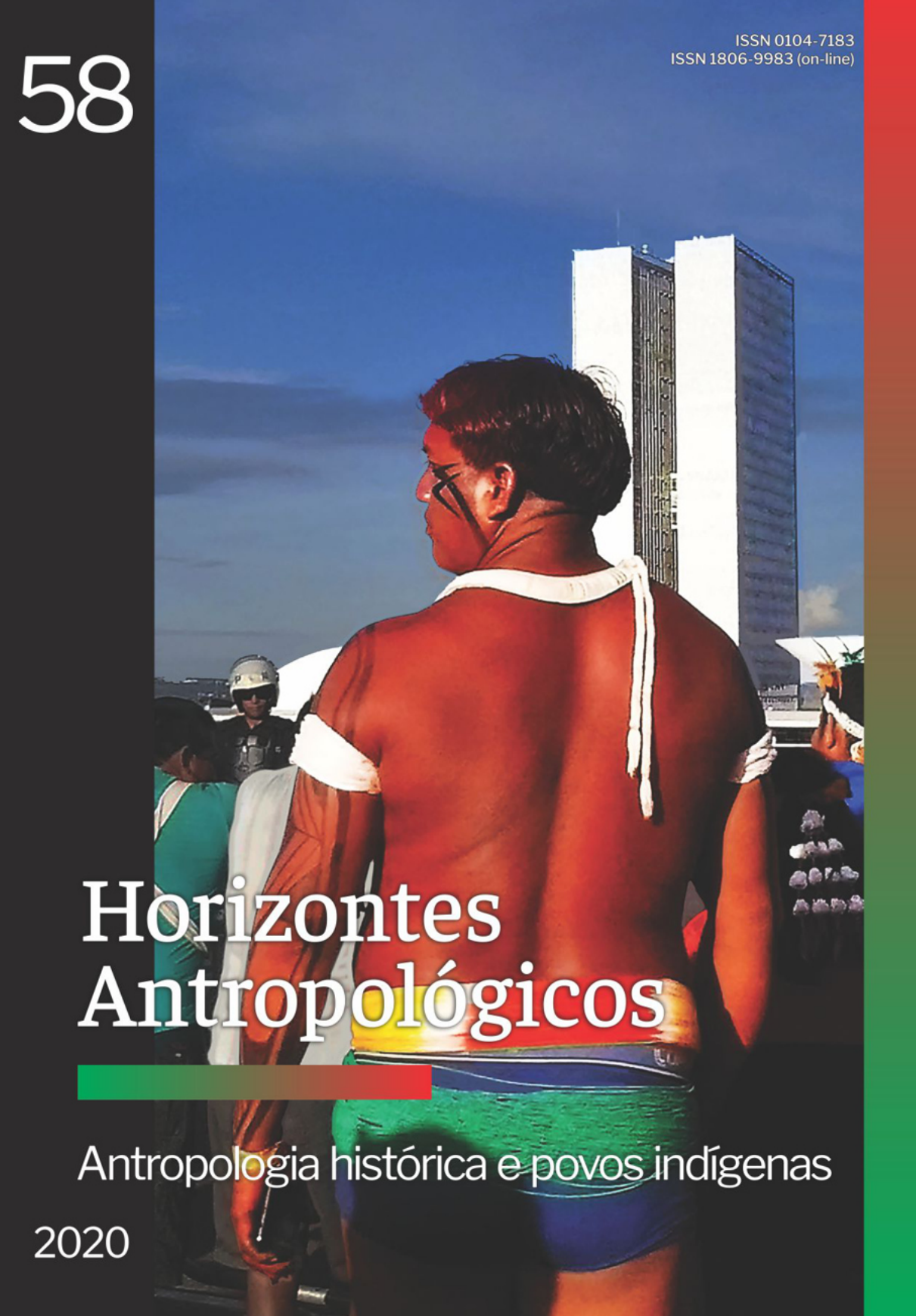


58

ISSN 0104-7183  
ISSN 1806-9983 (on-line)

The cover features a photograph of a person from behind, wearing a red garment with white straps and a colorful waistband. In the background, a tall, modern building is visible against a blue sky. Other people are partially visible in the background, including one wearing a helmet.

# Horizontes Antropológicos

Antropologia histórica e povos indígenas

2020

## **Universidade Federal do Rio Grande do Sul**

Reitor: Carlos André Bulhões Mendes

## **Instituto de Filosofia e Ciências Humanas**

Diretora: Claudia Wasserman

## **Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social**

Coordenador: Arlei Sander Damo

### **Editor-Chefe**

Ruben George Oliven

### **Editores**

Ari Pedro Oro

Arlei Sander Damo

Fernanda Cruz Rifiotis

### **Apoio editorial**

Cristiane Miglioranza

### **Conselho Editorial**

Alejandro Frigerio – Universidad Católica Argentina (Argentina)

Alejandro Grimson – Universidad Nacional de San Martín (Argentina)

Carlos Alberto Steil – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Christian Bromberger – Université d'Aix-Marseille (França)

Claudia Fonseca – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Claudio Lomnitz – Columbia University (Estados Unidos)

Cornelia Eckert – Universidade Federal do Rio Grande do Sul (Brasil)

Cristiana Bastos – Universidade de Lisboa (Portugal)

Daniel Miller – University College London (Reino Unido)

Enzo Pace – Università degli Studi di Padova (Itália)

Gustavo Lins Ribeiro – Universidad Autónoma Metropolitana (México)

Joan Pujadas – Universitat Rovira i Virgili (Espanha)

João Biehl – Princeton University (Estados Unidos)

João Leal – Universidade Nova de Lisboa (Portugal)

Lília Schwarcz – Universidade de São Paulo (Brasil)

Manuela Carneiro da Cunha – University of Chicago (Estados Unidos)

Marc Abélès – École des Hautes Études en Sciences Sociales (França)

Maria Filomena Gregori – Universidade Estadual de Campinas (Brasil)

Mariza Peirano – Universidade de Brasília (Brasil)

Michael Herzfeld – Harvard University (Estados Unidos)

Miriam Pillar Grossi – Universidade Federal de Santa Catarina (Brasil)

Néstor García Canclini – Universidad Autónoma Mexicana (México)

Otávio Velho – Universidade Federal do Rio de Janeiro (Brasil)

Paula Montero – Universidade de São Paulo (Brasil)

Pedro Ignácio Schmitz – Instituto Anchietano de Pesquisas (Brasil)

Sergio Visacovsky – Instituto de Desarrollo Económico y Social (Argentina)

Setha Low – City University of New York (Estados Unidos)

Sherry Ortner – University of California Los Angeles (Estados Unidos)

Sonnía Romero – Universidad de la República (Uruguai)

Tim Ingold – University of Aberdeen (Reino Unido)

### **Linha Editorial**

*Horizontes Antropológicos* é um periódico quadrimestral, publicado pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Seus números são temáticos, abertos à pluralidade de interpretações e de temas que possam interessar à antropologia para a compreensão dos fenômenos socioculturais. Cada edição também contempla uma seção denominada Espaço Aberto, dedicada à publicação de entrevistas e artigos de excelência, escritos por pesquisadoras/es com reconhecimento internacional entre seus pares quanto ao domínio do tema abordado e que preferencialmente tenham sido convidados pelos editores. Todos os artigos devem ser inéditos e podem ser publicados em português, espanhol, francês e inglês. O campo de interesse da revista compreende temas relacionados com a antropologia, arqueologia e áreas afins. Como norma geral, os artigos submetidos serão apresentados para avaliação prévia dos editores e depois submetidos a pareceristas externos.



ano 26  
número 58  
setembro/dezembro 2020

ISSN 0104-7183  
ISSN 1806-9983 (on-line)

# Horizontes Antropológicos

## 58 | Antropologia histórica e povos indígenas

número organizado por

Pablo Quintero

Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Brasil

João Pacheco de Oliveira

Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro – Brasil

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul

Porto Alegre, ano 26, n. 58, set./dez. 2020

## Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 26, n. 58, set./dez. 2020



### Expediente:

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social  
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas  
Universidade Federal do Rio Grande do Sul  
Av. Bento Gonçalves, 9500, Prédio 43111, Sala 116  
91509-900 – Porto Alegre – RS – Brasil  
Telefone: (51) 3308-6625  
E-mail: horizontes@ufrgs.br  
Site: <http://www.ufrgs.br/ppgas/ha>

### Capa:

Projeto gráfico e confecção: Carla Luzzatto

Ilustração: Acampamento Terra Livre 2017 (foto: Pablo Quintero, 2017).

Projeto gráfico do miolo, revisão e editoração eletrônica: Trema Assessoria Editorial

Este número é publicado com o suporte financeiro do Programa de Apoio à Editoração de Periódicos da Pró-Reitoria de Pesquisa/UFRGS e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social/UFRGS

Catálogo: Biblioteca Setorial de Ciências Sociais e Humanidades/UFRGS

Bibliotecário: Maycke Young de Lima – CRB 10/1920

Horizontes Antropológicos / Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Programa de Pós-graduação em Antropologia Social. – Vol. 1, n. 1 (1995)-. – Porto Alegre : UFRGS. IFCH, 2009. – Quadrimestral. Continua: Cadernos de Antropologia. – ISSN 0104-7183 (impresso), ISSN 1806-9983 (on-line).

1. Antropologia. 2. Ciências sociais. I. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. *Programa de Pós-graduação em Antropologia Social.*

*Horizontes Antropológicos* está indexada em:

1FINDR  
BASE – Bielefeld Academic Search Engine  
DOAJ – Directory of Open Access Journals  
IBSS – International Bibliography of the Social Sciences  
LAPTOC – Latin American Periodical Tables of Content  
LatinRev – Red Latinoamericana de Revistas Académicas en Ciencias Sociales y Humanidades da FLACSO  
OpenEdition  
Portal LivRe  
Google Scholar

OJS – SEER  
ProQuest Social Science Journals via IBSS  
Researching Brazil  
ROAD  
SciELO – Scientific Electronic Library Online  
SCIMAGO – Web of Science  
SCOPUS  
SHERPA ROMEO  
Social Compass via IBSS

Signatory of



# Sumário | Summary

## Apresentação | Introduction

- 7 Para uma antropologia histórica dos povos indígenas:  
reflexões críticas e perspectivas  
For a historical anthropology of indigenous peoples: critical reflections  
and perspectives  
João Pacheco de Oliveira; Pablo Quintero

## Artigos | Articles

- 33 Zé Zabel Perna-de-Pau: perspectiva histórico-antropológica  
sobre uma tradição oral tapeba  
Zé Zabel Perna-de-Pau: a historical-anthropological perspective on a  
tapeba oral tradition  
Henry Trindade Barretto Filho
- 85 Um andarilho pelo sertão do Brasil: mimese, ambivalência  
e agência indígena no sul de Mato Grosso  
A wanderer through the backlands of Brazil: mimesis, ambivalence  
and indigenous agency in southern Mato Grosso  
José Manuel Flores
- 113 Doando brindes e construindo relações através de imagens  
e documentos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI)  
Donating gifts and constructing relationships through images  
and documents of the Serviço de Proteção aos Índios (SPI)  
Lucybeth Camargo de Arruda

- 155 Populações kaingang, processos de territorialização e capitalismo colonial/moderno no Alto Uruguai (1941-1977)  
Kaingang people, territorialization process and colonial/modern capitalism in Alto Uruguay (1941-1977)  
Pablo Quintero; Clémentine Maréchal
- 191 As práticas no extrativismo vegetal no rio Negro: políticas exíguas, imobilização da força de trabalho de povos indígenas e seu enfrentamento  
Forest extractivism in Rio Negro: weak policies, indigenous peoples' indented labor and its confrontation  
Elieyd Sousa de Menezes
- 219 La etno-etnohistoria de los procesos de ocupación y afirmación territorial de los Tucano occidentales del río Putumayo: narrativas siona y fuentes documentales del período extractivista 1860-1930  
Ethno-ethnohistory of the processes of territorial occupation and affirmation of the Western Tucanoans of the Putumayo River: Siona narratives and historical documents from the extractivist period 1860-1930  
Camilo Mongua Calderón; Esther Jean Langdon
- 257 A concepção Kulina de território: história e política  
Kulina conception about territory: history and politics  
Genoveva Amorim
- 287 “Não mais yanaconas modernos”: tempo e legitimação histórica em um experimento historiográfico Misak (Cauca – Colômbia)  
“No more modern Yanaconas”: time and historical legitimation in a Misak historiographical experiment (Cauca – Colombia)  
Guilherme Bianchi

- 319 Reflexões sobre gênero e etnicidade nos cenários e repertórios de participação política no Vaupés colombiano  
Reflections on gender and ethnicity in the scenarios and repertoires of political participation in the Colombian Vaupés  
María Rossi Idárraga
- 349 Relações de poder e processo de descolonização na Reserva Indígena de Dourados, Mato Grosso do Sul: uma análise  
Power relations and decolonization process in Indigenous reserve of Dourados, Mato Grosso do Sul (Brazil): an analysis  
Fabio Mura; Alexandra Barbosa da Silva; Rubem Ferreira Thomaz de Almeida
- 381 Sociogênese da mobilização étnica ocorrida na comunidade Serra do Truarú (Terra Indígena Serra da Moça, etnorregião Murupú, Boa Vista-RR)  
Sociogenesis of ethnic mobilization occurring in the Serra Truarú community (Serra da Moça indigenous land, Murupú ethnoregion, Boa Vista-RR)  
Eriki Aleixo Wapichana

## Espaço Aberto | Open Space

- 419 Evangélicos à direita  
Evangelicals on the right wing  
Ronaldo de Almeida
- 437 El papel de la economía informal en los proyectos agroecológicos durante el COVID-19  
The role of the informal economy in agro-ecological projects during COVID-19  
Paula Escribano; Agata Hummel; Claudio Milano

463 A (i)mobilidade e a pandemia nas paisagens haitianas

(I)mmobility and the pandemic in Haitian landscapes

Handerson Joseph; Federico Neiburg

481 A casa e a rua em tempos de Covid-19: uma leitura antropológica  
de “Diário de confinamento” (Susana Bragatto)

House and street in times of COVID-19: an anthropological reading  
of ‘Diário de confinamento’ (Susana Bragatto)

Heitor Frúgoli Jr.



# **Para uma antropologia histórica dos povos indígenas: reflexões críticas e perspectivas**

## **For a historical anthropology of indigenous peoples: critical reflections and perspectives**

João Pacheco de Oliveira\*

\* Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil  
[jpo.antropologia@mn.ufrj.br](mailto:jpo.antropologia@mn.ufrj.br)  
<https://orcid.org/0000-0003-2485-2147>

Pablo Quintero\*\*

\*\* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil  
[pablo.quintero@ufrgs.br](mailto:pablo.quintero@ufrgs.br)  
<https://orcid.org/0000-0003-4111-9895>

## Introdução

Este número reúne trabalhos de pesquisa que se situam no cruzamento entre, de um lado, uma modalidade de fazer antropológico aqui referida sinteticamente como *antropologia histórica*, e, de outro lado, os *povos indígenas*, pensados como sujeitos políticos portadores de direitos e de protagonismo.

Antropologia e história constituem exercícios voltados para uma profunda compreensão do Outro, ou seja, de uma forma de existência social bem distinta daquela do narrador e de seu público, seja em termos geográficos ou cronológicos. Uma separação entre elas, remetendo a domínios e métodos distintos, não pode ser encontrada nas obras de muitos dos seus mais clássicos fundadores, como Lewis Morgan, Max Weber, Franz Boas, Marc Bloch ou Fernand Braudel. Essa ruptura veio a ocorrer somente em um momento seguinte, quando esses conhecimentos ingressaram nos espaços universitários e precisaram cristalizar-se em disciplinas distintas (Lander, 2000).

Para uma história da ciência positivista se trataria apenas de movimentos de diferenciação e especialização próprios a todo processo de “evolução social”. Mas para uma perspectiva crítica é preciso destacar que essa incorporação às universidades se deu sob a hegemonia das ciências naturais e segundo os pressupostos epistemológicos que as instituíram. Nesse sentido as preocupações caminham sobretudo para a definição de métodos que fossem compatíveis com as ciências mais reconhecidas. Isso ocorre também em paralelo ao aperfeiçoamento de dispositivos de controle e vigilância na sociedade capitalista durante um acelerado processo de expansão colonial e de disputa de mercados. É em decorrência desse cenário que, como nos lembra Talal Asad (1973), as ciências sociais se desenvolveram como disciplinas universitárias fabricando as suas identidades de maneira fragmentária e contrastiva.

Com Malinowski (1978) táticas e estratégias de investigação tornaram-se emblemas identitários. O trabalho de campo, o corte sincrônico e o uso da língua nativa passaram a ser tidos como a marca da pesquisa antropológica. A fonte de informação confiável tornou-se apenas o registro direto feito por um observador treinado: o etnógrafo, que assegurava assim para si o monopólio do saber científico sobre as sociedades primitivas (Tuhivai Smith, 1999). Em paralelo se distanciava radicalmente dos historiadores ao minimizar a importância dos arquivos e das reconstruções do passado.

Ao abordar as sociedades não ocidentais através de um olhar puramente relativista e exotizante, recusando-se a considerar a dominação colonial como um fator heurístico crucial, a antropologia funcionalista abriu caminho para um gênero narrativo que inseria as populações pesquisadas em um universo ficcional do qual estavam ausentes os conflitos, as variações e o porvir histórico. Como dizia Leach (1972), de modo lapidar, algumas décadas depois, a antropologia (tomando o funcionalismo como definidor da disciplina) apresentava os seus objetos, as sociedades primitivas, como se vivessem em um permanente presente, sendo assim “hoje e para sempre” (*now and forever*).

