando a bandeira do nacionalismo, de integração de silvícolas ao projeto nacional. Já o segundo, o olhar do ameaçado, após demarcação e homologação da Terra Indígena Pankararu, com a presença e a atuação do posto (tutelar) administrativo do SPI, atualmente Funai, fez com que as lutas das lideranças ganhassem legitimidade e se organizassem institucionalmente subsidiadas pelas ferramentas burocráticas.

Nas palavras de Quitéria Binga: “eles [os sertanejos] já não tinham tanta força de fazerem nada”, pois estavam perdendo uma grande parte de suas forças, aquelas que outrora eram asseguradas pelas suas próprias leis. Os olhares tornaram-se uma ameaça ambígua tanto para os sertanejos não indígenas quanto para os indígenas sertanejos, pois as desavenças após a homologação se intensificaram com a ordem de *desintrusão* das terras dos Pankararu. Atualmente, os Pankararu contam com apoios institucionais, se organizam politicamente e usam novos métodos para recorrer e pelear contra as ameaças regionais.

Os representantes indígenas de Pankararu ao longo de suas viagens políticas mostraram habilidades singulares que correspondiam e se relacionavam diretamente com os *Encantados* (entidades sobrenaturais que detêm vasto conhecimento místico). A maioria das lideranças é de *Zeladores de Praiá* (“representantes” dos *Encantados* no mundo material) e, para ocupar tal obrigação, é preciso possuir *dons* – habilidades específicas para que possam guiar os Pankararu nas mais diferentes situações.

UMA MULHER DE DONS

“O saber morre com seu dono!”

Dona Terezinha

A primeira vez que ouvi a frase de Dona Terezinha foi quando estava me preparando para prestar o vestibular indígena junto com dois parentes indígenas próximos, Paulo Augusto (*in memoriam*) e Paulo Henrique. Dona Terezinha, avó de Paulo Augusto, nos disse que foi criada ouvindo de sua mãe (madrasta) a frase “o saber morre com seu dono”. E como ouviu, passou aquela frase aos seus filhos, incentivando-os a estudar mesmo com as dificuldades da época. Não havia muito sentido,

¹⁰ Primo de primeiro grau.

pelo menos para mim quando a escutei pela primeira vez, tampouco agora, depois de quase uma década, mas nunca a esqueci. Depois que fiz algumas entrevistas com lideranças, lembrei que meus parentes pankararu sempre falam com frequência em *dom*,¹⁴ mas não sobre o *dom*. Desde então comecei a assentar minhas ideias, e aqui estou numa tentativa de esboçar num horizonte textual aquela frase de quase dez anos atrás. Cabe aqui uma tentativa de interpretar por perceber que a noção de *dom* tem um sentido ligado ao *Saber* para os Pankararu, sabedoria esta que Quitéria Binga exerceu piamente em sua trajetória neste mundo material.

Os Pankararu usam com muita frequência as expressões *dom*¹⁵ e *domo*.¹⁶ É importante não atribuir gênero e sim agências à última expressão como aplicada pelos indígenas. Hoje é possível interpretar aquelas palavras de Dona Terezinha. Guiado pelas ideias iniciais, pude perceber que nem sempre observamos e interpretamos nossas atividades rituais, por exemplo, um *Terreiro de Praiá* tem um *domo* e esse *domo* é um *Encantado*. Esse *Encantado* possui *dons* específicos que são partilhados e manifestados por seus *Zeladores de Praiá*, os quais organizam a vida social e ritual dos Pankararu. As *entidades* sobrenaturais transmitem e regulam os *dons* através de diversas restrições. Para isso as lideranças (geralmente os representantes do *Tronco* familiar) são os responsáveis por manter as obrigações, os tabus e de seguir a *ordem* aplicando o saber indígena.

O conhecimento que se vivencia no Aldeamento Indígena é manifestado de formas e lugares distintos, que são manobrados especialmente pelos *Zeladores de Praiá* (lideranças) que realizam viagens rituais e políticas. Ambas as viagens permitem às lideranças acessar *saberes* e gerenciá-los na vida comunitária. Aqueles que não têm permissão para acessá-la é por não terem merecimento, o *dom*. É bom deixar claro que todos os Pankararu nascem com determinados *dons*, porém é preciso ter a permissão e o auxílio das entidades sobrenaturais para exercê-lo.

Numa tentativa melhor de ilustrar as palavras *dom* e *saber*, descrevo brevemente algumas experiências

praticadas por Quitéria Binga durante sua peregrinação política e religiosa (católica e *tradicional*).¹⁷ Suas habilidades despertaram em muitos indígenas, sobretudo nas mulheres de sua família que atuam na mesma direção, aspirações para seguir nas lutas por melhorias para o povo Pankararu.

Mesmo que seu *saber* tenha mudado de mundo junto com ela, cabe aos indígenas acessá-lo e retomá-lo (em meio às suas lembranças) para seguirem com as peregrinações política e religiosa, pois quanto mais alcançamos e transmitimos o saber, mais conhecimento recebemos por estarmos num processo de reciprocidade material e espiritual. Como muitos *Zeladores de Praiá* dizem, “essa é a *Ciência Pankararu*”, *Ciência* da qual Quitéria Binga se nutriu e viu florescerem seus *dons*.

DESCREVENDO ALGUNS DE SEUS DONS

O *dom de pegar menino*.¹⁸ Há narrativas de que Quitéria Binga fez alguns de seus próprios partos. Por este motivo, ficou conhecida como “parteira”, mas ela não se considerava parteira tradicional, e sim uma *mulher que pega menino*. Sobre sua atuação como *mulher que pega menino* nas aldeias de Pankararu não há muitos registros que a descrevam. É sabido que as parteiras da comunidade têm métodos singulares para pegar a criança, muitos foram passados por gerações, fazendo com que fosse comum mulheres de determinado *tronco* familiar serem referência em tais práticas. Após a atuação de projetos da Funasa, Funai e das ONGs Saúde Sem Limites (SSL) e Curumim,¹⁹ voltados para a saúde das gestantes, houve algumas capacitações para as mulheres que fazem partos tradicionais na comunidade e demais interessadas, e muitas indígenas ampliaram seus conhecimentos para melhor atuarem em suas respectivas *áreas*. Quitéria Binga acompanhou alguns projetos envolvendo as parteiras indígenas na década de 1990 e nos anos 2000. Algumas capacitações foram conquistas de Quitéria Binga em suas caminhadas em

Brasília e nos encontros com instituições de pesquisa na busca de atenção especial na área de saúde para comunidades indígenas. Atualmente sua sobrinha, Maria das Dores, conhecida na comunidade como Dora, tem *pegado* centenas de crianças nas aldeias de Pankararu. Maria das Dores segue paulatinamente as tradições *tradicional* e católica, assim como as mulheres de sua família.