Uma outra forma de construir uma dissociação entre antropologia e história veio do estruturalismo francês. O foco de interesse da antropologia não seriam as ações em si mesmas nem as motivações que as engendrariam – temas estes para o historiador – mas as estruturas e modelos inconscientes descobertos pelo pesquisador. O antropólogo estrutural, como um “astrônomo das ciências sociais”, teria a sua análise fundada num distanciamento radical entre sujeito e objeto de conhecimento (Lévi-Strauss, 1967, p. 422).

Em decorrência desses pressupostos a antropologia estrutural estabeleceu como exterior ao seu campo de investigação a dimensão do poder nas ações humanas. Estas eram compreendidas sempre através de estruturas inconscientes e atemporais que anulavam o protagonismo de atores e coletividades. Paralelamente supunha-se que o pesquisador, ao ingressar em outras locações espaciais, poderia, através da mágica passagem pelo trabalho de campo intensivo e localizado, tornar-se desenraizado da perspectiva ocidental e da herança colonial. O investigador, assim, autorrepresenta-se como um sujeito de conhecimento universal, a qualidade de sua imersão no mundo nativo sendo assegurada por meio da exibição de um grande domínio linguístico e etnográfico. Ao mesmo tempo que referências afetivas e frases de impacto usadas de forma literária pretendem atestar a empatia desse encontro entre pesquisado/a e pesquisador/a e legitimar moralmente e esteticamente o experimento.

A recomendação feita por Malinowski (1978) quanto a afastar-se dos agentes coloniais típicos, como missionários e administradores, cujas representações e práticas em relação aos nativos poderiam comprometer a originalidade da investigação, resultava de uma crença ingênua e equivocada sobre um possível apagamento da condição colonial na produção dos próprios dados

e interpretações. Mas isso se transforma em um ponto cego das investigações antropológicas posteriores, inclusive em outras vertentes teóricas. Um dos primeiros autores a falar em uma antropologia histórica, Bernard Cohn, um estudioso da Índia, já apontava como tais pressupostos eram insustentáveis, seja para a pesquisa etnográfica ou aquela feitas em arquivos: “Nor does the scholar begin as a tabula rasa to be instructed by the native or the document, nor is he or she merely a pencil which records in some fashion what is read or seen” (Cohn, 1992, p. 220). Abandonando uma posição meramente normativa é importante realizar uma descrição e análise das condições em que foram produzidos os dados e as interpretações, referindo-os a um conjunto concreto de inter-relações sociais (expectativas, obrigações e conflitos) engendradas entre o/a pesquisador/a e os pesquisados/as.<sup>1</sup>

Numa perspectiva crítica é fundamental ter presente que as sociedades não ocidentais foram sempre objeto de observação e estudo dentro de situações coloniais, fato cujas profundas consequências não se constituíram em tema de reflexão para a antropologia funcionalista nem para a antropologia estrutural (Rodríguez, 1991).

Uma tal omissão, frequentemente ancorada etnograficamente nos relatos dos mais velhos e na rememoração de tradições unicamente supostas como autóctones, colocava tais sociedades como se estivessem em uma forma de existência fora do tempo e da história (Fabian, 2013). Tais modelos de investigação terminam por repetir (sem se dar conta) as antigas práticas de produção de conhecimento realizadas na formação de coleções para os museus de antropologia. As monografias e as interpretações apresentadas seguem decantadas das marcas de violência que presidem a sua atualização, assim como da eficácia social, afetiva e histórica:

Nesse movimento, mesmo depois de sair dos museus e tomar como cenário as salas e os anfiteatros das universidades, os antropólogos não mudaram profundamente as suas práticas de investigação, continuando a coisificar os seus

---

1 A noção de “situação etnográfica” (Pacheco de Oliveira, 1999, p. 9-10) pretende justamente estimular a investigação desses quadros interativos (sempre considerados em sua multiplicidade) em que ocorrem as pesquisas, propondo assim transformar tais interconexões em um objeto de estudo e etnografia.

“outros”, redispando-os segundo séries históricas e analíticas construídas a partir de referenciais externos. As galerias foram substituídas por teses, livros, artigos, power-points e vídeos, nos quais se anunciava ao público o índio destilado de iniciativas próprias ou de espessura e resistência, um ator cultural retirado de seu contexto social. Uma experiência humana devassada (em termos de etnografia) e lógica (em termos de sistemas), despojada de periculosidade e protagonismo. (Pacheco de Oliveira; Santos, 2019, p. 10).

## A diversidade do fazer antropológico

As recomendações de Malinowski e Lévi-Strauss quanto ao afastamento entre antropologia e história acima colocadas não dão conta da riqueza e complexidade daquilo que as/os antropólogas/os efetivamente fazem e fizeram. Constituem modos de objetificação que, no interior de uma disciplina em formação, ajudaram-na a consolidar-se e serviram como inspiração para muitas pesquisas e trabalhos importantes. Mas se forem tomadas como um método universal de produção de conhecimentos, à semelhança das ciências naturais ou da linguística, implicam circunscrever o horizonte da disciplina, simplificam e empobrecem o legado de suas contribuições, colidem com as múltiplas condições e objetivos do exercício concreto, e crítico, da antropologia.

Uma parte muito importante dos contemporâneos daqueles autores não colocou em prática tais protocolos de conhecimento e até mesmo manifestou o seu desconforto com eles. Na antropologia inglesa a rejeição de Malinowski à história é diretamente questionada por Max Gluckman (1963) e Evans-Pritchard (1962) e não é de forma alguma seguida pelo conjunto de africanistas (como J. A. Barnes, 1954 e Victor Turner, 1957). Nas décadas seguintes se expressa na contundente crítica de Edmund Leach (1972) ao funcionalismo, nas etnografias históricas sobre o passado europeu (Goody, 1983; Keith, 1971), bem como em outras obras de Maurice Bloch (1975) e Jack Goody (2012), que dialogam extensamente com a história. Também se reflete nos estudos americanistas atuais com John Gledhill (1985, 2000) e Mark Harris (2010).

Na antropologia francesa igualmente os trabalhos de figuras exponenciais como Marcel Mauss (2003) e Maurice Halbwachs (1950) remetem a outras direções. A depender da região etnográfica, despontam obras que

formulam orientações bem diversas, como a de Marcel Granet (1968) sobre a China, Michel Griaule (1938) sobre os Dogon da África ocidental e até mesmo de Louis Dumont (1966), investigando sobre o sistema de castas na Índia. Para as ilhas do Pacífico também o exercício da antropologia segue um rumo totalmente diferente, primeiro com os trabalhos de Maurice Leenhardt (1947) e mais tarde com a etnografia e as reflexões de Alban Bensa (1995). Os estudos africanistas, em que Georges Balandier (1955) ocupou um papel de destaque, avançaram igualmente com pressupostos analíticos muito distintos do estruturalismo, o que se expressou na obra de Jean-Loup Amselle e Elikia M'Bokolo (2017), Jean Bazin (2014), Marc Augé (1975) e Michel Agier (2010). Os estudos americanistas, reduto do estruturalismo na antropologia francesa, foram duramente criticados pelos africanistas em uma importante coletânea intitulada *Le sauvage à la mode* (Amselle, 1979), e também os oceanistas operam com pressupostos inteiramente divergentes da antropologia estrutural (Bensa, 2016).

Nos Estados Unidos, através do evolucionismo cultural de Lewis Morgan e do culturalismo de Alfred Kroeber, a antropologia inicialmente manteve-se próxima da arqueologia, depois se voltando para uma forte conexão com a história, como sucedeu com Eric Wolf (2009), Marshall Sahlins (1990), William Roseberry (1989), Sidney Mintz (1996), Gerald Sider (1988), Michael Taussig (1993), Joanne Rappaport (1994), June Nash (1993, 2008), James Clifford e George Marcus (1991) e com os sul-africanos Jean e John Comaroff (1992). Cabe lembrar também as fortes críticas formuladas por autores que expressavam correntes centrais na antropologia americana como Marvin Harris (1979) e Clifford Geertz (1987).

Um destaque especial deve ser feito para o monumental trabalho de Eric Wolf (2009) resgatando parcialmente a história dos povos não ocidentais e apontando a centralidade destes na formação do mundo europeu, trabalho que convida a romper com a atomização dos estudos antropológicos, a reificação de processos históricos e a essencialização de categorias analíticas e sujeitos sociais. Isso nos exige também repensar os limites entre antropologia e história.

Na América Latina há fecundas tradições no estudo da antropologia e dos povos indígenas. No Brasil deveríamos lembrar de obras como as Darcy Ribeiro (1970) e Roberto Cardoso de Oliveira (1978). No México foi cunhada uma rica tradição de estudos que associou antropologia e história, com Angel Palerm (1980),

Arturo Warman (1970), Rodolfo Stavenhagen (1969), Guillermo Bonfil Batalla (1992), entre outros. Isso para limitar-nos apenas a esses dois países, sem falar do argentino Eduardo Menéndez (1971), do cubano Fernando Ortiz (1978), do haitiano Jean Casimir (1980), do peruano José María Arguedas (1975) e da venezuelana Iraida Vargas (1980). Quando as/os antropólogas/os latino-americanas/os postulam objetos e práticas distintas de trabalho científico não estão seguindo modismos das antropologias ditas centrais (*mainstream*), mas retomando posicionamentos críticos e inovadores que deixaram raízes profundas em seus países.

## A antropologia atual e seus muitos “outros”

Há que considerar, por outro lado, que novos “objetos” de estudo vieram a se impor à antropologia, que foi progressivamente deixando de ser o estudo das sociedades chamadas “primitivas”, como era muitas vezes descrita até as primeiras décadas da segunda metade do século XX (Copans, 1988). Muitos novos objetos surgiram como os seus “outros” e passaram a demandar igual atenção das/os praticantes da disciplina: comunidades camponesas, inclusive indígenas e descendentes da diáspora africana; instituições e rituais em sociedades ditas “complexas”; uma antropologia das cidades e de nações; minorias nacionais, grupos étnicos e setores sociais marginalizados e estigmatizados; estudos de gênero; museus, memória e colecionismo; imagens, artes e patrimônio cultural; o estudo das emoções e formação de subjetividades; e domínios novos, como as mídias e tecnologias de comunicação (Peterson, 2003), e agência de outros seres vivos (Ingold, 1987). Inclusive com desdobramentos muito importantes e inspirados na história sobre as condições sociais da etnografia, a formação de escolas de pensamento, as antropologias nacionais e a multiplicidade em escala mundial de fazeres antropológicos, como os trabalhos de George Stocking (1982), Johannes Fabian (2013), Mary Louise Pratt (1997) e Ribeiro e Escobar (2012).

Igualmente a história ampliou muito os seus objetos de investigação, afastando-se do estudo da história moderna da Europa e das novas nações, em que o pesquisador mantinha conexões e afinidades com os assuntos abordados. Nesse movimento, os historiadores vieram a mergulhar em temas considerados

menores para a consciência iluminista, como o mundo medieval, as heresias religiosas e a bruxaria (Bloch, 1996; Murray, 1971). Ou abordaram temas encoberitos e ameaçadores para a sua própria inserção social, como o estudo da classe operária, de camponeses e revoltas sociais (Darnton, 1995; Thompson, 1995), ou ainda das instituições disciplinadoras dos corpos e das mentes (Foucault, 1985). Ou, inversamente, tratando de assuntos considerados demasiado ambiciosos ou próximos, como as interconexões globais ou a história do tempo presente (Wallerstein, 1974), ou ainda focalizando temas pouco valorizados como o estudo da vida cotidiana, da política local e da cultura popular (Ginzburg, 1987). Em tais investigações não seria possível supor que o historiador não praticasse o distanciamento social e buscasse os instrumentos para a sua superação.

A repercussão dessas transformações nos “objetos”, temas e práticas da antropologia ainda está por ser mais bem explorada e analisada. Longe de ser uma construção arquitetônica coesa e integrada, a antropologia possui domínios bastante diferenciados, assim como saberes regionalizados (Fahim, 1982), dentro dos quais, efetivamente, processa-se a transmissão e a avaliação de práticas específicas de pesquisa, algumas vezes com fortes aproximações a autores e procedimentos de outras disciplinas. Nem sempre “os protocolos de pesquisa que operam nesses domínios estão em perfeita sintonia com aqueles que ocupam um lugar privilegiado na disciplina como um todo” (Pacheco de Oliveira, 2013, p. 69).

## Um horizonte em construção

Atualmente, há um distanciamento muito grande entre as práticas concretas de investigação e o discurso normativo, que dirige o ensino e a formação de novas/os antropólogas/os e engendra hierarquias e exclusões. Como foi dito anteriormente, os protocolos de pesquisa que geraram as “condições de possibilidade da prática antropológica, formatando gostos e valores e permitindo aos antropólogos a cristalização de uma identidade própria, não fornecem mais uma carta de navegação satisfatória e confiável” (Pacheco de Oliveira, 2013, p. 49). Ao contrário, instauram uma pressão homogeneizadora, ancorada em uma normatividade repressora referida a momentos passados da disciplina



que tendem a configurar padrões de reprodução profissional acrítica e politizada só nas aparências (Díaz-Polanco, 2008; Quintero, 2015).

Não é mais possível que pesquisas contemporâneas continuem sistematicamente a tratar os povos indígenas como sociedades estáticas, cujos únicos instrumentos para a compreensão e revalorização são a exotização das diferenças (Bensa, 2015), a relativização das culturas e a negação da coetaneidade entre pesquisador e pesquisado (Fabian, 2013). A partir de uma perspectiva fenomenológica que apaga relações histórico-sociais fundamentais (Marx, 2007), as sociedades indígenas são imaginadas como um santuário absoluto de diferença e da externalidade cultural, sendo apresentadas como a exemplificação perfeita de modos de vida e de pensamento que supostamente não afetam, nem são afetados, pelas dinâmicas gerais do mundo moderno, do capitalismo e da colonialidade (Coronil, 1999; Quintero, 2012). A poética e a política dessas representações está comprometida com a anulação do protagonismo indígena e o rechaço de uma consciência crítica quanto às condições atuais de exercício da pesquisa antropológica.

Essas práticas que modelaram os objetos clássicos da antropologia decorrem do que o antropólogo haitiano Michel-Rolph Trouillot (1991) chamou de “lugar do selvagem” (*savage slot*): uma criação do Renascimento europeu baseada na configuração de estados ideais de humanidade caracterizados por “ausências constituintes” do Ocidente. Essa forma de construção dos outros tem como elementos centrais a ambiguidade e ambivalência do exótico e do pristino, possuindo como tendências, ao mesmo tempo, a celebração e o rechaço dessa outridade. Um tal discurso que se assenta durante a colonização da América e a consolidação do capitalismo na Europa acompanha os exercícios identitários da própria modernidade (Dussel, 1994).

Essa perspectiva disciplinar tendeu a configurar um modelo antitético fundamentado em binarismos que classificavam as sociedades em modernas/tradicionais, complexas/simples, capitalistas/pré-capitalistas, com Estado/sem Estado, de pensamento racional/pensamento mítico, com história/sem história, simulando apenas descrever enquanto, de fato, estabeleciam uma diferença essencialmente hierárquica entre povos, culturas e sociedades. Longe de contribuir com a defesa da diversidade histórico-cultural, tais pares de correlatos têm sistematicamente servido como fonte de motivação e inspiração de fantasias coloniais (Abu-Lughod, 1991; Said, 2003) que reproduzem o exotismo do lugar do selvagem.

Nesse contexto falar de antropologia histórica não poderia de forma alguma significar uma junção acrítica de métodos e teorias que circulam nessas duas disciplinas. Assim como a antropologia configurou seus outros desde uma visão parcial e a partir de interesses específicos, a história também privilegiou personagens e agências, construindo silêncios significativos no próprio processo de construção do histórico (Said, 1996). De nada serve à antropologia se conectar à história – e vice-versa – se não forem revisitados os fundamentos de tais disciplinas e, sobretudo, deslocadas criticamente as suas autorrepresentações (Coronil, 2011). Isso exige um movimento metodológico e teórico de trabalhar a partir das disciplinas em sua riqueza e complexidade, em disseminar a dúvida sobre qualquer tipo de modelo essencialista, sem ter que se restringir a formas de controle de discurso e a normatividades eventuais e passageiras.

Pensar as tradições etnográficas como o resultado de uma autoconsciência progressiva quanto à eficácia e singularidade de práticas setoriais de pesquisa, ancorando-as em contextos históricos precisos, mas buscando estabelecer paralelamente suas potencialidades e limitações, pode representar uma forma positiva e criadora de escapar ao dilema de uma antropologia universal. Uma perspectiva hermenêutica, pluralista e libertária, deve acompanhar esse movimento.

Ao falar em antropologia histórica, estamos apenas sinalizando um amplo esforço de superação, que se baseia no exame concreto das práticas de pesquisa, nos seus produtos e implicações. Nesse movimento impõem-se duas marcas cruciais – chamar a atenção, primeiro, para a importância do poder na constituição dos fatos e dinâmicas sociais e, segundo, para a inter-relação (dialógica e dialética) entre pesquisador/a e pesquisado/as no processo de conhecimento.