O *dom* de cantar. Não há dúvida de que ela foi portadora de vários *dons*, entre eles um em especial, como narra numa entrevista feita por Maximiliano Carneiro da Cunha, em 1999.

Aprendi. Rapaz, sofri para aprender. Dormia, quando acordava era cantando. Aquilo já ficava na minha cabeça. É como um sonho e, na hora que a gente for puxar [cantar toante] mesmo para fazer aquele rito daquele trabalho, pedindo a Deus, aquela fala sai da gente... os outros é que vê. A gente não vê o que é que diz nem que faz (Quitéria Binga, 1999, in CUNHA, M. W. C., 1999, p. 95).

Foi naquele momento que ela recebeu a permissão dos *Encantados* para exercer seu *dom* de *cantar Toantes*, e também resguardou sua voz e seu corpo para manifestar as vontades da *Força Encantada*.

A citação anterior mostra como Quitéria Maria de Jesus teve a permissão para desenvolver seu *dom* e *puxar* (cantar) *Toantes*. Só é possível alcançar tal habilidade após muita dedicação, resguardo e fé nas *entidades* sagradas – para utilizar uma expressão local, “naqueles que nos governam e transmitem seus conhecimentos”. Como ela expôs, o sofrimento faz parte do aprendizado, que não é o aprendizado a que estamos habituados através do sistema convencional de ensino. Tanto que a expressão *apanhar* tem um duplo sentido. O primeiro é agarrar e o segundo é *levar uma pisa* (bordoada).

De acordo com as narrativas locais pankararu, os *Toantes* são uma maneira de encantamento utilizado pelos mais velhos da aldeia. Cunha descreve “que o som dos *toantes* vinha de dentro da terra, que ‘cantava’ para aqueles que andavam nas proximidades da extinta cachoeira de Itaparica, considerada pelos Pankararu como a moradia dos *Encantados* e para onde iam as pessoas importantes do grupo que queriam evitar a morte para conseguir o *dom* de se encantar” (CUNHA, 1999, p. 93). Seria a *veia* Quitéria uma dessas pessoas de se encantar na antiga cachoeira?

Entre os Pankararu existem diversas maneiras de acessar os *Toantes*, mas depois da construção da Companhia Hidroelétrica do São Francisco, o meio mais comum tem sido através de sonhos e pelas manifestações naturais. Esta última maneira tem sido a mais recorrente entre os Pankararu que possuem o *dom*. Outro fator é a dificuldade de acesso às regiões específicas por estarem cercadas em áreas que antes eram locais de ritual sagrado. É por este e outros motivos que os líderes indígenas lutam para manter suas áreas sagradas.

O *dom* de liderar. As lideranças indígenas pankararu continuaram suas peregrinações políticas em função da luta pela terra, sobretudo após a reorganização e a implantação do Posto Indígena (SPI). Os Pankararu sempre tiveram sua forma singular de se arranjar, tendo o *vei Sará* na condição de chefe daqueles índios,²⁰ junto com os *Zeladores de Praiás*, *curandeiras/os* e *rezadores*. Décadas depois os líderes se reuniram e seguiram as *sementes políticas*²¹ para dar continuidade às suas caminhadas políticas entre municípios e capitais em busca de possíveis soluções para a *desintrusão*, a homologação e os subsídios, entre outras demandas para a TI Pankararu. As peregrinações realizadas entre as capitais eram formadas numa caravana escolhida pelas *sementes políticas*.

Numa entrevista realizada por Mirna Cruz, Quitéria Binga fala das necessidades do povo e de como eles faziam para organizar suas viagens. Cruz ilustra também como a *veia* Quitéria tomava a iniciativa para que os jovens continuassem na luta.

Mirna Cruz: E como era a maneira de trabalhar dos Serviços? Eles vinham para cá? Faziam reuniões com as lideranças aqui mesmo?

Quitéria: Não, nós é que reuníamos aqui, aí saía pelas casas pedindo uma ajuda, por cinquenta centavos, não tinha nem real, eram cruzeiros, aí ia juntar aquele dinheiro, todo mundo dava, aí nós largávamos no mundo.

M: Quais eram os lugares que vocês iam?

Q: Nós íamos pra Rio de Janeiro, nós íamos pra Brasília, para/ Recife, íamos atrás da melhora aqui para o povo!

²⁰ Segundo a descrição de Carlos Estevão de Oliveira (1942).

²¹ Os representantes pankararu atuando com as patentes de cacique, pajé e capitão.

¹⁴ A noção de *dom* que tentarei descrever como é percebida por nós, Pankararu, é a de um *Saber*, de uma ciência local.

¹⁵ *Dom* de cantar, curar, rezar, dançar, lutar, cuidar, de pegar menino etc.

¹⁶ *Dono* do Terreiro, do Menino do Rancho, do conhecimento, das serras, das matas, dos animais etc.

¹⁷ Tradicional no sentido atribuído pelos próprios Pankararu.

¹⁸ Para uma descrição sobre o parto tradicional, corpo e cuidado entre os Pankararu, ver A. C. Giberti (2013). *Nascendo, Encantando e Cuidando: uma etnografia do processo de Nascimento dos Pankararu de Pernambuco*.

¹⁹ Teve atuação na década de 1990.

M: Como eram essas reuniões?

Q: [...] A gente ia para ir lutar [...] A gente ia pedir que estava faltando as coisas aqui, que está faltando terra, faltando comida, faltando enxada, machado, foice, feijão para plantar, milho, nós íamos pedir essas coisas. Aí, com o tempo, que eles marcavam de vir, aí chegava (Quitéria, 80 anos, ETMC in CRUZ, M., 2010, p. 60).

Quitéria explicitamente tiene el proyecto de hacer de jóvenes parientes, futuros líderes, dándoles una formación política cuando los llevaba a sus viajes a Brasília. Un tipo de formación, por tanto, que desvía el énfasis de la preparación ritual para el conocimiento de los circuitos de los viajes con ello el dominio de la lógica de la mediación (CRUZ, M., 2010, p. 113).