Nesse sentido, a antropologia histórica, tal como pensada por diversas/os autoras/es,<sup>2</sup> configura-se como um campo de estudos aberto a novos temas, métodos de investigação e protocolos de conhecimento. No caso específico dos povos indígenas, tal abordagem pretende contribuir para a visibilização e o protagonismo desses povos como atores políticos e sociais dentro de situações históricas específicas, em um movimento analítico no qual a consideração da cultura

---

2 “No quick packaging of the skills, methods, insights and findings in handbooks can substitute for the act of doing an anthropological history” (Cohn, 1992, p. 221).

não implica o abandono da historicidade nem a omissão da reflexividade. Esse modo de pesquisa sobre – e com! – os povos indígenas acarreta o duplo movimento epistemológico de considerar o passado como um problema etnográfico ao mesmo tempo que analisa o presente como um problema histórico (Comaroff; Comaroff, 1992).

## Os povos indígenas como protagonistas

Ao falarmos em povos indígenas não estamos procedendo a uma objetificação redutora, como ocorre nas práticas administrativas das agências governamentais, que apenas consideram como efetivamente “índios” aqueles que habitam no interior de terras indígenas reconhecidas pelo Estado, estando de algum modo sujeitos ao regime tutelar (ainda que a assistência fornecida lhes seja precária ou omissa). Não operamos igualmente com a arbitrária etnificação implícita em algumas abordagens acadêmicas, que circunscrevem o seu foco analítico a sociedades que mantenham exclusivamente línguas “próprias” e que se configurem como mônadas culturais, as bolas de bilhar na metáfora irônica que Eric Wolf (2009) toma emprestada de Norbert Elias (1987), que possam ser descritas em termos endógenos e radicalmente contrastantes com a chamada “sociedade nacional” e, por extensão, o Ocidente (Quijano, 2006).

As formas de classificação impostas por impérios ou por Estados nacionais, assim como as objetificações produzidas por métodos, teorias e escolas antropológicas, não foram de modo algum acriticamente assumidas e internalizadas por nenhum/a dos/as autores/as deste número. O primeiro estudo de caso, por exemplo, trata de um povo indígena, os Tapeba, cujo etnônimo – tal como dezenas de outros habitando o nordeste, o leste ou mesmo a Amazônia – não aparece nas listas elaboradas pela administração colonial portuguesa, nem pela agência indigenista republicana, o Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Tão pouco é mencionado na descrição das áreas culturais indígenas (Galvão, 1979) – assim como em outros balanços da produção etnológica brasileira – que, reforçando o senso comum, muitas vezes limita-se à Amazônia, como realizado por Viveiros de Castro (1996).

Neste volume poderão ser encontrados igualmente estudos que, afastando-se das expectativas convencionais quanto ao trabalho de campo em

regiões supostamente isoladas do Amazonas, estabelecem ou aprofundam novos eixos temáticos, como modos de dominação e exploração, formas de territorialização, estudos em arquivos, relações de gênero, regimes de memória, temporalidades diversas. O número finaliza com um estudo sobre as mobilizações políticas recentes dos Wapichana (RR), tema relativamente raro na etnologia indígena, realizado justamente por um antropólogo indígena. Isso aponta de modo bastante emblemático e feliz para a crescente produção de trabalhos elaborados por jovens pesquisadores, intelectuais e ativistas indígenas que ingressaram na carreira de antropólogo e trazem novos horizontes e desafios para essa disciplina.

## Sobre os artigos deste número

Dessa maneira, este número de *Horizontes Antropológicos* contempla um conjunto de artigos que, abarcando uma grande diversidade de temáticas e enfoques, demonstra a variedade e a amplitude das pesquisas feitas a partir da antropologia histórica. Em particular, tais trabalhos interessam-se por reconstruir trajetórias e processos dos povos indígenas, resgatando os diferentes e complexos contextos situacionais que abrangem essas populações dentro de marcos espaçotemporais mais amplos. Longe de considerar as sociedades indígenas como sujeitos sociais passivos, os artigos deste número retratam múltiplas modalidades de agencialidades indígenas, inclusive dentro de conjunturas estruturais sumamente adversas, demarcadas por múltiplas situações coloniais. Para além dos aportes individuais que cada artigo traz ao número temático, a contribuição de todos, no seu conjunto, consiste em trazer um olhar qualificado para processos, atores, relações e acontecimentos esquecidos e apagados pelas histórias e antropologias “estabelecidas” (Stoler, 2010) ou “à la mode” (Bensa, 2016). Nesse sentido, tais artigos afastam-se das representações próprias do “lugar do selvagem” e se transformam em ferramentas de trabalho colaborativas *com* e *dos* povos indígenas.

Cada um dos artigos, incluindo os mais biográficos e centrados em personagens específicos (p. ex. Barretto Filho; Flores), abre uma paisagem sociocultural que demonstra um universo maior de relações que não se limita aos sujeitos específicos retratados nos seus textos. Ao contrário disso, seus exercícios

analíticos são o reflexo de um universo de processos e dinâmicas nas quais as etnobiografias formam parte de uma totalidade histórica. Analogamente, os artigos que relatam processos espaçotemporais mais longos (p. ex. Mongua Calderón e Langdon; Mura, Silva e Almeida), ou agentes sócio-históricos que não se restringem a uma comunidade, localidade ou etnicidade (como Rossi Idárraga e Aleixo Wapichana, que trabalham a partir de movimentos e organizações), não esquecem a presença reiterada de sujeitos históricos alocados em contextos socioculturais específicos. Respondem, ao mesmo tempo, a dinâmicas intersubjetivas com repertórios, recursos e estratégias próprias que podem fazer parte de tradições independentes, ou, como se demonstra em outros trabalhos do número, são respostas limitadas desenvolvidas em contextos de férrea violência, exploração e subordinação (p. ex. Arruda; Menezes; Quintero e Maréchal). Nessa linha, concepções e perspectivas êmicas que se referem a territorialidades e temporalidades específicas aparecem em alguns dos artigos do número (p. ex. Amorim; Bianchi) enquanto formações subjetivas que retratam tanto modos de percepção e organização do *modo de vida* quanto processos políticos contemporâneos que (re)configuram ou (re)ativam essas formações dentro de intrincados cenários interétnicos.

Os artigos também exploram distintas regiões e estados no Brasil, bem como, em menor medida, da Colômbia e do Equador, trabalhando, assim, com uma significativa diversidade de populações indígenas: bakairi (MT), baniwa (AM), baré (AM), kaingang (RS), kaiowa (MS), kulina (AM), macuxi (RR), ñandéva (MS), tapeba (CE), tucano (AM), wapichana (RR), e do Xingu (MT), misak (Departamento do Cauca, Colômbia) e siona (Departamento do Putumayo, Colômbia e Província do Sucumbios, Equador). Apesar dessa amplitude, um fio condutor comum perpassa os distintos exercícios de antropologia histórica aqui desenvolvidos, a saber, as insistentes práticas de subalternização das quais historicamente as populações indígenas têm sido alvo – o que coloca em primeiro plano a sua continuada e persistente luta pela vida e pelos seus direitos territoriais, culturais e políticos.

O número temático inicia-se com o artigo de Henyo Trindade Barretto Filho “Zé Zabel Perna-de-Pau: perspectiva histórico-antropológica sobre uma tradição oral tapeba”, que, dentro dos esforços de articulação das memórias históricas dos Tapeba, reconstrói as trajetórias históricas e políticas de uma importante liderança, José “da Isabel” Alves do Reis, mais conhecido como Zé Zabel Perna-de-Pau. A partir de fontes primárias, registradas ao longo de

muitos anos de trabalho com os Tapeba, e da reconstrução de fontes secundárias, Barretto Filho realiza um trabalho etnobiográfico através das vozes polifônicas da tradição oral desse povo indígena do Nordeste. O texto coteja e sistematiza múltiplas narrativas sobre o Zé Zabel Perna-de-Pau com o objetivo de construir uma metanarrativa aberta à compreensão de fenômenos socioculturais, políticos e históricos mais amplos. Além disso, também brinda a possibilidade de conhecer e se aprofundar nos modos de vida tapeba e nas suas principais dinâmicas territoriais durante a primeira metade do século XX.

Centrado também na reconstrução biográfica de um personagem “singular”, o trabalho de José Manuel Flores “Um andarilho pelo sertão do Brasil: mimese, ambivalência e agência indígena no sul de Mato Grosso”, representa um interessante exercício de antropologia histórica. Valendo-se das categorias conceituais de *mimese* e, em menor medida, de ambivalência e agência/agencialidade, reconstrói a história de Uribatan da Silva Rondon, homem que entre 1955 e 1962 percorreu as aldeias e postos indígenas do estado de Mato Grosso (atualmente Mato Grosso do Sul) apresentando-se como capitão e fiscal geral dos índios no Brasil, além de se autodescrever como indígena e filho de ninguém menos que o Marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, fundador do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Através de fontes secundárias e depoimentos de diversos funcionários públicos e de indígenas aldeados, o autor evidencia, através da figura de Ubiratan, a encarnação e reprodução do regime tutelar. Não só pela disposição do próprio personagem em defender a sua autoridade como capitão e fiscal de índios, senão pela ação das pessoas que, na época, acreditaram na sua autoridade, dirigindo-lhe queixas e demandas com base na sua condição de representante estatal.

O Serviço de Proteção aos Índios, referência indispensável para reconstruir a história indígena no Brasil durante o século XX, é, também, objeto do artigo de Lucybeth Camargo de Arruda, intitulado “Doando brindes e construindo relações através de imagens e documentos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI)”. Dessa vez, o exame sobre o SPI remete, cronologicamente, ao início da década de 1940 e está centrado analiticamente na atuação do órgão entre os povos do Xingu e bakairi no Posto de Atração Simões Lopes. Baseando-se na exploração de fontes secundárias, bem como em importantes referenciais teóricos (como Marcel Mauss e Henri Lefebvre) e tendo como chave analítica a “doação de brindes” enquanto estratégia do órgão indigenista, a autora desenvolve uma

explicação densa sobre as implicações desse fenômeno tanto nas dinâmicas de “contato” interétnico – nos “pontos de sutura” – quanto dentro dos espaços propriamente indígenas. Se os brindes de objetos podiam ser vantajosos para os funcionários do SPI, eles também foram apropriados e ressignificados pelos indígenas do Xingu e bakairi, enquanto mostra de complexas e dinâmicas agencialidades indígenas.

Na sequência, o artigo conjunto de Pablo Quintero e Clémentine Maréchal “Populações kaingang, processos de territorialização e capitalismo colonial/moderno no Alto Uruguai (1941-1977)”, novamente faz referência ao SPI e à sua continuação institucional, denominada Fundação Nacional do Índio (Funai). Nesse caso, o trabalho interessa-se pela configuração de relações interétnicas no Alto Uruguai comandadas pelos órgãos indigenistas federal e do estado do Rio Grande do Sul, visando a criação de uma frente de expansão do capital agrícola que subsumiu a força de trabalho de boa parte das populações kaingang (mais especificamente na região de Votouro). Desde o começo da década de 1940 e até o final da década de 1970, essas frentes de expansão configuraram, junto a diversos processos de territorialização, o chamado sistema de *panelão* como forma de controle e exploração dos Kaingang. Baseando-se tanto em fontes secundárias quanto na memória histórica dos Kaingang da região, reunida em diversos trabalhos etnográficos, os autores reconstróem a história desse sistema, explorando a relação de subordinação e conflito com as dinâmicas mais amplas do capitalismo colonial/moderno.

Relações interétnicas e dinâmicas de exploração da força de trabalho indígena no capitalismo periférico são também o foco do artigo “As práticas no extrativismo vegetal no rio Negro: políticas exíguas, imobilização da força de trabalho de povos indígenas e seu enfrentamento”, da antropóloga Elieyd Sousa de Menezes. Nesse caso, o regime de engajamento laboral é conhecido como “sistema de aviamento”, o qual subsume e coage os trabalhadores através de dívidas pelo adiantamento de mercadorias e dinheiro. O texto, resultado de mais de dez anos de pesquisa etnográfica junto aos “piaçabeiros” de Barcelos (AM), demonstra como o dito sistema, de longo alcance histórico na região, aproveita-se de “técnicas tradicionais de extrativismo vegetal”, articulando-se em uma complexa rede de relações socioeconômicas que arregimenta tanto os povos indígenas da região quanto os “patrões” (comerciantes) e atores estatais.

O artigo seguinte, de autoria de Camilo Mongua Calderón e Esther Jean Langdon, intitulado “La etno-etnohistoria de los procesos de ocupación y afirmación territorial de los Tucano occidentales del río Putumayo: narrativas siona y fuentes documentales del período extractivista 1860-1930”, representa um importante aporte à antropologia histórica dos grupos tucano ocidentais, especificamente os residentes da região do rio Putumayo na fronteira entre Colômbia e Equador. Comparando as narrativas da memória histórica próprias aos Siona com os estudos de corte historiográfico sobre a região, que focam nas atividades extrativas e na presença e ações das missões capuchinhas, Mongua Calderón e Langdon demonstram que essas atividades não ocupam um lugar privilegiado nas narrativas indígenas. Na verdade, nelas aparecem outros personagens e acontecimentos com maior preponderância, mobilizando uma organização de temporalidade que, embora se cruze com a cronologia da histórica oficial, está tecida a partir de modalidades “multidimensionais” entre humanos e não humanos, resultando em outras formas de organização de tempo e do espaço. Nesse sentido, a história oral siona está profundamente articulada com a memória histórica do grupo, destacando-se nela, diacronicamente, tanto os dramas sociais quanto as dinâmicas territoriais.

Território, territorialidade e processos de territorialização serão chaves analíticas também centrais na análise do artigo “A concepção Kulina de território: história e política” escrito pela antropóloga Genoveva Amorim. No seu trabalho junto aos Kulina da região do baixo rio Juruá, Amorim apresenta um complexo tecido composto por processos de territorialização e por dinâmicas comunitárias de ocupação e apropriação do espaço, assim como de fluxos migratórios, que configuraram a vida dos Kulina e suas emaranhadas relações interétnicas. Para além de apenas mapear essa paisagem geral, o artigo adentra-se com profundidade nas noções êmicas de paisagem e nos marcadores territoriais dos Kulina, tendo como horizonte a noção de “local bom”. Desde esse ponto, são analisadas as narrativas orais e a sua ativação na memória histórica dos Kulina como parte de um tecido histórico-processual em que essas narrativas se apresentam sob a condição de políticas contemporâneas de (re)construir e (re)interpretar o passado.

As modalidades de construção do passado e, mais especificamente, a compreensão indígena do tempo constituem o objeto analítico do artigo de Guilherme Bianchi “‘Não mais yanacunas modernos’: tempo e legitimação histórica em um experimento historiográfico Misak (Cauca – Colômbia)”.



Centrando-se na produção intelectual recente desenvolvida pelos Misak do Departamento do Cauca e seus projetos sociais, políticos e educativos, Bianchi se aprofunda na concepção misak sobre o tempo. À diferença do tempo cronológico linear, ele explicita uma percepção e compreensão pragmática do tempo, que tem na figura do “caracol” um potente modelo de explicação e interpretação histórica responsável por demonstrar a “fragilidade” de perspectivas antitéticas que organizam a temporalidade de forma binária. Nesse sentido, a compreensão pragmática da experiência temporal por parte dos Misak coloca em jogo a luta política pelo reconhecimento e pela legitimação histórica diante da sociedade nacional – incluindo o conhecimento antropológico –, processo que o autor caracteriza como “litígio cosmológico”.

No seguinte artigo, “Reflexões sobre gênero e etnicidade nos cenários e repertórios de participação política no Vaupés colombiano”, a antropóloga María Rossi Idárraga faz uma interessante reconstrução histórica das principais dinâmicas do movimento indígena no Departamento de Vaupés, no qual a população indígena compõe mais de 60% da população total dessa unidade político-territorial. A partir da perspectiva dos estudos antropológicos sobre gênero, etnicidade e poder, o trabalho analisa um marco temporal que começa em 1970 – com a efetivação da primeira organização regional indígena – e termina em 2010, evidenciando importantes mudanças com relação à participação e ao protagonismo das mulheres dentro do movimento indígena. A autora se interessa nesse interstício temporal em destacar a articulação entre as alterações administrativas estatais nos territórios do Vaupés e as transformações nas relações de gênero dentro desse processo. No percurso histórico demarcado no artigo, o território é revalorizado etnicamente enquanto fundamento dos direitos e práticas políticas, ao mesmo tempo que vão se configurando novas espacialidades, significados e repertórios que fornecem dinâmicas inéditas à participação das mulheres indígenas.

Também desde uma antropologia histórica com foco nos processos políticos, mais especificamente nos processos de descolonização, o trabalho de Fabio Mura, Alexandra Barbosa da Silva e Rubem Ferreira Thomaz de Almeida (†) “Relações de poder e processo de descolonização na Reserva Indígena de Dourados, Mato Grosso do Sul: uma análise”, propõe uma leitura das relações de poder na Reserva Indígena de Dourados (MS). Nele se mostra, através de revisão historiográfica, mas sobretudo da longa trajetória de pesquisa etnográfica

dos autores na região, como se conectam vários níveis de organização política, de escalas espaciais e de processos históricos. O artigo traz uma importante contribuição metodológica ao explorar esses diversos níveis de análise, bem como ao focalizar a trajetória dos distintos grupos domésticos, seus processos de dominalização e suas articulações históricas em comunidades políticas maiores. Esses movimentos estão inseridos em processos e dinâmicas mais amplas, que vinculam as comunidades políticas indígenas a grupos sociais não indígenas e agentes e órgãos estatais, em uma complexa e cambiante estrutura de relações interétnicas que demonstra a heterogeneidade das estratégias dos grupos domésticos kaiowa e ñandêva.