Em 2009, Quitéria Binga, mesmo numa idade avançada, se mostrou *aperriada* (preocupada) com os interesses ameaçadores presentes na TI Pankararu, preocupada pelas novas lideranças não terem ou não apresentarem a atitude que ela e outras lideranças de sua época dominavam para lidar com a situação. Na entrevista daquele ano, demonstrou um certo desconforto com os jovens representantes. Então, almejava dar uma volta no mundo para pelear, batalhar mais uma vez pela *desintrusão* dos sertanejos não indígenas que estão nas TIs Pankararu. Por ter vivido diversas intimidações, nunca descartou o perigo que existe dentro das aldeias e dos que habitam as margens do rio São Francisco. Sua vontade era fazer com que os posseiros “sumissem na fumaça” (Quitéria s/d). E para que sua vontade fosse realizada, ela deveria dar uma volta ao mundo denunciando e pelejando por garantias legais.

Como bem experienciado por ela, dar volta ao mundo é peregrinar e pelear numa missão que requer dedicação e devoção por um bem comunitário, dar valor ao trabalho de seus antepassados, pois o que está em jogo são nossos lugares de memórias sustentados por muitas gerações. São locais que remontam à história de seu povo e se atualizam na vida diária dos indígenas pankararu.

Quitéria Maria de Jesus completou seu ciclo, deu sua volta nesse mundo, deixando sua marca e parte de seus saberes. Acreditamos que ela continuará a guiar as jovens lideranças que tenham o mesmo propósito. Para muitos é uma grande alegria saber que seus *dons*

tenham aflorado noutros indígenas que pelejam dentro do movimento indígena.



Quitéria Binga à frente dos demais cantadores no ritual do Menino do Rancho.
Foto: Arruti (1998)

referências bibliográficas

ARRUTI, J.M.P.A. O reencantamento do mundo: trama histórica e arranjos territoriais Pankararu. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Museu Nacional-UFRJ, Rio de Janeiro, 1996.

_____. A árvore Pankararu: fluxos e metáforas da emergência étnica no sertão do São Francisco. In: OLIVEIRA, João P. de (org.). A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no nordeste indígena. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa/Laced, 2004.

CRUZ, Mirna Ramos. Cuerpo y Reproducción entre los Pankararu del Nordeste de Brasil. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – UFBA, 2010.

CUNHA, Maximiliano Carneiro da. A música encantada Pankararu. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – UFPE, 1999.

GIBERTI, A.C. Nascendo, encantando e cuidando: uma etnografia do processo de nascimento dos Pankararu de Pernambuco. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – USP, 2013.

MURA, Claudia. “Todo mistério tem dono!”: ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu. Tese (Doutorado em Antropologia) – PPGAS-Museu Nacional-UFRJ, 2012.

SANTOS-PANKARARU, B.C. Olhar de volta: percurso formativo e experiência autoetnográfica. Trabalho de conclusão de curso, UFMG, 2017.

Site acessado em julho de 2017 e janeiro de 2018

<http://www.funai.gov.br/index.php/comunicacao/noticias/2478-pernambuco-perde-grande-lideranca-feminina-indigena>

4.4

A vida de uma mulher
Munduruku na defesa do
seu povo e do território.*¹

Maria Leusa Munduruku*²

De uma mulher Munduruku
surgiram as plantas na roça
para alimentar a vida dos seus netos.
Mulher Munduruku *Wakoborûn*
fez a justiça pela morte
do seu irmão artesão Wakorempu.
Mulher Munduruku virou peixe
por perder o seu marido.
Mulher atual é a mulher Munduruku
que luta pela vida.*³

*¹ A primeira versão foi publicada em espanhol no artigo intitulado “La vida de una mujer munduruku en la defensa de su pueblo y del territorio”, na revista *Bajo el Vólcan, Revista del Posgrado de Sociología*, no eixo: “Luchas Sociales y Coyunturas Políticas”, Ano 2, n. 3, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla (BUAP), novembro de 2020 a abril de 2021.

*² Coordenadora da Associação das Mulheres Munduruku *Wakoborûn*. Agradecimentos: a todas as mulheres *Wakoborûn*, à assessoria técnica da Associação: Luah Sampaio, Rosamaria Loures e o Coletivo Nodo Solidário.

*³ História oral do povo *Munduruku*.

Sou Maria Leusa Munduruku, tenho 33 anos de idade, nasci na aldeia Missão Cururu, no alto rio Tapajós, na Terra Indígena Munduruku.
Sou mãe de cinco filhos, tenho um neto e sou casada.
Sou guerreira e defensora do território e da vida do nosso povo Munduruku.

Eu, como mulher, tenho que cuidar dos filhos, do neto, tenho que cuidar da casa, da roça e ir para a luta, defender o nosso território contra invasores: são garimpeiros, são madeireiros e muitos outros. Também estou à frente de organizações do nosso povo, em encontros, assembleias, oficinas das mulheres.

Mesmo com dificuldades diante dos gananciosos, permaneço na luta, pois tenho muito respeito pelas mulheres, os caciques e as crianças. Os caciques dependem das nossas vozes, eles têm confiança em mim, porque sabem qual é a minha posição, que sempre foi ficar na defesa da vida do meu povo.

Porém não foi fácil viver todos esses anos para chegar até aqui e me tornar uma liderança feminina. Passei por várias dificuldades, entre elas foi o preconceito por eu ser mulher e estar na luta ao mesmo tempo. Diziam que as mulheres não tinham esse papel de estar na luta e as que estavam na luta só estavam para acompanhar os homens, como se quiséssemos nos aproveitar das situações de luta para estar com os homens. Além disso, vivo ameaças à minha vida e à vida da minha família por aqueles que são a favor da destruição.

Neste texto eu vou falar um pouco para vocês sobre a minha trajetória de vida para me tornar uma liderança e sobre esse contexto de ameaças provocado pelo atual governo. Estou usando a língua portuguesa como segunda língua, minha primeira língua é munduruku. Essa linguagem escrita também não é um costume para mim, pois nos comunicamos principalmente pelas conversas faladas. Mas acho importante compartilhar minha experiência de luta, pois acredito que tenho que repassar essa experiência que ganhei, que consegui construir dentro da minha trajetória de vida até agora, e que quero seguir construindo.