Não por acaso, este número temático de *Horizontes Antropológicos* é encerrado com o trabalho do antropólogo wapichana Eriki Aleixo Wapichana denominado “Sociogênese da mobilização étnica ocorrida na comunidade Serra do Truarú (Terra Indígena Serra da Moça, etnorregião Murupú, Boa Vista-RR)”. Partindo de fontes históricas e do trabalho etnográfico e político do próprio autor, o artigo aplica a noção de etnogênese, proposta por Norbert Elias, para descrever e analisar o importante processo de “mobilização etnopolítica” acontecido na comunidade Serra do Truarú dentro da Terra Indígena (TI) Serra da Moça (RR). Caracterizada pelo autor como um território pluriétnico de maioria wapichana, mas também habitado por indígenas macuxi e não indígenas, a luta pelo território e pelos direitos das populações indígenas tem sido um dos elementos centrais da configuração dessa região. Dessa forma, o importante trabalho de Aleixo Wapichana historiciza os antecedentes e analisa as configurações das mobilizações étnicas, destacando o papel das lideranças locais na luta pelo território.

Na seção Espaço Aberto, fora do eixo temático do número, o artigo de Ronaldo Almeida sobre a trajetória e ascensão política do setor evangélico alinhado ao conservadorismo de direita e suas estratégias nos últimos anos tem uma pertinência sociopolítica fundamental no que concerne às populações indígenas do Brasil e à sociedade brasileira em geral dentro da atual e preocupante conjuntura.

Também no Espaço Aberto e fechando esta edição da revista, apresentamos três trabalhos que tratam das implicações da pandemia de Sars-CoV-2. Paula Escribano, Agata Hummel e Claudio Milano analisam o impacto da decretação de emergência sanitária pelo Estado espanhol, em decorrência da Covid 19, no circuito do mercado agroalimentar. A partir de fontes etnográficas advindas das regiões metropolitanas de Madri e Barcelona, envolvendo tanto produtores

quanto consumidores agroecológicos, os autores destacam a importância das trocas informais no suprimento de alimentos durante o período de confinamento, bem como as estratégias que tornaram possível a manutenção desse mercado apesar das restrições impostas pelo Estado. Handerson Joseph e Federico Neiburg abordam as implicações econômicas e sociais, bem como o sofrimento imposto pela imobilidade causada pela pandemia no Haiti. O artigo traça um panorama dos efeitos produzidos pelo novo coronavírus e expõe os retornos voluntários e involuntários (como no caso das deportações dos Estados Unidos), a diminuição sensível do envio de remessas em dinheiro, as restrições ao comércio e o vaivém entre o campo e a cidade. Heitor Frúgoli Jr. analisa, a partir do diário de Susana Bragatto publicado na *Folha de S. Paulo* entre março e junho de 2020, as especificidades das dinâmicas de isolamento social e desconfinamento no contexto europeu, com atenção às novas configurações dos usos dos espaços domésticos e sobretudo às formas de interação face a face nos espaços públicos na cidade de Barcelona. Ele tece contrapontos com a experiência brasileira, mais especificamente em São Paulo, dando atenção aos impactos da pandemia na vida urbana.

As antropologias históricas deste número de *Horizontes Antropológicos* são uma mostra da continuidade das lutas dos povos indígenas, aspecto esse que está simbolizado na própria escolha da imagem de capa: uma liderança kamaiurá de pé em frente ao “Palácio do Congresso Nacional” sob uma forte presença policial durante o Acampamento Terra Livre em abril de 2017.

Finalmente, é necessário dedicar algumas linhas a título de reconhecimento. Primeiramente para todas/os as/os autoras/es que submeteram seus manuscritos à publicação neste número de *Horizontes Antropológicos*; foram mais de quarenta textos que, por conta do formato e das possibilidades financeiras da revista, precisaram ser necessariamente reduzidos a onze. Em segundo lugar, para todas/os as/os pareceristas que, com comprometimento, doaram horas de trabalho e esforço na avaliação cuidadosa dos artigos. Ademais, faz-se necessário também agradecer as/os editores de *Horizontes Antropológicos* Arlei Sander Damo, Ari Oro, Fernanda Rifiotis e Ruben Oliven, pela oportunidade dada à temática e pelo grande empenho e cuidado com a qualidade do número. E, por último, mas não menos importante, é preciso destacar o excelente e comprometido trabalho técnico profissional de Cristiane Miglioranza e Cleber Rocha das Neves, sem o qual seria impossível concluir esta publicação.

## Referências

- ABU-LUGHOD, L. Writing against culture. In: FOX, R. (ed.). *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fe: School of American Research, 1991. p. 137-162.
- AGIER, M. *Gérer les indésirables: des camps de réfugiés au gouvernement humanitaire*. Paris: Flammarion, 2010.
- AMSELLE, J.-L. (ed.). *Le sauvage à la mode*. Paris: Le Sycomore, 1979.
- AMSELLE, J.-L.; M'BOKOLO, E. (org.). *No centro da etnia: etnias, tribalismo e Estado na África*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- ARGUEDAS, J. M. *Formación de una cultura nacional indoamericana*. México: Siglo XXI, 1975.
- ASAD, T. (ed.). *Anthropology and the colonial encounter*. Reading: Ithaca Press, 1973.
- AUGÉ, M. *Théorie des pouvoirs et idéologie du pouvoir en basse Côte d'Ivoire*. Paris: Hermann, 1975.
- BALANDIER, G. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire: dynamique der changements sociaux un Afrique Centrale*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- BARNES, J. A. *Politics in a changing society*. Manchester: Manchester University Press, 1954.
- BAZIN, J. *Des clous dans la Joconde: l'anthropologie autrement*. Toulouse: Éditions Anacharsis, 2014.
- BENSA, A. *Chroniques kanak: l'ethnologie en marche*. Paris: Survival International, 1995.
- BENSA, A. *Después de Lévi-Strauss: por una antropología a escala humana*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.
- BENSA, A. *El fin del exotismo: ensayos de antropología crítica*. Zamora: El Colegio de Michoacán, 2016.
- BLOCH, M. *Los reyes taumaturgos*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- BLOCH, M. (ed.). *Análisis marxistas y antropología social*. Barcelona: Anagrama, 1975.
- BONFIL BATALLA, G. El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial. In: BONFIL BATALLA, G. *Identidad y pluralismo cultural en América Latina*. San Juan: Universidad de Puerto Rico, 1992. p. 25-48.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1978.

CASIMIR, J. *La cultura oprimida*. México: Nueva Imagen, 1980.

CLIFFORD, J.; MARCUS, G. (ed.). *Retóricas de la antropología*. Barcelona: Júcar, 1991.

COHN, B. S. *An anthropologist among the historians and other essays*. London: Oxford University Press, 1992.

COMAROFF, J.; COMAROFF, J. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview Press, 1992.

COPANS, J. (org.). *Antropologia: ciência das sociedades primitivas?*. Lisboa: Edições 70, 1988.

CORONIL, F. Más allá del occidentalismo: hacia categorías geo-históricas no imperiales. *Casa de las Américas*, n. 214, p. 21-49, 1999.

CORONIL, F. Pieces for anthrohistory: a puzzle to be assembled together. In: COHEN, D. et al. (ed.). *Anthrohistory: unsettling knowledge, questioning discipline*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2011. p. 301-316.

DARNTON, R. *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*. México: Fondo de Cultura Económica, 1995.

DÍAZ-POLANCO, H. *Elogio de la diversidad*. La Habana: Casa de las Américas, 2008.

DUMONT, L. *Homo hierarchicus: essai sur le système des castes*. Paris: Gallimard, 1966.

DUSSEL, E. *El encubrimiento del otro: hacia el origen del mito de la modernidad*. Quito: Abya-Yala, 1994.

ELIAS, N. *La sociedade de los individuos*. Barcelona: Península, 1987.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Essays in social anthropology*. London: Faber & Faber, 1962.

FABIAN, J. *O tempo e o outro: como a antropologia estabelece seu objeto*. Petrópolis: Vozes, 2013.

FAHIM, H. (ed.). *Indigenous anthropology in non-western countries*. Durham: Carolina Academic Press, 1982.

FOUCAULT, M. *História da sexualidade I: a vontade de saber*. São Paulo: Graal, 1985.

GALVÃO, E. *Encontro de sociedades: índios e brancos no Brasil*. São Paulo: Paz e Terra, 1979.

- GEERTZ, C. El salvaje cerebral: sobre la obra de Claude Lévi-Strauss. In: GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1987. p. 287-298.
- GINZBURG, C. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
- GLEDHILL, J. The peasantry in history: some notes on Latin American research. *Critique of Anthropology*, v. 5, n. 1, p. 33-56, 1985.
- GLEDHILL, J. *El poder y sus disfraces*: perspectivas antropológicas de la política. Barcelona: Bellaterra, 2000.
- GLUCKMAN, M. Malinowski's functional analysis of social change. In: GLUCKMAN, M. *Order and rebellion in Tribal Africa*. London: Routledge, 1963. p. 207-234.
- GOODY, J. *The development of the family and marriage in Europe*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- GOODY, J. *A domesticação da mente selvagem*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GRANET, M. *La pensée chinoise*. Paris: Albin Michel, 1968.
- GRIAULE, M. *Masques Dogons*. Paris: Institut d'Ethnologie, 1938.
- HALBWACHS, M. *La mémoire collective*. Paris: Les Presses Universitaires de France, 1950.
- HARRIS, M. *El desarrollo de la teoría antropológica*. México: Siglo XXI, 1979.
- HARRIS, M. *Rebellion on the Amazon: the Cabanagem, race, and popular culture in the north of Brazil, 1798-1840*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- INGOLD, T. *The appropriation of nature: essays on human ecology and social relations*. Iowa City: University of Iowa Press, 1987.
- KEITH, T. *Religion and the decline of magic*. London: Weidenfeld & Nicholson, 1971.
- LANDER, E. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. In: LANDER, E. (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2000. p. 11-40.
- LEACH, E. R. *Replanteamiento de la antropología*. Barcelona: Seix Barral, 1972.
- LEENHARDT, M. *Do Kamo: la personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard, 1947.
- LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro: Zahar, 1967.

- MALINOWSKI, B. *Argonautas do Pacífico ocidental*. São Paulo: Abril, 1978.
- MARX, K. Teses sobre Feuerbach. In: MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã*. São Paulo: Boitempo, 2007. p. 533-535.
- MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.
- MENÉNDEZ, E. *Racismo, colonialismo y violencia científica*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, 1971.
- MINTZ, S. *Dulzura y poder*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- MURRAY, M. *El culto de la brujería en la Europa occidental*. Barcelona: Labor, 1971.
- NASH, J. *Crafts in the world market: the impact of global exchange on Middle American artisans*. Albany: State University of New York Press, 1993.
- NASH, J. *Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros*. Buenos Aires: Antropofagia, 2008.
- ORTIZ, F. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1978.
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.
- PACHECO DE OLIVEIRA, J. Etnografia enquanto compartilhamento e comunicação; desafios atuais às representações coloniais. In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). *Desafios da antropologia brasileira*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia, 2013. p. 47-74.
- PACHECO DE OLIVEIRA, J.; SANTOS, R. C. M. Introdução. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J.; SANTOS, R. C. M. (org.). *De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal*. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2019. p. 7-25.
- PALERM, A. *Antropología y marxismo*. México: Nueva Imagen, 1980.
- PETERSON, M. A. *Anthropology and mass communication: media and myth in the new millennium*. Oxford: Berghahn Books, 2003.
- PRATT, M. L. *Ojos imperiales: literatura de viajes y transculturación*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes, 1997.
- QUIJANO, A. El movimiento indígena y las cuestiones pendientes en América Latina. *Argumentos*, n. 50, p. 51-77, 2006.

QUINTERO, P. *Antropología del desarrollo: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Kula, 2015.

QUINTERO, P. Colonialidad del poder, comunidades indígenas y economías alternativas. In: MARAÑÓN, B. (ed.). *Solidaridad económica y potencialidades de transformación en América Latina*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2012. p. 103-124.

RAPPAPORT, J. *Cumbe reborn: an Andean ethnography of history*. Chicago: University of Chicago Press, 1994.

RIBEIRO, D. *Os índios e a civilização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

RIBEIRO, G. L.; ESCOBAR, A. (org.). *Antropologias mundiais: transformações da disciplina em sistemas de poder*. Brasília: Universidade de Brasília, 2012.

RODRÍGUEZ, O. *Etnias, imperios y antropología*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1991.

ROSEBERRY, W. *Anthropologies and histories: essays in culture, history, and political economy*. London: Rutgers University Press, 1989.

SAHLINS, M. *Ilhas de história*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SAID, E. *Cultura e imperialismo*. Barcelona: Anagrama, 1996.

SAID, E. A representação do colonizado: os interlocutores da antropologia. In: SAID, E. *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 114-136.

SIDER, G. *Culture and class in anthropology and history: a Newfoundland illustration*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

STAVENHAGEN, R. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI, 1969.

STOCKING, G. W. *Race, culture, and evolution: essays in the history of anthropology*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

STOLER, A. L. *Along the archival grain: epistemic anxieties and colonial common sense*. Princeton: Princeton University Press, 2010.

TAUSSIG, M. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

THOMPSON, E. P. *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica, 1995.



TROUILLOT, M. R. *Anthropology and the savage slot: the poetics and politics of the otherness*. In: FOX, R. (ed.). *Recapturing anthropology: working in the present*. Santa Fe: School of American Research, 1991. p. 17-44.

TUHIWAI SMITH, L. *Decolonizing methodologies: research and indigenous people*. London: University of Otago: Zed Books, 1999.

TURNER, V. W. *Schism and continuity in na African Society*. Manchester: Manchester University Press, 1957.

VARGAS, I. *La historia como futuro*. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1980.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Images of nature and society in Amazonian Ethnology. *Annual Review of Anthropology*, n. 25, p. 179-200, 1996.

WALLERSTEIN, I. *The modern world-system I: capitalist agriculture and the origins of the European World-Economy in the sixteenth century*. New York: Academic Press, 1974.

WARMAN, A. *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo, 1970.

WOLF, E. *Europa e os povos sem história*. São Paulo: Edusp, 2009.



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



## **Zé Zabel Perna-de-Pau: perspectiva histórico-antropológica sobre uma tradição oral tapeba**

**Zé Zabel Perna-de-Pau: a historical-anthropological perspective on a tapeba oral tradition**

Henyo Trindade Barretto Filho\*

\*Universidade de Brasília – Brasília, DF, Brasil

[henyo@unb.br](mailto:henyo@unb.br)

<https://orcid.org/0000-0003-3845-9936>

## Resumo

Trata-se de (re)construir, a partir de testemunhos orais de índios e não índios e de algum repertório documental, a trajetória de um importante líder indígena do povo tapeba, que se destacou na primeira metade do século XX: José “da Isabel” Alves dos Reis, ou Zé Zabel Perna-de-Pau. Baseado no repertório conceitual e metodológico proposto por Vansina (1965) e inspirado em obras etnobiográficas (Albert, 2015) e na noção de “biografia social” (Werbner, 1991 apud Jimeno Santoyo, 2006, p. 48), trato o conjunto de narrativas sobre Perna-de-Pau como uma tradição oral. Ao (re)construir a sua trajetória – características físicas e condutas pessoais, talentos e habilidades, redes de parentesco e de relações estabelecidas, estilo e alcance de liderança, e enraizamento territorial – pretendo expor aspectos importantes dos modos de vida tapeba e suas expressões territoriais na primeira metade do século XX, e certas dimensões de como se pensam como povo distinto e vivem no território que lutam para reconquistar.

**Palavras-chave:** tapeba; povo indígena; tradição oral; biografia social.

## Abstract

Based on oral testimonies of indigenous and non-indigenous peoples, alongside documentary sources, this article is a (re)construction of the trajectory of an important indigenous leader of the Tapeba people, who stood out in the first half of the twentieth century: José “da Isabel” Alves dos Reis, or Zé Zabel *Perna-de-Pau* (wooden leg). Grounded on Vansina’s (1965) conceptual and methodological repertoire and inspired by ethnobiographical oeuvres (Albert, 2015) and the notion of “social biography” (Werbner, 1991 apud Jimeno Santoyo, 2006, p. 48), I treat the set of narratives about Perna-de-Pau as an oral tradition. By (re)building his trajectory – physical characteristics and personal conduct, talents and skills, networks of kinship and relationships, leadership style and range, and territorial rooting – I wish to unveil important aspects of tapeba lifestyles and territorial expressions in the recent past, and dimensions of how they think of themselves as a distinct people and live in the territory they struggle to recover.

**Keywords:** tapeba; indigenous people; oral tradition; social biography.

*Como reza toda tradição  
É tudo uma grande invenção.*

“Mistério do Samba” (Fred O4 e Pianinho)



**Figura 1.** *O perna-de-pau e sua senhora*, de Candido Portinari (1959). Museu Assis Chateaubriand (MAC) da Universidade Estadual da Paraíba (UEPB), Campina Grande (PB).<sup>1</sup>

1 Obra estimada em R\$ 5 milhões. Ver MAC... (2012).

## Introdução<sup>2</sup>

Este trabalho se inspira nas obras etnobiográficas (ver balanço crítico em Albert, 2015) e na noção de “biografia social” (Werbner, 1991 apud Jimeno Santoyo, 2006, p. 48) em seu propósito de (re)construir, a partir de testemunhos orais de índios e não índios e de algum repertório documental, a trajetória de um importante líder indígena do povo tapeba,<sup>3</sup> que se destacou na primeira metade do século XX: José “da Isabel” Alves dos Reis, mais conhecido como Zé Zabel Perna-de-Pau. Baseado no repertório conceitual e metodológico proposto por Vansina (1965), entendo esse conjunto aparentemente disparatado de testemunhos como constituindo uma tradição oral – como argumentarei adiante.

Um ilustre desconhecido, mas merecedor de um curtíssimo verbete na gale-ria de “biografias indígenas” de Geraldo Almeida (1988),<sup>4</sup> Perna-de-Pau – termo também usado como etnônimo na paisagem social local do distrito da sede do município de Caucaia, na Zona Metropolitana de Fortaleza, Ceará – foi o ape-lido de um ancestral que residiu no lugar denominado Paumirim e aos quais (ancestral e lugar) muitos tapebas remontam ao traçarem suas genealogias – no que concerne a pelo menos um grupo de cognatos, os chamados “Zabel”.

- 
- 2 Uma primeira versão deste trabalho, intitulada “Zé Zabel Perna-de-Pau: um ‘herói indígena’ Tapeba?”, foi apresentada no Simpósio Temático nº 6 – *Biografias e histórias de vida como porta de entrada para a compreensão de povos indígenas* do 3º Congresso Internacional Povos Indígenas da América Latina, realizado em julho de 2019, na Universidade de Brasília. Agradeço ao Prof. João Pacheco de Oliveira, coordenador do simpósio, pela oportunidade e pelos comentários feitos na ocasião, que tentei incorporar na versão submetida à revista. Agradeço igualmente aos pareceristas anônimos pelos pertinentes comentários, que também procurei incorporar e contribuíram para aprimorar o artigo. Eventuais equívocos que tenham permanecido são de minha inteira responsabilidade.
  - 3 A grafia de nomes indígenas segue a aqui as orientações de Melatti (1979, 1989) e as críticas deste à “Convenção para a Grafia de Nomes Tribais”, estabelecida pela ABA, no Rio de Janeiro, em 1953. Levo em consideração, também, as sugestões de Handler (1985) quanto à cautela retórica ao narrar fenômenos da ordem do nacionalismo e da etnicidade. Reservo a letra inicial em caixa-alta (T) aos topônimos e às citações de textos nos quais o nome aparece grafado dessa maneira. Assim, mantive o nome da coletividade em questão grafado segundo a ortografia oficial brasileira, com a inicial em minúscula (t) e usando inclusive o s para fazer-lhe o plural.
  - 4 “Perna de Pau – Cacique tapeba do município de Caucaia, no Ceará. Depois da sua morte, ocorrida há pouco mais de vinte anos, os tapebas ficaram sem liderança, perdendo gradativamente suas terras, com grave ameaça à sua precária sobrevivência” (Almeida, G., 1988, p. 103). Ver também no portal *Os Brasis e suas memórias*: <https://osbrasisesuasmemorias.com.br/perna-de-pau/>.

Nunca antes me ocorreu contar a história de Perna-de-Pau, por mais ubíquas que fossem as referências a ele nas narrativas tapebas sobre o passado. O estímulo para fazê-lo veio do meu vínculo à rede de pesquisadores colaboradores do projeto *Os Brasis e suas memórias* e do incentivo do seu coordenador, João Pacheco de Oliveira. Conhecedor de Perna-de-Pau por meio dos meus trabalhos, ele avaliou que uma biografia deste poderia ser uma contribuição singular ao projeto em tela. Este, por meio de biografias indígenas, tem “por objetivo desconstruir narrativas e imagens consolidadas por histórias nacionais acerca das populações autóctones” e “produzir dados que contribuam para a compreensão da continuada e persistente presença da população indígena, não só no período colonial e no século XIX, mas no Brasil atual” (*Os Brasis...*, 2017).

Esta minha contribuição tardia ao projeto, contudo, difere de outras em que etnobiografias são construídas “a partir da elaboração de memórias decorrentes de investigações colaborativas, experiências dialógicas e etnografias compartilhadas” (*Os Brasis...*, 2017). Como se verá a seguir, meus encontros com os tapebas não se encaixam nessas definições. Este exercício se aproxima mais de uma meta-narrativa elaborada a partir do cotejo e sistematização de múltiplas narrativas, para contar uma história com o objetivo de compreender fenômenos socioculturais particulares contemporâneos – movimento que penso estar autorizado pela existência de uma tradição oral tangível sobre Perna-de-Pau (o que pretendo demonstrar).

No espírito deste número temático e da antropologia histórica que o anima, tento enveredar no duplo movimento epistemológico de tratar o passado como problema etnográfico para analisar situações atuais como problema histórico. Ao (re)construir a trajetória de Perna-de-Pau – características físicas e condutas pessoais salientes, talentos e habilidades notáveis, redes de parentesco e de relações estabelecidas, estilo e alcance de liderança, e enraizamento territorial (as terras tradicionalmente ocupadas por sua parentela) – pretendo abrir janelas para compreender: (i) aspectos importantes dos modos de vida tapebas e suas expressões territoriais na primeira metade do século XX; e (ii) algumas dimensões de como estes se pensam hoje como povo distinto e vivem no território que lutam para reconquistar integralmente há cerca de 40 anos.

Para lograr isso, este texto se organiza, após esta breve introdução, em quatro partes que enfocam aspectos constitutivos da vida e da pessoa de Perna-de-Pau, tal como lembrada por muitos interlocutores – testemunhos e memórias que,

como veremos, são muito consistentes entre si. Antes, porém, abordo dimensões teórico-metodológicas e contextuais que julgo relevantes para lastrear este exercício.

### **“Digo porque conheci” e/ou “eu ouvi dizer”: entre testemunhos oculares e orais**

Esta análise enfoca intencional e prioritariamente o nível local, dado seu intuito de desobscurecer esse protagonista indígena. Ela não deixa, contudo, de articular processos, dinâmicas, relações e posições relevantes a outras escalas para a compreensão das memórias e histórias indígenas aqui trazidas, e da trajetória (noção importante aqui – ver adiante) de Perna-de-Pau – como, por exemplo, a escala regional, dadas as relações dele com segmentos da elite política estadual (como veremos a seguir), e a nacional, visto que foi no contexto de demarcação da Terra Indígena Tapeba que muitas dessas memórias e histórias foram mobilizadas. Daí porque enfatizo nesta seção algumas dimensões contextuais e teórico-metodológicas sobre história oral, memória, entrevistas e etnografia, que considero relevantes para situar as condições nas quais a história particular de – ou as histórias peculiares sobre – Perna-de-Pau foi relatada, apreendida e registrada, e que influíram na sua sistematização escrita neste texto.

Em primeiro lugar, entendo esse exercício como uma (re)construção, por duas razões, pelo menos. Primeiro por tratar-se – de minha parte – de montar um quebra-cabeças a partir de peças disponíveis e dispersas em distintas fontes orais (mas também escritas), para esboçar a trajetória desse líder incontestado e central na história recente tapeba. Se este não chega a ser exatamente um exercício de ilusionismo biográfico (parafraseando Bourdieu, 2002) – ou seja, de imposição de sentido, ao pintar de modo coerente um quadro que, na minha experiência com os tapebas, se apresentou de modo fragmentário e emaranhado nas memórias (entre testemunhos oculares e orais) de indígenas de diferentes gerações – não deixa de ser um exercício de biografia social, que tenta dar conta de diferentes contextos e processos sociais, pondo para dialogar vários interlocutores em uma “narrativa de narrativas” (Werbner, 1991 apud Jimeno Santoyo, 2006, p. 48 e ss.).

Segundo, por tratar-se uma construção de segundo nível – portanto, uma reconstrução –, pois aqui sistematizo e rearticulo elementos que já apresentei



de outros modos em trabalhos anteriores, resultantes de inserções de caráter distinto e que não tinham a intenção específica deste artigo. Refiro-me à minha dissertação de mestrado (Barretto Filho, 1993) e ao relatório de identificação da Terra Indígena Tapeba (Barretto Filho, 2005), que resultaram de distintos e variados trabalhos de campo, com objetivos diferentes. Baseio-me, assim, numa interação intermitente com os tapebas ao longo de mais de 30 anos em diferentes contextos de pesquisa e de incidência. O que os tapebas sabiam mais de 30 anos atrás sobre Perna-de-Pau, quando os encontrei pela primeira vez, e o que sabem hoje, resulta de um processo multissituado de construção coletiva de sentido sobre a trajetória daquele líder, urdida pelos próprios índios, uns mais interessados (professores e lideranças), outro menos, mas todos igualmente posicionados nesse processo. Importa notar que a quase totalidade das pessoas com as quais conversei desde meados dos anos 1980, e que têm trechos de seus depoimentos aqui transcritos, já faleceram. Isso faz com que tais depoimentos/testemunhos assumam, hoje, deslocados e distantes dos contextos em que foram produzidos, um valor histórico singular – o que é mais uma justificativa para este exercício.

Assim, a análise que conforma este exercício de reconstrução baseia-se em discussões teórico-metodológicas em torno da história oral, da memória, de formas de entrevista e do que poderíamos chamar de uma etnografia histórica.

Para começar, reconhecemos as tradições orais como fontes fidedignas de informação sobre o passado, tal como admitido por Vansina em seu estudo de metodologia histórica inspirado na literatura etnológica, cujas definições e orientações seguimos. Para Vansina, uma tradição é uma corrente (ou cadeia – no sentido de encadeamento) de testemunhos, na qual cada um destes forma um elo por meio de cada narrador/a. Uma tradição oral consistiria, assim, no conjunto de testemunhos verbais/orais que são relatos sobre o passado (*reported statements concerning the past*) – definição que implicaria que nada além de tradições orais entrassem em consideração, ou seja, relatos falados e/ou cantados (Vansina, 1965, p. 9-21).<sup>5</sup> Testemunhos verbais/orais difeririam, assim, dos testemunhos oculares e são definidos como “o conjunto de declarações feitas por qualquer informante individual acerca de uma única série de eventos, na

---

5 Todas as paráfrases e citações de Vansina em português correspondem a traduções livres minhas.

medida em que todas as declarações reportem ao mesmo referente” (Vansina, 1965, p. 22).

Nesse sentido, no caso de referentes como Perna-de-Pau e a terra da santa,<sup>6</sup> tudo se passa como se estivéssemos diante de tradições orais genuínas – ou seja, conjunto de relatos orais sucessivos relativamente consistentes sobre um mesmo referente – e não reapropriações de fatos estabelecidos por fontes escritas socializadas pelas agências que atuam localmente. Isso porque muitos testemunhos foram produzidos nos diferentes períodos de campo em conversas informais e entrevistas semiestruturadas<sup>7</sup> com pessoas idosas, iletradas, que não eram participantes ativas do movimento etnopolítico e nem foram alcançadas pelo progressivo processo de escolarização, que teve lugar entre os tapebas desde meados dos anos 1990. A existência de tais correntes de transmissão de testemunhos orais, mormente junto a tapebas iletrados e idosos, evidenciou-se no modo como habitualmente começavam seus relatos sobre o passado.

Nós já estamos contando o que já estamos vendo contar hoje em dia, né? Dos passados que nós passamos. (Dona Meire, 69 anos, lagoa do Tapeba, Cutia, 1992).

O que eu conheci. O que me diziam. Eu não sei, né? Eu também não vou contar uma história certa. Eu não sei. Eu era mais nova. (Dona Chagas, 75 anos, Trilho, Paumirim, 1992).

O que nós contamos, nós já estamos contando o que a gente já ouviu os mais velhos contar. Eu conto do que eu já ouvi contar. (Zuila, 54 anos, Trilho, Paumirim, 1992).

---

6 Categoria cultural de referência ao patrimônio territorial da aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia, a que aludem para, entre outras coisas, marcar pertencimento territorial e referir-se às formas de apropriação relativamente comuns da terra que viveram no passado (ver Barretto Filho, 1993, 2005).

7 Segundo Vansina, um relato oferecido em resposta a um conjunto de questões deve ser considerado o trabalho e o produto de dois interlocutores: quem pergunta – via de regra, o/a pesquisador/a – e a pessoa interpelada. O testemunho consiste, de fato, não só das respostas, mas também das perguntas dirigidas à pessoa interpelada. É possível, assim, distinguir dois tipos de pergunta: as que indicam e as que não indicam o tipo de resposta esperada – estas constituindo apenas convites para prover informações, tendo pouca influência sobre as respostas (Vansina, 1965, p. 29-30). Foi deste último modo que tentei me conduzir ao interpelar os tapebas nos diferentes contextos de campo, procurando intervir o mínimo possível em seus modos próprios de relatar.

Importa notar que o estudo de Vansina de metodologia histórica estava baseado em tradições orais ainda vivas entre povos africanos sem escrita, situações nas quais essas fontes teriam preservado, segundo ele, a “natureza essencial da tradição oral” melhor do que tradições encontradas em sociedades com escrita. Nas situações por ele estudadas, a tradição oral não teria sido suplantada, nem ainda separada de seu “contexto natural” e nem suas funções teriam sido superadas pelos documentos escritos. Vansina desconsidera, assim, contextos políticos intersocietários marcados por complementaridades, interdependências e relações de subordinação das tradições orais à escrita. Os casos de sociedades “nas quais a escrita tomou lugar central” (Vansina, 1965, p. 2) são vistos negativamente por ele, como situações descaracterizadoras da “natureza essencial” das tradições orais. Julgo, entretanto, que junto a grupos sociais que reconhecem a existência e o poder da escrita, mas nos quais o letramento não é ubíquo, as sugestões metodológicas de Vansina para o tratamento de fontes orais são relevantes, não só em termos das precauções adotadas, mas também das reflexões sobre a nova situação social em que surge o “testemunho final”: a situação de pesquisa, em que alguém registra o que, até então, nunca o foi.<sup>8</sup>

Nesse sentido, advirto que muitas situações de entrevista, como veremos adiante, se constituíram em contextos de transmissão informais, livres e não regulados de relatos sobre o passado, especialmente quando feitas na presença de familiares de gerações descendentes dos interlocutores e de uma audiência indígena ampliada.<sup>9</sup> Isso significa dizer que, nessas situações, foram transmitidas pelas testemunhas – por meio da linguagem e de uma pessoa para outras de gerações diferentes – informações muitas vezes inéditas sobre o passado.

---

8 Dado o tamanho do artigo, não se evidenciam tanto aqui, quanto em outros textos (Barretto Filho, 1993, 2005), os procedimentos e precauções metodológicos sugeridos por Vansina e que procurei seguir, no sentido de precisar o caráter dos relatos/testemunhos, quais sejam: caracterização dos modos de testemunhar e métodos de transmissão; cotejo e comparação entre testemunhos de informantes distintos sobre o mesmo referente, para captar variações e denominadores comuns; identificação da frequência de repetição, do controle sobre os depoimentos, da intencionalidade e da significância imputada a estes; caracterização da estrutura dos testemunhos e de categorias culturais porventura existentes.

9 Esse foi o caso dos estudos do GT de identificação da TI Tapeba, posto que foram monitorados o tempo todo por uma “Comissão de Acompanhamento Permanente” formada por representantes indígenas de várias aldeias.

Como nota Benjamin (1985, p. 199-200), se “o narrador retira da experiência o que ele conta: sua própria experiência ou a relatada pelos outros” – como testemunha ocular ou oral, diria Vansina –, ele “incorpora as coisas narradas à experiência dos seus ouvintes”. Assim, quando na presença de audiência, os relatos/testemunhos foram, via de regra, potencializados, incitando a memória dos presentes e ensejando a continuidade das tradições orais – testemunhos transmitidos sobre o passado – dos tapebas.<sup>10</sup>

Outro aspecto importante é destacado por Bosi, por sua vez lastreada na noção de “quadros sociais da memória” de Halbwachs (1990): “se lembramos, é porque os outros, a situação presente, nos fazem lembrar” (Bosi, 1979, p. 17). Isto é, “na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e ideias de hoje, as experiências do passado” – “memória [...] é trabalho” (Bosi, 1979, p. 17). O fato de as tradições orais poderem ser reconhecidas como fontes fidedignas sobre o passado não elimina o fato de as lembranças serem imagens construídas “pelos materiais que estão, agora, à nossa disposição, no conjunto de representações que povoam nossa consciência atual” (Bosi, 1979, p. 17). Tais considerações são tanto mais importantes quando ponderamos os contextos já referidos em que interpelei meus interlocutores no sentido de recordarem e verbalizarem experiências passadas – em algumas das quais Perna-de-Pau emerge como personagem ubíqua. Tais testemunhos orais/verbais foram tomados, portanto, como atitudes vis-à-vis situações e exigências presentes.