Como movimento, achamos importante esses espaços de compartilhamento de experiências com outros povos, inclusive com os povos que não são daqui do Brasil. Construir e manter essas alianças é um ato muito importante para seguirmos na luta. As lutas não são

diferentes, apenas diferencia o país, mas nossa luta é a mesma. Nossa dor é a mesma. Nosso sangue derramado é o mesmo sangue.

Desde criança aprendi a cuidar dos irmãos, cuidar da roça, conviver e aprender com meu povo, respeitar os mais velhos, sábios, ouvindo-os. Aprendi a cantar os cânticos tradicionais do meu povo, aprendi a pintura corporal e ir para a luta. Crescer com os meus professores sábios, ouvindo os mais velhos, homens e mulheres, foi uma das minhas escolas.

Fui me tornando liderança feminina do meu povo no curso do ensino médio integrado chamado Ibaorebu. Foi aí, ouvindo mulheres, homens, lideranças e pajés dentro da sala de aula, que fui escolhida para ser presidente da turma do magistério e depois fui membro da comissão do Ibaorebu. Éramos os organizadores que produziam tudo anteriormente, informávamos nas aldeias e pedíamos contribuições das famílias para levar os estudantes para o local das aulas, na aldeia Sai Cinza, Terra Indígena Sai Cinza. Eram 210 alunos e alunas munduruku, de 140 aldeias, do alto e médio Tapajós, e que estudavam em três áreas (técnico de enfermagem, técnico de magistério e técnico de agroecologia), durante oito anos. Tínhamos um custo muito alto, mas unidos conseguíamos realizar o nosso curso em duas etapas ao ano. Os nossos professores foram os sábios, os mais velhos, os pajés, artesãos, puxadores e professores *pariwat*¹ que apoiam nosso povo. A cada final de etapa do Ibaorebu saíamos com atividades de pesquisa nas aldeias. Ibaorebu foi um grande sábio e guerreiro, e por isso este título para o curso de ensino médio integrado, feito em conjunto com a Funai. Nesse espaço, aprendemos a revitalizar e a praticar a nossa luta do povo Munduruku.

Esse foi um momento certo para a continuidade da minha formação de liderança feminina, quando aprendi a seguir na luta pela defesa da vida e do meu povo, justo quando ele estava sob ataque do governo com grandes empreendimentos, como a pretensão de construção de hidrelétricas nos rios Tapajós e Teles Pires. Conseguiram construir algumas hidrelétricas, como a UHE Teles Pires e a UHE São Manoel. Assassinar os nossos lugares sagrados, *Karobixexe* e *Dekoka`a*, onde os espíritos dos nossos antepassados estão. Porém

¹ Para nós, *pariwat* é homem branco mau, foi assim que aprendemos desde o contato com os brancos. Continuamos usando este termo para todos os não indígenas.

conseguimos muitas vitórias com a resistência do movimento desde o ano de 2012. Vitória muito importante foi o resgate das *Itij'a* (urnas funerárias) onde estão os espíritos dos nossos antepassados e que haviam sido retiradas dos seus lugares pela empresa construtora dessas hidrelétricas. Nesse processo a gente entendeu mesmo que o governo nunca vai respeitar e nenhuma empresa vai cumprir qualquer acordo. Eles vão nos matar e já vêm nos matando de várias formas.

No movimento que formamos nos comprometemos a continuar a luta dos nossos antepassados na proteção do nosso território, rios, lugares sagrados. Manifestamos nas mídias, fizemos cartas de denúncias dizendo que o governo está nos matando, assassinando nosso sagrado. Sempre respeitamos nossos lugares e gritamos para o mundo que os *pariwat* são maus. Nós, Munduruku, já mandamos recado que somos contra toda essa destruição e morte trazida por todos esses empreendimentos do governo, como mineração, exploração de madeira, hidroelétrica, hidrovía, ferrovia. Vamos continuar em luta na defesa da vida e do nosso povo Munduruku.

No nosso Movimento Munduruku Ipereğ Ayū mostramos para o governo que o povo Munduruku tem um modelo próprio de governar. O modelo de desenvolvimento próprio, como território livre sem destruição, tendo rio e floresta para pescar, caçar, coletar frutas etc. Nossa organização é, e sempre foi, diferente da dos *pariwat*. Nossas decisões são coletivas, nas reuniões, nos encontros, em trabalhos das roças, compartilhamos o alimento que temos. Além disso, para defender nosso território, nós também não esperamos pelo governo, fizemos a nossa autodemarcação,² como também construímos o protocolo de consulta do povo Munduruku, dizendo como vamos responder à Convenção 169 da OIT. Formamos também as mulheres para estarem na luta sempre usando nossas estratégias, com a sabedoria dos pajés e dos sábios e algumas delas já assumiram o papel de cacicas das suas aldeias.

2 A demarcação é uma etapa do processo administrativo de demarcação das terras indígenas. Pela morosidade do governo, o povo Munduruku iniciou em 2014 um processo de autodemarcação.

GRUPO DE GUERREIRAS WAKOBORUN

Ainda no Ibaorebu ouvimos muito sobre a nossa resistência, que nós, Munduruku, somos de luta, que nunca perdemos a luta. Conheci a história da grande guerreira mulher *Wakoborūn* e assim me tornei corajosa para participar na luta. Aprendi que nós, mulheres, também somos capazes de lutar e ocupar os espaços junto com os homens. Percebi que os homens não conseguem vencer sozinhos, precisam das mulheres.

O governo atual continua violando os nossos direitos, agora já é morte, não é mais ameaça, e muitos homens também foram corrompidos. Muitos membros do Movimento Munduruku Ipereğ Ayū começaram a sair. A gente já sabia que todos os homens que estavam no movimento podiam ser dominados. Que eles podiam cair no mundo da ganância, sabíamos que eles iriam para aquele caminho. Éramos nós que tínhamos que tomar a frente. Perdemos muitos homens, porque eles acreditaram que não iam conseguir barrar o desenvolvimento de destruição e morte promovido pelo governo e se uniram aos *pariwat*. Eles têm sua visão fraca, as mulheres não, as mulheres decidem as coisas pensando no bem viver dos seus filhos e do território. Outros homens ainda acreditam que o governo pode defender e lutar pelos povos indígenas, principalmente contra a invasão do território feita por madeireiro, garimpeiro, grilagem. Isto é um engano, só nossa luta organizada é que pode fazer resistência.