Por fim, inspirado na noção de biografia social, tentando dar conta de diferentes contextos e processos sociais em distintas escalas, este exercício se aproxima também de uma análise de trajetória, nos termos de Bourdieu (2002, p. 189), ou seja: uma “série de posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente [...] num espaço que é ele próprio um devir, estando sujeito a incessantes transformações”. Isso explica porque o artigo está organizado não necessariamente em posições ocupadas em estados sucessivos do campo no qual se desenrola o envelhecimento social (como em Bourdieu), mas em dimensões constitutivas desse agente peculiar – parentesco, personalidade, liderança,

---

10 Em função dos limites editoriais, acabei usando de modo muito parcimonioso os testemunhos indígenas neste artigo. Vi-me obrigado a editar fortemente tais depoimentos, o que leva a perdas de referências contextuais e de cores/sabores das narrativas.

convivência, território – tal como estas são mobilizadas nas narrativas de meus interlocutores. Sou eu, contudo, que as organizo assim. Ao fazê-lo, incido em uma etnografia histórica, esse tipo distinto de prosa etnográfica, nos termos de Sahlins (1993), que busca sintetizar a experiência de trabalho de campo em uma comunidade com o estudo do seu passado, seja em arquivos, seja explorando suas tradições orais. Segundo ele, etnografias que levam em conta tempo e transformação fornecem uma forma distinta de conhecer o objeto antropológico. A antropologia histórica de Pacheco de Oliveira (1999) reitera que a compreensão das sociedades e culturas indígenas não pode ser conduzida sem uma reflexão crítica e recuperação de sua dimensão histórica – entendida como os eixos espaçotemporais por meio dos quais os indígenas (como Perna-de-Pau) atuam como sujeitos históricos completos.

## **Ascendência e descendência de Perna-de-Pau: os Zabel e as outras “famílias” de tapeba**

Segundo um depoimento singular que me foi concedido por ocasião do segundo estudo de identificação da TI Tapeba, em dezembro de 2002, pelo senhor João “Padre” Alves de Lima, então com 70 anos, em sua residência no beco do Bode Magro, no Paumirim, José Alves dos Reis, vulgo Zé Zabel Perna-de-Pau, seria filho – com seus dois irmãos, Antônio e Luís – de uma relação consensual extraconjugal do “tronco velho” Antônio Alves dos Reis com uma negra forra chamada Isabel “Torta”. Ainda segundo seu João “Padre”, os três irmãos teriam trabalhado como seringueiros na Amazônia, um dos quais teria permanecido lá.

João: Sim. Era do tempo dos meus avós. Tinha o meu pai. O meu avô [paterno] tinha duas mulheres, que era minha avó e tinha uma negra velha lá no Tapeba – uma morena lá. O meu avô. Ele tinha essa outra mulher lá. Justamente que essa mulher lá, meu avô teve outra família lá. Foi o Perna-de-Pau – chamado Zé Zabel –, Luís Zabel e Antônio Zabel. São três irmãos. Eles foram pro Amazonas. Voltaram o Zé Zabel e o Antônio Zabel. O Luís Zabel ficou por lá. Justamente, o Zé Zabel era dono desse terreno aqui – o Perna-de-Pau. Que era meu tio. O Antônio Zabel era dono daquele terreno ali do Paumirim, da Setrex pra cima. Ali era do

Antônio Zabel, que era pai do Zé Coco, Firmino, João Zabel, Mané Zabel. Era tudo ali. As heranças todinhas ali. Eles venderam tudo. Perderam a herança. [...]

Henyo: Então, explica pra mim uma coisa, seu João. O senhor falou que o seu avô chegou a ter duas companheiras. É isso? Como é que é essa história?

J: É. A companheira verdadeira mesmo era essa minha avó.

H: Mãe do seu pai?

J: Era. A outra era uma velha que morava lá no Tapeba, lá perto da lagoa. Ela não tinha um olho. Era cega. Chamavam ela Isabel Torta. Mas dizem que era uma negrona muito bonita. Daí o velho engraçou-se lá e ficava viajando de uma casa pra outra. Teve duas famílias.

H: Aí, os filhos dele com essa Isabel Torta são os que chamam de Zabel? É isso?

J: É. Zé Zabel, Antônio Zabel e Luís Zabel. Três homens.

H: E o senhor chegou a conhecer eles vivos – esses três irmãos?

J: Conheci. Conheci dois. O Antônio e o Zé Zabel.

O depoimento de seu João “Padre” é significativo por vários motivos. Primeiro, por ter sido o primeiro e único, em todas as minhas experiências de campo, a oferecer uma versão relativamente coerente para a origem do grupo de cognatos<sup>11</sup> conhecido como Zabel. Este procederia de uma união consensual extra-conjugal de Antônio Alves dos Reis com a negra Isabel “Torta”, donde o epíteto Zabel – corruptela e contração de “da Isabel”: o José da Isabel e o Antônio da Isabel tornaram-se, assim, Zé Zabel e Antônio Zabel. Seu João “Padre” se refere à mãe do seu pai, Ana Alves de Lima, como a “companheira verdadeira” de Antônio Alves dos Reis e à Isabel “Torta” como “contrabanda”. Note-se a ocorrência de um arranjo poligínico: “meu avô teve outra família lá”, “ficava viajando de uma casa pra outra”, “teve duas famílias”.

Segundo, pela referência à Isabel como uma “negra velha”, “morena”, “negroneira muito bonita”, que morava na lagoa do Tapeba, sugerindo a existência

---

11 Originalmente (Barretto Filho, 1993), apoiado nas considerações de Bott (1976) sobre redes sociais, tratei tais grupos como de “descendência irrestrita”, ou seja, consistindo de todos os descendentes, através de homens e mulheres, de um ancestral comum – uma configuração social característica dos sistemas de parentesco bilateral, caracterizados pela ausência de grupos de parentesco exclusivos, recrutados na base de descendência unilinear. Emprego aqui a noção de cognação, assim, com certa liberalidade para expressar essa relação de parentesco traçada mediante laços genealógicos que vinculam as pessoas a um dado ancestral comum.

na Caucaia de outrora de processos de hibridação em que entraram não só os povos originários sucessivamente reunidos na aldeia jesuíta de Nossa Senhora dos Prazeres – Potiguara, Tremembé, Cariri e Jucá –, mas também negros forros e/ou fugidos da escravidão e, eventualmente, brancos despossuídos retirantes de secas (como a do “três oito” – 1888 – muito referida em inúmeros depoimentos produzidos em campo). É possível, assim, conceber um multifacetado intercâmbio biocultural, por meio de práticas tais como a adoção, o estabelecimento de vínculos de parentesco fictício (como o compadrio) e os arranjos poligínicos mencionados. O terceiro ponto refere-se ao destino do terreno que Perna-de-Pau possuía – assunto ao qual retornaremos adiante, dada sua importância para a história dos tapebas do Paumirim.

No que concerne a arranjos poligínicos, o próprio Perna-de-Pau teria mantido relação estável e duradoura com duas irmãs: Paulina – ou Maria Deolin(d)a – e Tereza “Jacinto” Teixeira de Matos, filhas do velho Antônio Jacinto. Este caso de poliginia sororal é sempre lembrado nas narrativas tapebas sobre Perna-de-Pau e o seu passado recente. Depoimentos registrados em diferentes contextos referem-se de modos distintos, por meio de versões mais ou menos arrojadas, a essa situação.

Em janeiro de 1987, o cacique Alberto, da aldeia Pontes, neto de Perna-de-Pau por parte de mãe, assim se expressou.

Alberto: Sou filho de dois irmãos com duas irmãs. Somos uma nação dada e criada por Deus mesmo.

Henyo: Explica essa história dos dois irmãos casados com as duas irmãs.

A: Porque aí é o seguinte. O avô, que era pai da minha mãe, convivia com duas esposas dentro. Quando estava grávida, estava gestante, estava de neném, uma ia cuidar da outra, está entendendo? Então, somos primos carnais. Não tem pra onde correr. É nação mesmo [...] E naquele tempo a gente só se casava com um da nossa tribo. E um branco só entrava na nossa tribo se a gente tivesse muita consideração e ele fosse muito respeitador e ele não bancasse covardia. Então, eles podiam entrar na nossa tribo. (Ponte 2, 07/01/1987).

À época, Alberto também mantinha uma relação poligínica com a finada Mocinha e dona Raimunda. Seu pai, Vítor Alves Teixeira, reconhecido como último cacique dos tapebas e enterrado com pompa no dia 3 de outubro de 1984

– data instituída pela Arquidiocese de Fortaleza e celebrada desde então como Dia dos Tapeba (véspera do dia de São Francisco) – também teve duas mulheres: Alice Araújo Teixeira e Francisca Alves dos Reis – esta sendo filha de Zé Zabel com Paulina e mãe de Alberto. Que Vítor, genro de Perna-de-Pau, seja considerado o último grande cacique, já no contexto da diáspora tapeba (ver quinta seção deste artigo), coloca questões sobre sucessão e herança que, com os dados disponíveis, sou incapaz de responder. Não deixa de ser interessante notar a persistência de arranjos poligínicos, ainda que particulares, nessa linha sucessória.

Naquele mesmo janeiro de 1987, entrevistando a finada Mãe Velha, matriarca de referência nas Pontes, embora não indígena (e três anos depois voltando a entrevistá-la), o número de mulheres com que Perna-de-Pau convivia foi quadruplicado. Um caso extremo, portanto.

Agora a casa do Perna-de-Pau era um salãozão. Começava daqui e ia como pra lá do grupo. Mas era quarto, quarto, quarto. Tinha uns quartinhos, cada qual tinha um quartinho, mas tudo era mulher dele. Ele tinha umas seis pra sete ou oito mulher. Tudo duma família só, né? Não tinha outra pessoa de outro sangue ali. (Mãe Velha, Ponte 1, 12/01/1987).

Oito mulher ele possuía dentro do barracão dele. Cada barracão tinha uma mulher. Tanto que esses filho dele, um é duma mulher, outro é doutra, outro é doutra. São a parte mais é dele, que ele é pai. Mas mãe é separado. É duma, é doutra, é duma, é doutra. Aí, quando eu cheguei lá, menino, aquele quarteirão medonho de casa. (Mãe Velha, Ponte 1, 06/06/1990).

Ainda naquele janeiro de 1987, Zuíla, uma liderança feminina tapeba na aldeia do Trilho de Ferro, explicou para mim o modo como ela percebia Perna-de-Pau e a relação deste com as duas irmãs de sua mãe – ela que se diz, por isso, “sobrinha” do “tio” Zé Perna-de-Pau.

Zuíla: [...] Agora a comida dos tapeba sabe o que é que era? A comida do Zé Perna-de-Pau. Ele passava o dia todinho no mato mais aquelas mulheres. As mulheres dele. O Zé Perna-de-Pau era um homem casado... Ele não era casado; ele era casado só com uma, que era a finada tia Tereza, mas tinha três mulher. Era a finada tia Tereza, a finada tia Paulina e outra por fora que eu nunca sei



como era o nome da outra mulher dele. Era três. E as três tudo ajudava ele. [...] As outras mulheres que andavam por fora mais ele, tudo ajudava ele [...]. Eu sei que ele era homem de três mulher.

Henyo: A senhora é o que do Perna-de-Pau?

Z: Eu sou sobrinha dele por causa da mamãe, que ele era casado com a irmã da mamãe, a tia Tereza, e junto com a minha tia, a tia Paulina, que era também irmã da mamãe. (Trilho, 14/01/1987).

Dois anos antes, no vídeo documentário *Tapeba – resgate e memória de uma tribo*, produzido e dirigido em agosto de 1985 por Eusélio Oliveira, quando do início do trabalho assistencial da Equipe de Assessoria às Comunidades Rurais da Arquidiocese de Fortaleza junto aos tapebas, Zuíla se expressou assim:

Era um homem de duas mulheres. Quando a finada tia Tereza estava de resguardo, tia Paulina ia tratar da finada tia Tereza. Quando a tia Tereza saía do resguardo, a tia Paulina ia ficar de resguardo, [aqu]ela ia tratar da outra. Viu? Mas era uma família unida! [...] Por isso é que nós temos essa raça. Essa misturada, é por causa disso aí. É uma misturada grande! Viu?

O depoimento de Zuíla, que nasceu e se criou no Trilho de Ferro, no Paumirim, tem tudo para ser, ao menos em parte, um testemunho ocular. Com 49 anos em 1987, ela pode ter conhecido Perna-de-Pau quando criança. Ela especifica que ele era “casado” com uma e “junto” com outra, distinguindo o caráter das duas uniões, embora nenhuma das quais pareça ilegítima, dado que ele teria convivido com as duas sob o mesmo teto, no mesmo grupo doméstico, e que teriam existido relações de cooperação recíproca entre ambas. O fato novo em seu testemunho é a menção a uma terceira mulher – esta sim, “de fora à parte” –, mas sobre a qual inexistem maiores detalhes. Também chamo a atenção para a noção de “misturada”, à qual voltarei a seguir.

Os dados com os quais montei os diagramas (Figuras 2 e 3) com a descendência de Perna-de-Pau não me permitiu localizar nem as três (mencionadas por Zuíla) nem as oito (referidas por Mãe Velha) mulheres de Perna-de-Pau, mas somente as duas irmãs Tereza e Paulina – embora haja menções a Maria Deolin(d)a e Maria Paulina, que penso tratar-se das mesmas pessoas, em função do cruzamento de informações de distintos informantes.



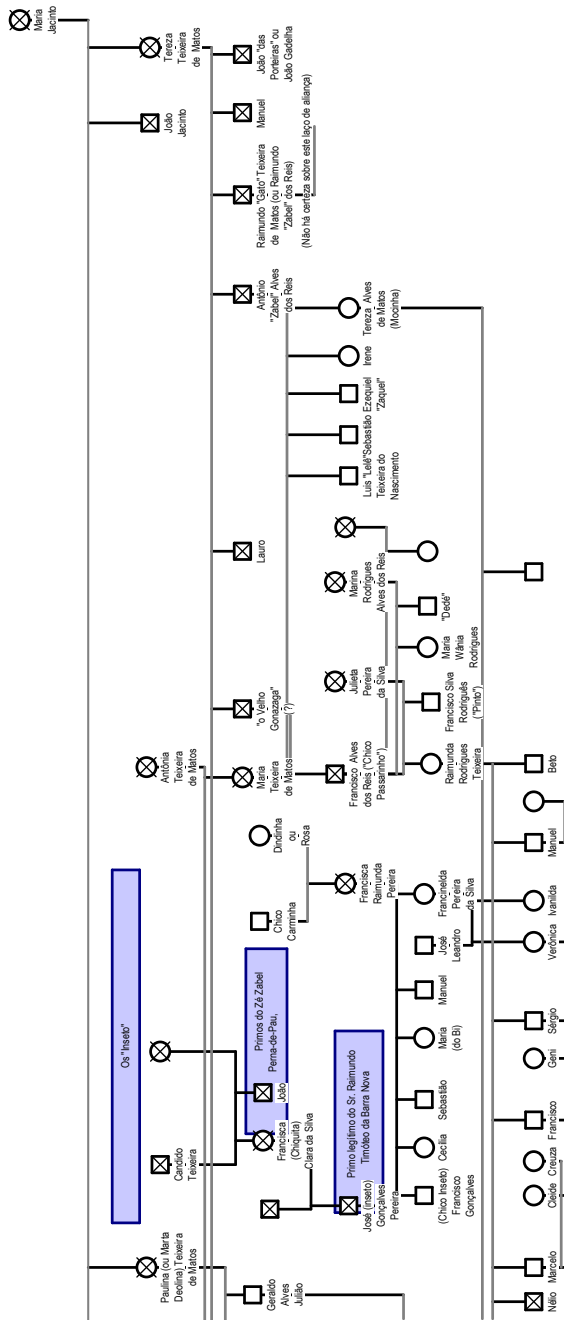


Figura 3. Seção do diagrama dos Zabel enfocando a descendência de Perna-de-Pau e Tereza.

Se a variação no número de mulheres pode ser creditada à imaginação das depoentes, nos depoimentos destas e no do cacique Alberto emergem elementos que me parecem fundamentais: a interpretação, compartilhada por tapebas e não índios (e ideologicamente mais articulada e marcada por alguns cognatos de Perna-de-Pau), de que os tapebas são uma “nação”, uma “raça”, uma “família unida”, originária desse caso de poliginia sororal; e a centralidade da figura e da liderança de Perna-de-Pau no Paumirim.

Tal união sororal poligínica gerou descendentes, alguns dos quais casaram-se entre si e/ou com primos da “família (de) Jacinto” e outras, constituindo uma descendência peculiar (ver Figuras 2 e 3). Tomar-se-ia parte na “família (de) Zabel” porque se descenderia de Perna-de-Pau: “São a parte mais é dele, que ele é pai. Mas mãe é separado” – como disse Mãe Velha.

Como já explanei alhures, os tapebas empregam ubiquamente o termo “família” ligado à adscrição tapeba, formando as expressões “família tapeba”, ou “família de tapeba”. Isso remete ao vínculo social estreito desse coletivo e ao sentimento subjetivo afetivo e tradicional de constituírem um todo. Os tapebas também costumam se expressar dizendo que as famílias “Zabel” (Alves dos Reis, Alves Teixeira), “Coco” (Alves de Matos, Teixeira de Matos), Jacinto, “Grande” (Jerônimo do Nascimento), “Milunga”, “Carnaúba”, Guimarães e “Macaco” (Paiva)<sup>12</sup> são tapebas, ou da família de tapeba. Essas “famílias” da “família de tapeba” constituem distintos grupos de cognatos, por meio dos quais é possível reconhecer a ascendência de uma pessoa como tapeba.

É tudo uma comandita só. É tudo uma misturada só: tudo irmão, primo, prima. Tudo tio, tia. É essa arrumação aí, dessa família se casando assim. (Zuila, 49 anos, Trilho, janeiro de 1987).