Então, como mulheres, começamos a nos organizar já no início do movimento *Ipereğ Ayū*. Eram cinco grupos de guerreiros: *Pusuru Kao*, *Pukarao Pik Pik*, *Warremucu Pak Pak*, *Surup Surup* e *Wakoborūn*. E dentro desses grupos, nosso grupo específico de guerreiras, *Wakoborūn*. Essa é uma história desde o início do nosso povo. E realmente a gente foi reconhecida nesse movimento em defesa da vida e do território, a nossa luta, o nosso trabalho. A gente começou a se organizar mais depois que eu entrei na coordenação do movimento *Munduruku Ipereğ Ayū*. As dificuldades são diárias para garantir a sobrevivência, mas a gente entrou mesmo na frente da luta. Não deixamos de lutar pelo território e a vida dos filhos. As mulheres já estavam preparadas para enfrentar os homens, corrompidos pelo governo.

As mulheres começaram, então, a fazer encontros e reuniões. A gente passou a se organizar. Começamos

a fazer um encontro pequeno das mulheres. Nesses encontros, a gente construía a conjuntura política e falávamos como as mulheres podiam se organizar. Então, eu nunca estive sozinha, sempre estive com outras guerreiras e guerreiros pensando coletivamente qual decisão tomar. E por isso a importância de nos organizarmos, porque a gente queria ter a liberdade. Aí, a gente começou a lembrar da história da *Wakoborūn*, que foi a primeira mulher guerreira.

Depois que nos organizamos como mulheres, vimos que ainda tínhamos dificuldades de ir para frente, por não termos apoio externo, não termos embarcação para chegar nas aldeias, para ir aonde as mulheres estavam, para informar todas as mulheres.

Por isso, foi decidido junto com o Movimento Ipereğ Ayū a construção de associações para colaborar com o movimento, para conseguir realizar as atividades. Foram construídas algumas associações, e as mulheres do alto Tapajós criaram a Associação das Mulheres Munduruku *Wakoborūn* em fevereiro de 2018. Essa associação vem realizando muitos trabalhos, tanto no âmbito da formação política como no da formação técnica em geração de renda, e também nas possibilidades de colaboração coletiva, como na luta pela autoridade dos pajés e dos mais velhos. Durante a pandemia fizemos muitas ações de combate à disseminação do vírus e de difusão de informação. A associação está colaborando com a luta e com as outras associações pela defesa do território, em busca do fortalecimento da produção e de incentivos ao povo. Para fazermos cada dia mais por nós mesmas, sem dependermos do *pariwat*. Somos atacadas ainda pelos homens que não enxergam, mas continuamos firmes em nossa luta pela vida de todos. Continuaremos a lutar por nosso modelo de vida, sem doenças e mortes. Este é o caminho.

AS AMEAÇAS NO ATUAL CONTEXTO DE GOVERNO

Sofro muito com os ataques que recebemos. Além de defender a luta, tenho meus filhos para cuidar. Muitas vezes a gente deixa de cuidar dos filhos por estar nessa luta, o marido tem que cuidar dos filhos em casa. Eu sei que o povo depende agora de mim e eu não posso negar a minha experiência de luta que vai servir para o nosso futuro, para os nossos netos, nossos filhos.

Quando eu abri meus olhos, nosso povo estava numa armadilha muito grande. O governo *daydo*,³ como já dissemos.

O governo *daydo* são todos, aliás, a gente não vê grandes diferenças entre os governos. Sabemos que está tudo pior, a destruição no mundo todo. Depois desse governo Bolsonaro que entrou aqui no Brasil, a primeira fala foi a de que não iria demarcar um centímetro do território para os indígenas. O presidente anterior nunca falou isso, ainda se demarcava território, com muita luta, muita morte, como acontece desde os colonizadores, mas tinha algum diálogo. Esse governo fala que não vai demarcar. Já conhecemos esses governos e já esperávamos ouvir esse tipo de fala. No governo anterior já tínhamos feito nossa autodemarcação, construída por nós, para delimitar o território do nosso povo no médio Tapajós e colaboramos com a autodemarcação da comunidade beiradeira⁴ de Montanha e Mangabal, entre o médio e o alto Tapajós. Parece que já sabíamos o que iria vir. Sabemos que os governos estão piorando com a ganância dos homens.

Pelo governo a gente não tem esperança. Não dá para esperar, porque todo governo tem interesse de captar recurso, de trocar nosso território, de dividir, entregar para os empresários. Sempre tivemos essa consciência, porque o governo nunca vai nos defender. Por isso dizemos que nenhum deles foi bom com o povo Munduruku. Porque o território que conseguimos foi somente pela luta e pela resistência. Nossos antepassados tiveram muita luta, precisaram de muita força para conseguir, nenhum território foi demarcado, homologado de graça, à toa, foi uma luta nossa.

E é assim mesmo que a gente tem que continuar. Só que agora esse governo Bolsonaro está nos atacando mais forte, por ter seus aliados fora do país também. Por isso essa força, por isso ele diz que ele quer minerar o território dos povos indígenas, favorecer os indígenas que foram corrompidos pelos *pariwat*.

O ministro do Meio Ambiente do governo Bolsonaro, Ricardo Salles, outro homem, foi em nosso território. A gente já esteve na porta do ministério e não fomos atendidos, agora ele vem aqui para atender a

3 Nesse contexto nos referimos ao termo *daydo* como traidor.

4 Comunidade *beiradeira* é como se autodenominam diversas comunidades amazônicas que se localizam nas margens dos rios, neste caso, o rio Tapajós.

uma minoria que é favorável ao garimpo, poucos homens corrompidos do povo. Salles, para nós, não é nem um ministro, é um bandido, um invasor, está invadindo nosso território e deu força para os outros invasores. Essa visita foi uma tentativa de intimidar e amedrontar, querendo impor a sua violência no município de Jacareacanga. Ele veio encontrar com seus aliados, que estão nos matando, destruindo nosso rio, matando peixe, derrubando as árvores, acabando com o que nos dá vida.

Só lamentamos por aqueles parentes que caíram na armadilha dos *pariwat*. O governo se enganou também pensando que está fazendo aliança com lideranças indígenas. Não os considero lideranças do povo, as lideranças do povo Munduruku são aqueles que lutam pela defesa da vida do povo, não aqueles que só pensam em destruir, que defendem desenvolvimento de morte, como garimpo, mineração, ferrovia e hidrelétrica. Porque a liderança é quem defende seu povo, seu território, que tem amor pelo seu povo. Dizendo que é liderança, mas que destrói, que não tem união, que é individualista, só pensa nele, isso não é uma liderança.

Essa ação do governo intensificou as ameaças às lideranças que são defensoras do povo e da nossa terra. Nesse contexto, ameaçada de morte, eu mesma tive que sair do território. Muita insegurança. Não me sinto segura também onde estou, por não conhecer meus vizinhos e as pessoas dos comércios onde compramos alimentação. Estamos mais dependentes do *pariwat*, do equipamento de segurança, não podemos sair na rua, só quando for necessidade. Eu me sinto muito isolada e amedrontada, pensando que a qualquer hora os bandidos podem nos matar, e ainda temos que ficar presas dentro de casa.

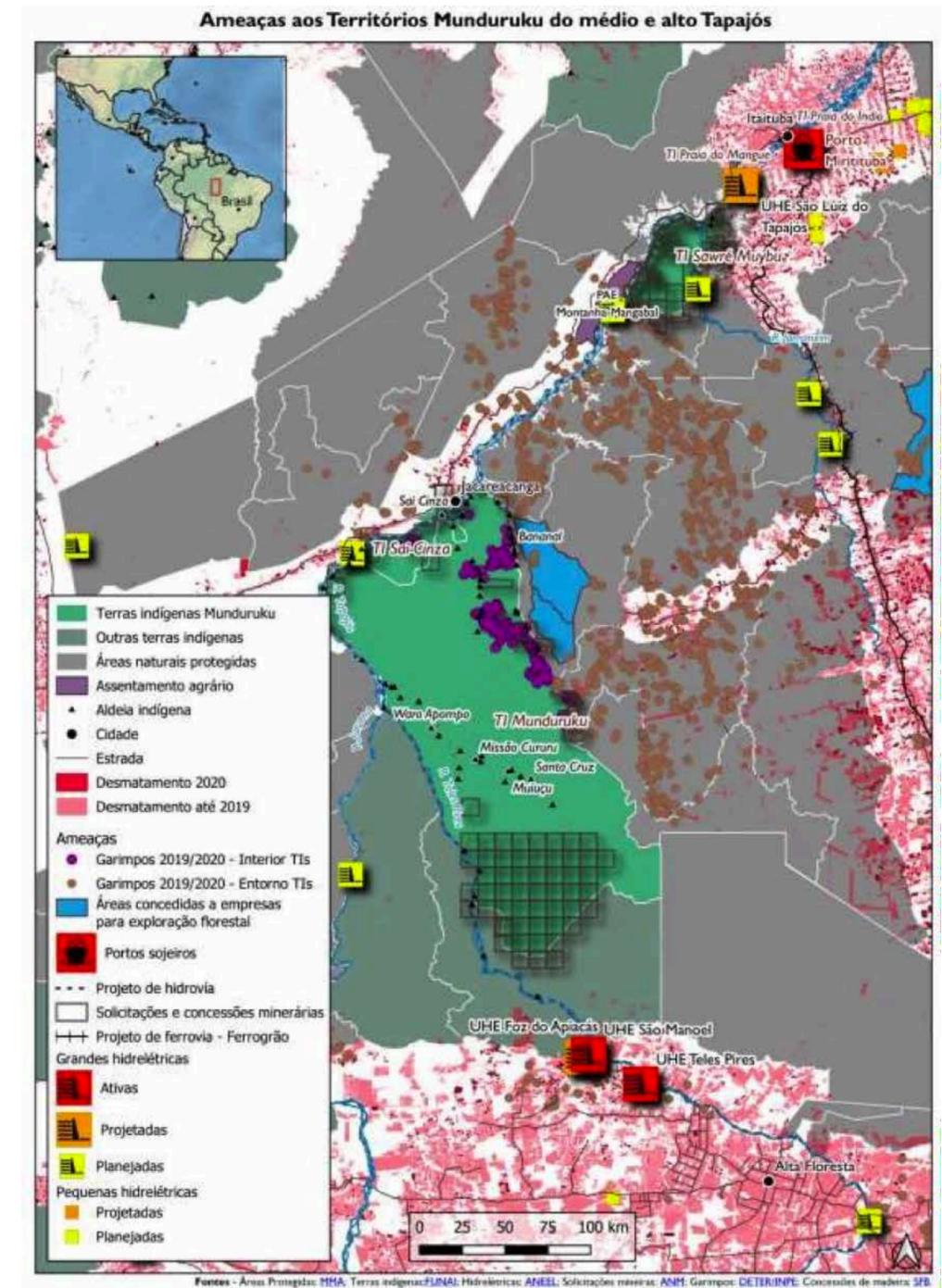
Estou me sentindo muito brava longe da minha família, da minha roça, do meu pescado, das minhas criações de porcos e galinhas. Fico sem andar no caminho da minha roça, vendo cafezal e ingá e estou longe das mulheres. Sinto muita falta das visitas dos caciques e das mulheres no final do mês. Sinto saudade da farinha, do peixe e da caça. Mas com toda essa distância aprendo, sinto e penso como posso seguir e continuar minha luta pela defesa dessas pessoas que são o amor, minha família e as mulheres do meu território.

Eu continuo sendo essa pessoa, não vou mudar, sempre vou ser essa pessoa, a minha voz vai ser sempre essa. Pois sou mãe, sou defensora. Só uma coisa que muda, porque eu tive que deixar meu território

por defendê-lo contra essas invasões. Só mudei minha moradia por uns tempos. É difícil, mas eu tenho que enfrentar, a gente já enfrentou momentos piores.

Tento ficar tranquila porque tem outras mulheres que já pegaram essa prática, essas experiências que eu tenho, elas já me acompanharam nessa luta. Elas vão contribuir e vão compartilhar também essa resistência. São as mulheres munduruku, as mulheres que estão na frente da luta. Aqui no Brasil e fora do Brasil também há essas mulheres que defendem, as mulheres que têm coragem de falar em nome dos povos que estão sendo mortos, que estão sendo retirados do seu território, é nisso que acredito.

Eu escrevo aqui a minha luta, a luta das mulheres e a luta do meu povo. Que chegue essa mensagem de dor, um grito e lágrimas de esperança para outras mulheres que estão em luta pelo território e pela vida, mostrando a capacidade e a autonomia das mulheres. O mundo não existe sem nós, por isso nós somos mãe-terra. Governos *pariwat* desses países precisam entender que o homem nasce de uma mulher. Somos luzes como o sol. Na terra sem sol não há humanidade e haverá escuridão.