Bem, agora já estão misturados. Já tem eu que não sou da família, já estou no meio. E tem mais. Antigamente era só eles mesmo: era primo com primo, irmão com irmão, era tudo, era uma família só. Não entrava ninguém. Porque se

---

12 Tendo usado aspas até aqui para destacar as alcunhas que viram nomes de famílias, ou seja, referências a distintos grupos de cognatos, deixo de usá-las doravante em benefício da clareza do texto.

entrasse tinha que brigar. Agora tão manso, mas eram valentes os tapeba. (Antônio “Potinho”, Trilho/Paumirim, 18/01/1987).

[Pergunta: Quer dizer, então, que esse pessoal da família de Jacinto não é Tapeba?] Não. Se é hoje é pela seguinte maneira, assim que nem eu sou. Porque Jacinto casou na família [...]. Agora, como a família foi multiplicando, hoje já tem tapeba casado na família de Jacinto, tem Jacinto casado na família tapeba. Tem Coco casado na família de tapeba, tem Jacinto casado na família de Coco. Então, é isso. Tem uma misturada. É um bolo mais horrível do mundo. (Chico Bento, 55 anos, Vila Nova, junho de 1990).

Notei que as uniões poligínicas e o casar-se em família suscitavam sentimentos ambivalentes entre os tapebas contemporâneos. Isso porque se, por um lado, partilham dos sistemas de valores da sociedade regional em que a monogamia é regra, por outro, reconhecem nessas condutas um claro indicador de sua ancestralidade indígena, uma prática tradicional dos “troncos velhos” que faz da “família tapeba” uma “misturada” difícil de deslindar. Embora vigore uma representação em torno de “casar em família” como uma prática “correta” e “tradicional”, eram e são livres as uniões formais e consensuais entre tapebas e não índios (“gente de fora”, “outras famílias”).

É aqui que a noção de “misturada”, usualmente associada à “família de tapeba”, assume importante e duplo significado. Ela é atualizada para referir-se, de um lado, à prática de se “casar na família” e, de outro, à liberdade de união com gente de “outra família”, “gente de fora”, “outro sangue”, “outra raça”. A isso se associa a ideia de que a família é muito grande e encontra-se muito espalhada. “A nossa família já vai longe. Tem tapeba no Rio, na Brasília, no São Paulo.” A noção de “misturada”, assim, indica a dificuldade (e até a impossibilidade para alguns) de “destrinchar toda a família”, devido às múltiplas direções que as uniões tomaram e à mobilidade ligada às estratégias de reprodução social. Por isso tudo, o termo “misturada” também pode assumir conotações pejorativas, sugerindo relações incestuosas.

É tentador, assim, aludir ao Paumirim como um grupo local endogâmico, com casas tipicamente indígenas, uma das quais – a do cacique Perna-de-Pau – teria sido um tipo de residência coletiva. Não obstante, certamente foi um território habitado por uma população local distinta, em que dificilmente se

admitia gente “de fora da família” – como veremos em outros testemunhos a seguir –, em que Perna-de-Pau teria exercido sua liderança, sendo tido como o “último tuxaua”, após cuja morte – ocorrida, estimo, em meados do século XX – os tapebas que viviam sob sua liderança saíram em diáspora para formar as muitas comunidades em que vivem hoje – como discorrerei a seguir.

Importa notar que toda essa sintaxe do parentesco é atravessada por uma disputa pela autoridade e legitimidade de se falar sobre os tapebas e o passado destes, principalmente entre os Zabel, que se julgavam os legítimos interlocutores para isso. Não eram incomuns as tentativas de desqualificar discursos de outros parentes com base em argumentos, por exemplo, de que a pessoa não havia sido criada “no meio deles”, ou de que a pessoa sequer seria tapeba. Essa disputa pela autoridade e legitimidade era constante, e contou inclusive o debate público sobre se os tapebas são ou não índios, no contexto do conflituoso procedimento de demarcação da terra indígena, que se arrasta há 35 anos.<sup>13</sup>

## **Zé Zabel: a perna de pau, a autoridade e o estilo de liderança**

A alcunha Perna-de-Pau – que já operou, também, como uma categoria de adscrição no cenário local (“os pernas-de-pau”) – advém do fato de o finado José Alves dos Reis ter uma perna-de-pau – segundo consta, uma prótese confeccionada pelo próprio para substituir um pedaço de uma de suas pernas, perdido num acidente. Como não podia deixar de ser, num caso como esse, há

---

13 A ex-deputada estadual e candidata derrotada às eleições para a Prefeitura de Caucaia em 1988, Maria Lúcia Correia (PMDB), nora do tenente-coronel Edson da Mota Correia (ver próxima seção), ao negar que os tapebas fossem índios, fez a seguinte declaração pública no jornal de maior circulação do estado do Ceará: “O que existe é um grupo descendente de um caboclo conhecido pela alcunha de ‘Perna-de-Pau’ que habitou na área de Caucaia no início do século e que teria vivido maritalmente com duas irmãs, o que gerou um grupo racial fechado, que foi habitar nas proximidades da Lagoa do Babaçu [Pabussú?], na estrada da localidade de Garrote, a Oeste da sede da antiga Soure, hoje Caucaia” (Maria Lúcia..., 1987). A matéria prossegue informando que uma bisneta de Perna-de-Pau teria sido criada na residência do tenente Edson, seu sogro, e que a deputada acreditava haver muita “fantasia” no que se referia aos hábitos daquela gente. Curioso notar, portanto, como a história de Perna-de-Pau e dos Zabel era conhecida além das fronteiras do grupo por membros da elite política local – que, nesse caso, a usaram para tentar descaracterizar o pleito do grupo de ser reconhecido como indígena.

várias versões correntes sobre o modo como ele perdeu a perna. Uma atribui a perda da perna a um acidente na linha de ferro, pois era comum eles voltarem embriagados para casa ao final de um dia de pescaria, ou de venda de produtos na cidade, estado no qual muitos morreram e se acidentaram, abalroados pelo trem. Outra, que teria sido durante a construção de uma casa, no Trilho. Uma terceira versão, mais corrente que as demais, é que ele teria perdido a perna em um acidente com um rojão – ou uma explosão retardada de uma ronqueira – nas festas juninas.

O finado Geraldo Alves Julião, o Geraldão da Vila Nova, era um dos dois últimos filhos vivos do finado Zé Zabel Perna-de-Pau no final do século XX. O outro era João das Porteiras, uma localidade no pé da serra do Juá, que eu só vim a conhecer anos mais tarde durante os estudos de identificação da TI Tapeba. Tido pelos tapebas como uma pessoa esquiva, grossa, carrancuda e mal-educada, só consegui conversar com ele duas vezes, uma em cada período de campo da pesquisa de mestrado. Da primeira vez, em janeiro de 1987, logrei produzir uma importante entrevista com ele na qual se referiu ao incidente que mutilou seu pai.

Geraldão: Ele festejando uma festa de São João [...]. No Trilho. Aí, foi na última noite de festa que é tirando o terço. Aí ele fazia... A arma era um cano dessa grossura assim, entupido de barro e cheio de pólvora, né? [...]. Era um no começo e outro no fim, que era pra detonar, não sabe? Aquele tiro danado, pra saber que estava festejando. Aí, ele tocou fogo, aí não detonou, né? A ronqueira entupiu, que era um cano dessa grossura assim, enfiado em dois tornos de pau [...]. Aí ele foi escavar o ouvido da bicha com as pernas do lado do cano, né? Taboco! Aí pipocou de vez. Pou! Aí, arrancou a perna dele, cortou a perna dele assim. Esbaçou. Aí ficou só esse negócio assim que volta assim pra trás.

Chico Pedro: O cotovelo do joelho, não é isso?

G: É. Aí ficou. Foi pra cidade, mandou cortar. Os doutores cortaram ela, ficou. Sarou, ficou bom. Aí ele mesmo inventou lá uma perna de pau [...]. Cortou um pedaço de pau grosso, aí passou a enxó pra cima [...]. Aí, tirou de um lado e outro, fez aquele buracão. Acabou que fez dois buracos aqui, porque ficou a tabuleta, né? Daqui pra cá ficou a tabuleta e ele meteu uma corda assim, amarrava na cintura e meteu o pé dentro e forrou de pano. Aí, meteu o pé. Aí andava pra todo canto com aquela perna dele. (Vila Nova, 11/01/1987).

A força e autoridade de Perna-de-Pau parecia decorrer de vários atributos: sua aparência física, seus hábitos e habilidades, sua capacidade de convocação, a posse que detinha de uma área herdada dos seus pais e depois perdida em transações espúrias (ver quinta seção), e as relações ambivalentes que manteve com pessoas da elite política local (como veremos a seguir nesta seção). Imagine-se um velho cafuzo alto, forte, encorpado, barbudo, feio, com uma perna-de-pau e um chicote na mão, fumando cachimbo, sanfoneiro, que gostasse de cachaça, de temperamento forte e invocado.

Antigamente, nós era muito criança, nós andava mais esse velhinho, mais ele, pedindo esmola nas casas, de porta em porta, pedindo esmola nas casa. Nós chegava naquelas portas, pedia aquelas esmolos, aí aquele pessoal ricaço dava esmola a ele e chamava ele de “Papai Noel” [...], aí quando as criança viam ele, diziam: “Lá se vem o Papai Noel! Lá vem o Papai Noel!” (Zuila, no vídeo documentário *Tapeba – resgate e memória de uma tribo*, agosto de 1985).

Agora ele tinha uma perna-de-pau, uma perna mermo, só uma. A outra era boa. Ele andava com uma chibata desse tamanho na mão. Muito feio, ele. Era um velhão barbado, feio mermo, viu? [...] De longe eu via a tocha de fogo, ele fumando aquele cachimbão. [...] Ele era a formatura de um velhão mesmo, ele era feio mesmo, né? Eu nunca corri com medo dele, não [...], e valente. (Domingos Flor, casado com uma tapeba, Trilho/Paumirim, 16/01/1987).

O compadre Antônio [Zabel] era, assim, um molecotezinho, mas os braços dessa grossura as pernas grossas também. Muita força. Seu Zé pegava nós assim pela cintura – nós era desse tamanho, dessa grossura, mal feitos que só – pegava nós assim, jogava nós assim pra cima e aparava. Minha mãe: “Seu Zé o senhor não mate as minhas meninas.” “Eu, nada...” Eles dois era desse jeito. O filho e o pai. (Dona Lúcia, comadre de um tapeba, Capoeira, 19/05/1990).

Perna-de-Pau. É. Eu conheci ele já com aquela perna de pau. Era tocador de harmônica. Nunca sei quem levou uma surra aí um dia. Foi! [risos]. Era positivo. Se ele pegasse um pelas brechas, estava seguro. Era o Perna-de-Pau. (Seu Avelino, Trilho/Capuan, 25/04/1990).



Além dos depoimentos já citados, inúmeros outros corroboram a existência de algum tipo de estrutura de autoridade e respeito legitimada pelos tapebas, principalmente em relação aos mais velhos, os das gerações do finado Perna-de-Pau e de seus filhos.

Dona Raimunda, uma das mulheres do já referido cacique Alberto, ao final dos anos 1980 já convivia com os tapebas há cerca de 40 anos, desde que sua mãe se juntou com Chico Passarinho, sobrinho do Perna-de-Pau. Tendo vindo de Aracati porque seu marido a havia deixado, a mãe de dona Raimunda buscou o auxílio de uma tia no bairro de São Geraldo em Fortaleza, que a recomendou para tomar conta de um sítio de um compadre no Capuan. Dona Raimunda relatou assim esse primeiro encontro com os tapebas.

Raimunda: Aí nós ficamos no Capuan. Aí o Chico Passarinho, vendendo passarinho, sabe? Corrupião, essas coisas. Começou a se engrajar pela minha mãe. Aí foi e perguntou se a minha mãe queria morar mais ele. Aí ela foi e disse: “Não dá certo, não. Você é muito novinho.” Que ele era bem novinho, ele tinha 16 anos. [...] Ela disse: “Não dá certo, não.” Ele foi e disse: “Dá. Mas só é que você não vai ficar aqui. Vou levar você pra minha aldeia.” Ela fez: “Aldeia?!” Ela ficou com medo, sabe: “Esse negócio de aldeia, chega lá o pessoal vão brigar.” Ele disse: “Não, briga não.” Aí nós fomos morar no Trilho, lá onde hoje em dia é o lado da casa do irmão da Zuíla. Que a casa do velho avô do Alberto era pro lado de lá, sabe? Aí, nós fomos morar lá. Aí, quando nós chegamos lá, aí o velho foi e disse que não queria ele com a minha mãe. “Você arrumou essa mulher aonde? Essa mulher velha, amarela desse jeito?” Que a minha mãe era bem alva, bem branquinha.

Henyo: O velho, quem?

R: O velho pai do Chico Passarinho. O velho Gonzaga, que não queria. Que o velho Gonzaga era irmão da mãe do Alberto, filho do velho Perna-de-Pau, entendeu? Que era dos mais velhos, por isso disse que não queria. Aí, minha mãe disse: “Pronto. Agora vou-me embora.” Ele disse: “Não, meu pai. Deixa ela ficar mais eu? Eu me agradei dela e ela vai ficar mais eu.” Ele disse: “Mas não tem ninguém branco no nosso meio!” – o velho, sabe? Não tinha ninguém branco. Eu acho que quem inventou esse negócio de se misturar aos brancos foi o Chico Passarinho, né? Porque levou minha mãe pro meio deles. Acho que foi. Aí, nós ficamos morando lá, aí eu fui crescendo no meio deles. (Ponte 2, 02/06/1990).

Voltemos ao Geraldão da Vila Nova, que se mostrou reticente em dar continuidade ao seu depoimento, quando derivamos para tratar da liderança de Perna-de-Pau. Na ocasião, fiz-me acompanhar pelo finado Chico Pedro, então, uma jovem liderança das Pontes, que chama Geraldão de “tio”.

Chico Pedro: E aí no Trilho, aonde o tio morava, que o senhor contou pra mim. Soldado quando chegava lá, na época do Perna-de-Pau, nesse tempo. Soldado quando chegava lá, ele era expulsado a pique de quê?

Geraldão: Ah, mas isso aí não adianta ninguém dizer, não, porque às vezes... Pode não... [...]

CP: Como era antigamente que a gente sobrevivia, né? Em cima do corte ali aonde mora a Zuíla. Tudo bem, não tem problema não. Pode contar. [...]

G: Lá era o seguinte. Cof! Cof! Lá, quando o meu pai era vivo, debaixo dos cajueiros onde a gente morava e da casa. Porque lá era umas quintas de cajueiro. Aí ele, não tinha polícia que entrasse lá dentro pra ir buscar um filho dele. Não levava, não. Porque o velho dava um grito e polícia nenhuma entrava lá dentro pra levar, não. Porque nesse antigamente era o... Que ele dizia que a polícia não levava porque ele entrava na Caucaia e resolvia tudinho cum os compadres dele, né? Nesse tempo tinha o... O delegado era o... E era uns tudo maior, queriam invadir lá pra ir buscar a gente preso, açoitava. Aí, nessa altura ele não deixava, né?

Henyo: Mas por algum motivo iam levar gente presa?

G: Não, sem motivo nenhum. Só porque o pessoal bebia cachaça, né? Bebia cachaça e eles queriam invadir, pra modo de buscar o pessoal, açoiar, isso e aquilo outro. Aí, ele não deixava. Não deixava a polícia invadir sem a lei. Aí ele ia... Quando ele passava pela rua de Caucaia, que nós cansamos de chegar lá mermo dentro da Caucaia, ele ia vender os feixes de lenha dele, com o pessoal dele, a família dele. Ele dizia lá ao tenente Edson, dizia assim: “Cumpadi, quando eu der um grito aqui dentro da Caucaia, pode esperar que aqui é o Perna-de-Pau.” [...] O meu pai era diferente de nós. Depois dele dar um grito dentro da aldeia dele, que ninguém encostasse. (Vila Nova, 11/01/1987).

Notem-se as referências ao “grito” de Zé Zabel Perna-de-Pau, à “aldeia dele” e à autoridade que ele exercia no local, se impondo inclusive às forças de segurança pública, em função das relações sociais que ele agenciava por meio do compadrio. A menção específica ao tenente Edson Correia como sendo

compadre do Perna-de-Pau é extremamente significativa e reapareceu numa longa entrevista realizada três anos mais tarde com Francisco Bento de Souza, o Chico Bento, então com 55 anos, e sua esposa Raimunda Francisca da Silva de Souza, a Mundola, então com 47 anos – esta irmã de Zuíla.

Chico Bento: Os tapebas, se eles andassem assim num lugar aonde esse pessoal que nem o doutor Otto, esse pessoal que justamente se considera como rico, se eles pisassem ou andassem na fazenda deles, eles proibiam. Eles proibiam deles andarem nas fazendas deles. Porque eles eram um pessoal que não ligava a vida, né? Se fosse preciso, se eles – por exemplo – achassem uma coisa fácil, eles levavam, seja lá de quem quer que fosse. Se achassem uma coisa fácil, eles levavam. Eles cortavam arame, saltavam cerca e faziam buraco na cerca, era assim. O caminho deles era direto. Se eles viessem no caminho e pretendessem de passar, eles cortavam o arame de quem quer que seja [...]. E ia-se embora a viagem dele. Entonce, todo esse pessoal eles prendiam tudo. “Quem foi que passou aqui?” “Foi os tapeba.” Aí eles iam e prendiam os tapeba. Metia na cadeia e prendia. Aqui tinha o finado tenente Edson, que quando sabia que tinha algum tapeba preso, aí mandava soltar os tapeba. Até que teve uma vez que a polícia de Caucaia prendeu o finado Luís “Preto”, o finado Vítor e o finado Toné [filhos e genro, o segundo, de Perna-de-Pau].