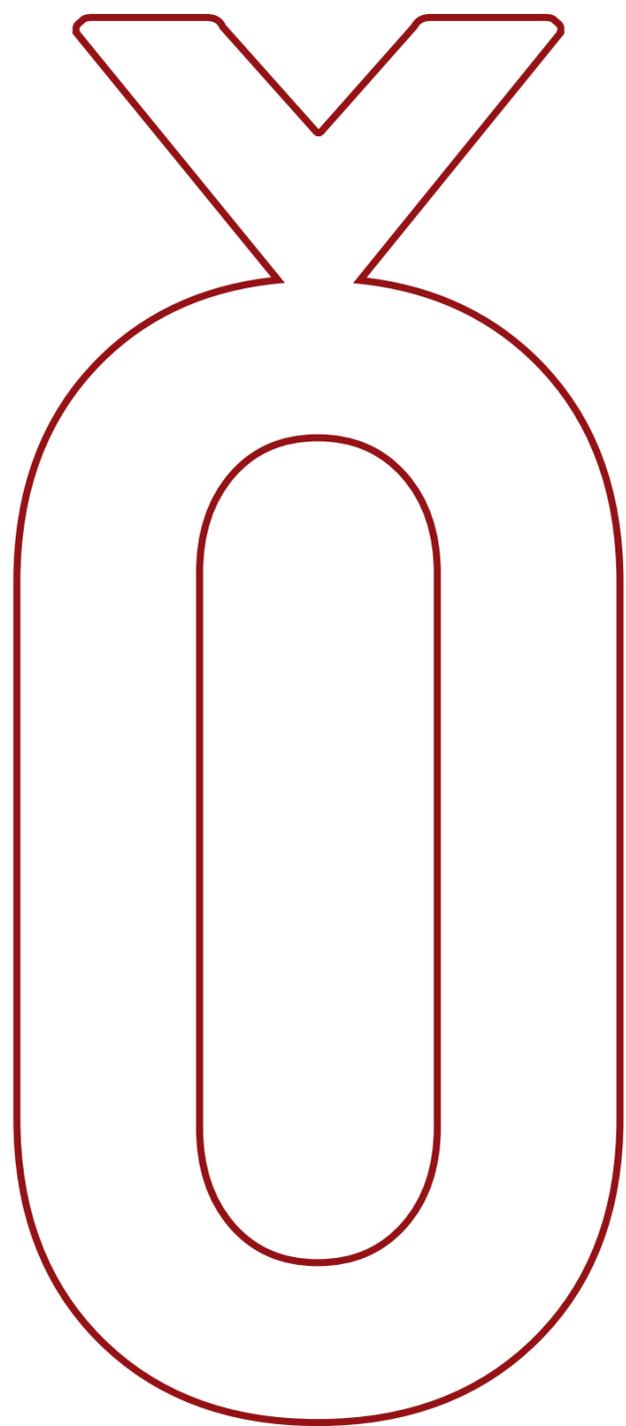
Mapa 1. Elaboração Juan Doblaz, novembro de 2020

Linha do tempo de vida e luta

Esta linha do tempo é parte da minha trajetória de vida que apresento com a ajuda de algumas imagens e que coincide também com parte do longo caminho de luta e de resistência do povo Munduruku.

Essa foi a nossa luta, nossa força, nossa autonomia, o caminho do povo. Eu me orgulho dessa caminhada. Conseguimos ensinar nossos filhos, guerreiros, guerreiras o caminho sem ganância, sem morte, e é assim que vamos garantir a vida do nosso povo. Ter a nossa autonomia de viver no nosso território. Nessa trajetória tivemos muitas vitórias e conquistas.

Desde o início da minha caminhada venho participando de reuniões, ações e movimentos. Fui professora da minha aldeia Bananal Rio das Tropas, conselheira local de saúde indígena da aldeia, presidente de turma do Ibaorebu, assim como membro da comissão do projeto Ibaorebu. Ainda em 2018, pude ter uma experiência como secretária de assuntos indígenas do município de Jacareacanga. Abaixo mostramos um pouco do nosso movimento, da nossa resistência e que não vamos parar por aqui, vamos sempre firmes seguir nesta luta.



1,2

Ação pedindo justiça pela morte do Lelo Akay, junho de 2012. Ato de fundação do Movimento Munduruku Ipereğ Ayũ. Logo em seguida, conseguimos participar de audiência com o governador e secretário de Segurança em Belém.

Fotos: Arquivo do Movimento Ipereğ Ayũ

3

Assembleia extraordinária que realizamos em abril de 2013 na aldeia Sai-Cinza, na Terra Indígena Sai Cinza, por conta do assassinato do Adenilson Kirixi pelo delegado da Polícia Federal. Nesta Assembleia houve a minha indicação para assumir como vice-coordenadora da Associação Pusuru.

Foto: Lunaé Parracho

4,5,6

Ocupação da Usina Hidrelétrica de Belo Monte em maio e junho de 2013. Nossa pauta era única, desmilitarização do território, paralisação das obras no rio Teles Pires e dos estudos no rio Tapajós e exigência da consulta prévia e informada de acordo com a 169 da OIT.

Fotos: Arquivo Movimento Ipereğ Ayũ



7,8,9

De Belo Monte seguimos para Brasília em julho de 2013 com 200 munduruku para exigirmos nossa pauta. O que ouvimos do governo foi que os projetos iriam continuar, e que a nossa consulta não vale o direito de veto, ou seja, não poderíamos dizer não.

Fotos: Rosamaria Loures, Ruy Sposati e Lunaé Parracho

10,11

De volta ao nosso território, precisamos nos defender de nós mesmos. Retiramos 25 pesquisadores que realizavam pesquisas de impacto ambiental para a implantação das barragens de São Luiz do Tapajós e Jatobá, ambas no rio Tapajós, sem a nossa autorização.

Fotos: Eduarda Gama e Rosamaria Loures

12

Começamos a organizar as Assembleias do Movimento Munduruku Ipereğ Ayü. A primeira foi na Boca do Rio das Tropas, a segunda, na aldeia Restinga (2013). Logo em seguida tivemos que realizar uma ação contra a demissão de 70 professores do município de Jacareacanga.

Foto: Rosamaria Loures

13

III Assembleia do Movimento Munduruku Ipereğ Ayü na aldeia Missão do Rio Cururu (2014), Terra Indígena Munduruku.

Foto: Rosamaria Loures



14

Fiscalização do território para retirada dos garimpeiros *pariwat* realizada em janeiro de 2014.

Foto: Lunaé Parracho



15,16

Por não termos ainda todas as nossas terras demarcadas, e cansados de esperar pelo governo do Brasil, iniciamos em outubro de 2014 as nossas autodemarcações no Território Daje Kapap Eipi (Terra Indígena Sawre Muybu), no médio Tapajós. Além de abrir picadas, novas aldeias e aprender sobre a nossa história, montamos grupos de vigilância que monitoram os invasores. Em seguida, criamos o nosso protocolo próprio de consulta, para o governo saber as regras para conversar com o nosso povo e como tomamos nossas decisões.

Fotos: Ailen Vega e Sandy Akay Munduruku





17,18 19,20 21

Começamos os nossos encontros das mulheres com oficinas sobre direitos, e depois com encontros anuais que aconteceram nas aldeias Bananal Rio das Tropas, Muiucuzão e Santa Cruz. Depois, conseguimos construir a nossa I Assembleia das Mulheres do alto e médio Tapajós, que aconteceu na aldeia Nova Trairão e que também contou com a participação de uma comitiva de mulheres do baixo Tapajós e com duas lideranças do povo Guarani-Kaiowá.

Fotos: Rosamaria Loures



22

Em fevereiro de 2018, criamos a Associação das Mulheres Munduruku *Wakoborün* para apoiar as mulheres e o nosso movimento de resistência.

Foto: Rosamaria Loures



23,24

Participamos também em 2017 e 2018 da autodemarcação de uma comunidade tradicional, parte do Projeto de Assentamento Agroextrativista de Montanha e Mangabal, no médio Tapajós. Temos a nossa aliança política com os beiradeiros e eles participam da nossa autodemarcação e têm seu protocolo próprio de consulta.

Fotos: Rosamaria Loures



25,26

Como parte da nossa formação, no final de 2017 conseguimos fazer um intercâmbio no México e conhecer diversas organizações e movimentos de luta.

Fotos: Rosamaria Loures



27

Fomos obrigados a ocupar a Usina Hidrelétrica de São Manoel por duas vezes em 2017 para lutarmos contra a destruição dos nossos locais sagrados e exigirmos a demarcação das nossas terras.

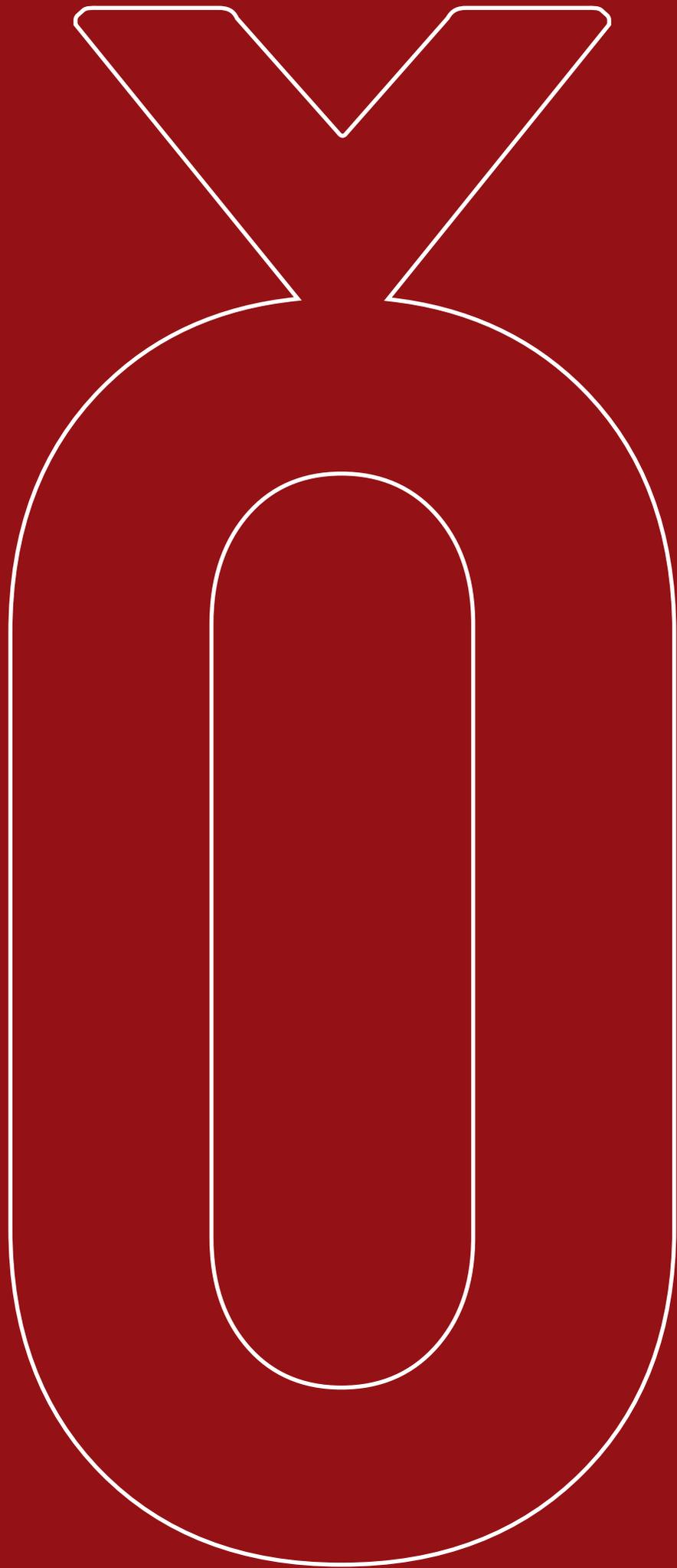
Foto: Alessandra Korap



28,29

Em dezembro de 2019, cansados de aguardar pela empresa e pelo governo, resgatamos as nossas urnas funerárias (*Itijã*) do Museu de História Natural de Alta Floresta – MT. Elas foram retiradas dos nossos locais sagrados, no contexto dos estudos para construir as usinas hidrelétricas no rio Teles Pires.

Fotos: Rosamaria Loures



REALIZAÇÃO



APOIO