Henyo: Por causa de quê?

CB: Por causa de bebedeira, por causa de cachaça. Por qualquer coisinha os homem mandava prender. Ou esses Pontes mandava prender, ou os Sales mandava prender, ou o velho Zé Florindo mandava prender, ou aqui o pessoal do velho Milton Firmeza mandava prender. Era assim, qualquer coisinha os tapeba estava preso. Entonce, o tenente Edson era só o que soltava, era somente quem soltava os tapeba.

H: Por que ele soltava?

CB: [...] É que o tenente Edson conhece todo esses tapeba a fundo, conhecia os mais velhos e todos eles. O tenente Edson tinha uma grande amizade com eles porque conheceu eles sempre aqui, vivendo aqui mermo dentro de Caucaia. [...] E o tenente Edson não negou a parte, que eles eram índios.

Também em 1990, produzi um testemunho revelador com dona Lúcia Estevão Silva, então com 58 anos, natural do Cabatã, bairro de Caucaia, e moradora da

Capoeira desde 1981. Ela era responsável pelo setor de terras e projetos da Associação dos Moradores do Bairro Pe. Júlio Maria, fazendo parte da diretoria desta, e teve um relacionamento estreito e pessoal com os tapebas na sua infância. Segundo seu testemunho, o finado Zé Zabel Perna-de-Pau trabalhou no terreno de sua mãe, limpando o quintal e reparando a cerca do curral que ela arrendava para os donos de rebanho para a engorda antes do abate. Dona Lúcia era madrinha de batismo de um filho do finado Antônio Zabel, não o irmão, mas o filho de Perna-de-Pau de quem ela ficou amiga ainda molecote, tendo sido madrinha quando tinha seus 17 para 18 anos. Podemos situar, assim, em torno de 1950 o ano em que dona Lúcia se tornou madrinha de Sebastião, que findou sendo criado por padres, em virtude da morte de sua mãe. Num rico testemunho sobre o relacionamento de sua família com os tapebas, em especial Zé Zabel e seu filho Antônio Zabel, dona Lúcia se expressou assim em dado momento:

E tinha mais uma coisa: quando havia questão aí no meio deles, ele mesmo era quem decidia. Eles... Aqui não tinha policiamento nem nada. Ele acalmava as coisas e ia lá no tenente Edson. Aí, dizia o que tinha ocorrido. O tenente era o homem de Caucaia, outrora. Era quem mandava em Caucaia. Aí bastava ele chegar lá e contar: “Olha, tenente. Houve isso, isso, assim, assim lá.” Então pronto, ele acalmava tudo. Se fosse difícil de ir pro hospital levar, [o tenente Edson] levava pro hospital; se não fosse, eles mesmo levavam. (Capoeira, 19/05/1990).

Assim sendo, neste esboço de biografia social do Perna-de-Pau, é importante abrir um parêntese para resumir a biografia do tenente-coronel Edson da Mota Correia, tal como logrei identificar em fontes documentais (Sampaio; Costa, 1972) – ele que dá nome a uma das principais vias que atravessa o município de Caucaia de leste a oeste: a BR-222 antigo traçado, quando entra no perímetro urbano da cidade sede do município, ganha o nome de Avenida Coronel Correia.

Filho do “coronel” Antônio José Correia e de Ana Ernestina da Mota, Edson da Mota Correia foi subcomandante da polícia, oficial do exército, tenente, “revolucionário” de 1930. Nomeado prefeito de Aracati em 1931 pelo interventor Carneiro de Mendonça, e, em seguida, delegado do governo junto a várias prefeituras, entre elas Caucaia, foi posteriormente escolhido para a chefia da Casa Militar do interventor Moreira Lima. Em 1934 foi eleito deputado à Assembleia Legislativa. Só depois é que foi promovido a tenente-coronel e

nomeado subcomandante da polícia. Reeleito ininterruptamente desde 1950 até sua morte em 1985 a uma cadeira na Assembleia Legislativa Estadual, Edson Correia era tido como um dos mais tradicionais políticos cearenses, detendo durante muito tempo a liderança eleitoral de Caucaia, somando nove legislaturas. Arenista, esse ex-diretor do Departamento de Secas e ex-presidente da Assembleia Legislativa – onde chegou a ocupar a chefia do governo em quatro oportunidades, em substituições interinas – parece ter manipulado importantes recursos sociais e entrou para a história do município pelo modo extremamente violento como fazia política. É comum ouvir relatos sobre a atuação dele que fazem referência às violências, intimidações e atrocidades por ele cometidas, ou a mando dele. Em alguns desses relatos ele aparece como um antagonista – “inimigo” – dos tapebas e de suas aspirações.

Os testemunhos de Geraldão, Chico Bento e dona Lúcia diferem desses relatos nas menções que fazem a Perna-de-Pau e ao tenente Edson como compadres; e que este reconhecia a imemorialidade da presença dos tapebas como índios no município. Em função disso, ele teria sempre interferido em favor dos tapebas junto à polícia local – tendo em vista sua biografia, marcada por uma ascensão hierárquica dentro do estamento policial militar.

Qual, portanto, a fonte e o fundamento da autoridade exercida por Perna-de-Pau? Como vimos, os testemunhos dão conta de que em caso de brigas, agressões e até mesmo morte, nem mesmo a polícia se metia, pois eles lá “se resolviam entre eles”. Perna-de-Pau seria quem legislaria e julgaria as questões surgidas no âmbito da convivência entre eles. Fica-se com a nítida impressão de que teriam existido mecanismos reguladores e de sanção internos ao próprio grupo, legitimados por este como aptos a resolver os conflitos. Os testemunhos indicam que tal autoridade seria tanto fruto de uma tradição autóctone quanto assentada numa relação (pessoal, de compadrio, ou outra) entre o “índio velho” e o tenente Edson, e outros compadres e amigos influentes.

Henyo: Agora, a senhora falou que, lá dentro, ele é quem resolvia as questões...

Lúcia: É. Pois é, assim. A aldeia era assim. Eles era tudo num local só. Aí quando havia assim... Porque às vezes havia uma cacetada. Porque esse tempo ninguém brigava nem de faca, nem de bala. Isso era difícil. Era mais de cacete. Aí quando havia isso, ele ia lá acalmar aquele povo. Mas se caso fosse preciso ficar muito doente, aí ele falava... Quando ele voltava... Polícia não ia lá. Ele é quem olhava

tudo, agia tudo e aí ia lá no tenente e contava tudo ao tenente, e se precisasse prender, o tenente ia lá buscar e se não precisasse ficava só ele, resolvia tudo mesmo por lá. Às vezes, no meio deles mermo, não precisava prender. Às vezes era por causa de bebida. Eles chegavam meio bêbados e se estranhavam um com outro, aí pronto. Mas ele era o chefe de todos. (Capoeira, 19/05/1990).

A natureza deles era a natureza que eles mesmo brigavam, que eles mesmo só faltavam beber o sangue um do outro. E brigavam, brigavam e no outro dia estavam bem. Se rachava a cabeça de um, lavava com água de sal, com cachaça, pronto. Não ia pro doutor, não ia pra nada. Se levasse um tiro, uma facada, deles mesmo, por lá, não ia procurar delegacia, não. Eles nunca procuraram delegacia da parte de ninguém. A parte era deles mesmo. (Mãe Velha, Ponte 1, 06/06/1990).

Aí, não tinha quem fosse bulir com o pessoal de tapeba, não. Porque quando chegava lá, já viu: o marechal do lugar era ele, viu? A ordem que ele dava estava certa. Porque não tinha uma autoridade que fosse se meter lá no negócio dele. Não tinha quem visse tapeba ir preso, não senhor. Lá?! No tempo que o Zé Perna-de-Pau era vivo, o cacique velho, lá tinha respeito! (Zuila, no vídeo documentário *Tapeba – resgate e memória de uma tribo*, agosto de 1985).

[...] E quem era o protetor desse Trilho de Ferro aqui era o Zé Perna-de-Pau. O Zé Perna-de-Pau era quem mandava em tudo. Polícia não mandava nada aqui. Que a ordem que ele desse estava certa. Quando ele gritava, não tinha polícia que se metesse aqui. Era ele mesmo. O índio mesmo, o índio velho. Era o cacique velho do Trilho de Ferro era o Perna-de-Pau. (Zuila, Trilho, 14/01/1987).

## A “convivência” de Perna-de-Pau e dos tapebas

A figura de Zé Zabel Perna-de-Pau também epitomiza certo estilo e ritmo de vida, a que os tapebas e os regionais chamam “convivência”, vista por todos como peculiar, em que algumas atividades – como a pesca no mangue e o extrativismo vegetal e animal – aparecem como centrais. Note-se que, nos depoimentos, a presença dele ali no Paumirim, no Corte, no Trilho de Ferro, sempre aparece ligada a certas práticas e a um estilo de vida, bem como a uma

paisagem local, tidos como característicos e emblemáticos de um momento de maior proximidade social e de redes com conexidade mais intensa entre os tapebas.

Antigamente, nós era muito criança, nós andava mais esse velhinho, mais ele, pedindo esmola nas casas, de porta em porta [...] Aí, quando a gente passava aquela semana naqueles negócios de esmola, aí é que ele dizia assim – as esmola não dava pra gente passar mermo. Aí ele dizia assim: “Minha filha, amanhã nós não vamos pra negócio de esmola, não. Amanhã nós vamos pro mato tirar croatá pra nós fazer pelinho pra nós vender aqui. Umas cabeça-de-nego, umas japecanga, umas contraerva, relame branco – essas coisas – pra nós trazer pra nós vim pra cá pra venda, né, minha filha?” Eu dizia: “É sim senhor.” Era eu, o tio José, o finado Cosme, um rapazinho que ele tinha, nós andava junto. [...] Aí quando nós ia vender os bicho, as coisas que nós ia vender, ele arrumava aquelas bolsa de dinheiro, de comida, [...] pão, [...] tripa de gato, essas coisa assim ele trazia pra gente comer. Chegava, era aquela ruma de gente tudo na beira da linha mais nós, lá nas cabaninha de palha, comia junto mais nós, as panela cheia. Ali era pra todo mundo que chegava. Quando acabava daquelas comidas... O velho tomava muito álcool sabe? [...] Aí começava aquelas festas, não sabe? Aí batia um negócio de pandeiro, era colher, aqueles couro de gato, fazia aqueles tambor, fazia aquelas coisa. Aí começava a dançaria daquele pessoal todo, aquelas brincadeiras, viu? Ali, era noite a todinha ali. [...] Aí, quando era festa de reisado, aí ele fazia aquele boi muito bacana, viu? Ali eu vou te contar, como era lindo, viu?! Ali aquelas catirina tudo bacana, aqueles prevelé, aquelas burrinhas, aquelas coisas, a coisa mais linda do mundo! Viu? [...] Os acompanhamentos deles era negócio de coisa, era batendo na lata, era triângulo, era realejo, essas coisas assim, não sabe? [...] Mas era só aquelas casinha pequenininha, tudo aquelas cabaninha de palha, era mais cabaninha mermo. Era as paredes tapadas assim de folha do mato, viu? [...] Ali ninguém tinha remédio de médico. Ali remédio era do mato. Se uma criança estava com dor de cabeça, fazia um remédio daqui dacolá, dava àquelas crianças pra tomar. Era aquela coisa assim, viu? Nós comia uruá, nós comia negócio de gado morto, que davam pra nós. Nesse tempo nada valia nada. Morria às vezes uma vaca de parto, dava a nós pra nós comer. Os nossos pais juntavam, trazia pra casa. Nós comia aquelas vaca velha morta, viu? [...] Aí nós ia, trazia aquele horror de carne. Aí salgava e ficava comendo aquilo ali, não sabe?

[...] Vestia vestido de saco! [...] Nós dava graças a Deus quando a mãe comprava um saco que cortava o pescoço e era só costurando assim de banda e nós se socava dentro. (Zuila, no vídeo documentário *Tapeba – resgate e memória de uma tribo*, agosto de 1985).

Meu marido mesmo, chamado Pretinho. Aí eu ouvia aqueles toques de mão, “tuc, tuc, tuc”. “Pretinho, que zoada é aquela?” “Minha velha, aí é a mata dos tapebas, dos índios.” Eu dizia, “Que índio?” “Os tapebas! Você quando chega do mercado não vê aquele bando de negro comprando aquelas coisas ali?” Tudo era freguês dele, sabe? [...] Aí ele foi, matava gado lá do seu Alfredo [Miranda] e a gente só ouvia aquela zoada de manhã. Eu dizia: “Deixe estar que um dia eu ainda vou espiar.” Na vila só encosta só eles mesmo. Não entra ninguém, mas parece que meu sangue deu com eles, sabe? [...] Ah, o Perna-de-Pau não fez questão nenhuma de nós duas. A Zezé preta da cor de panela. [...] Aí, quando cheguei lá, aquele quartirão medonho de casa. As camas tudo feita de pau. [...] Não tinha rede. Eles não dormia em rede. [...] Eles não andava de ônibus, não. Andava de trem, mas pra ir pra cidade vender essas coisa eles iam a pé. Eles nunca trabalharam a ninguém. A nenhum. Aqueles tapeba dacolá. [...] Era, tudinho era assim. O Perna-de-Pau tinha uma sanfona desse tamanho. E tocava. E um batia num triângulo. (Mãe Velha, Ponte 1, 06/06/1990).

Isso aqui eles tiravam croatá, armavam aquelas gaiolas pra pegar gato, raposa, cobra e qualquer bicho. O que desse certo eles pegavam, levavam pra cidade e vendiam. Vendiam e quando vinham já se sabia: trazia a garrafa de cana. Agora, tem uma coisa: dão valor à cana. [...] Aí vinha o peixe, vinha a carne, vinha tudo. A feirinha da casa. Bem, a convivência deles era essa. E pescando. Iam pescar na maré, quando vinham, vinha o peixe, vinha o camarão, vinha o aratu, vinha o dinheiro, vinha tudo. Viviam só disso mermo. Eles nunca trabalharam, sob esse ponto aí... Só uma parte dos tronco velho é que não deixava de plantar os roçadinhos deles [...]. Pegavam cobra, vendiam. Outro deles aí fazia louça, vendia. [...] Por aqui eles entravam, subiam nesses pés de pau, botavam o visgo pra pegar os passarinhos pra vender, levarem pras ruas. Quando vinham, traziam aquele dinheirinho. Comprava um feijãozinho, compravam o arroz, compravam a carne, o peixe e aí alimentavam os filhos. (Antônio “Potinho”, Trilho/Paumirim, 18/01/1987).



A vida dele era só pescando, né? Era pescando, trabalhando de jardineiro. Lá pros matos arrancar croatá pra tirar o pelo pra vender na cidade, né? Então, quando ele vinha de lá pra cá, trazia tudo que era necessário pros filhos. O nosso conviver era esse. Aí quando era bem cedinho nós ia voltar pro mangue, de novo, pescar. De tarde ia pra casa. Assim era todo santo dia. Nosso trabalho era esse. Que eu me lembre. (Geraldão, Vila Nova, 11/01/1987).

A convivência deles era o seguinte. Eles viviam de pesca, viviam pescando. Quando arranjavam trabalho eles trabalhavam. Ele [Perna-de-Pau] era muito trabalhador. E também quando morria um bicho na linha eles corriam, porque eles não tinham como, né? Tratavam de tirar o couro do bicho e comer. Comiam tudo. Comiam cobra, essa cobra grossa preta. Cobra-de-veado. [...] Aí eles bebiam muito e eu não sei se a morte dele foi bebida ou se foi raiva. Não sei. Eu sei que ele bebia muito. Mas ele vivia de pesca. Ele pescava, eles pegavam passarinho. Todo passarinho eles sabiam assoviar e pegavam. Fazia aqueles visgos. Hoje é que ninguém vê mais eles pegando passarinho. E levava pra feira da cidade. Lá eles faziam aquelas vendas e quando voltavam traziam... Quando era na lua cheia de janeiro, tinha a andada dos caranguejos. Aí, eles iam lá em casa buscar nós pra comer caranguejo mais eles. E tinha a Ester filha dele. [...] A Ester todos os anos fazia o carnaval. [...] E lá faziam os três dias de carnaval. As casas deles era mesmo como casa de índio. [...] Agora já têm as casas deles direito. As casas deles eram assim umas palhas assim em pé. Eles punham uns paus assim e colocava assim as coisas. Aí, nessa trave aqui eles colocavam as redinhas dos meninos, assim. (Dona Lúcia, Capoeira, 15/05/1990).

Assim, Perna-de-Pau e sua parentela epitomizavam um tipo de “convivência”, ou “sistema de vida”, específico e distinto do dos regionais, marcado por várias características: hábitos alimentares, formas de casa, tipos de atividades produtivas (não consideradas trabalho no sentido estrito – termo adstrito à agricultura e às atividades assalariadas), predisposições comportamentais (“não tinham zelo”) e vida social em geral. A noção de que os tapebas se caracterizavam – e, em certa medida, ainda se caracterizam – por tal “convivência” é recorrente e presente numa série de testemunhos, constituindo fatores que compunham – e, de certo modo, ainda compõem – o reconhecimento da coletividade. Assim sendo, além da ocupação tradicional do terreno do Paumirim

(que enfocaremos na próxima seção) e da autoridade coagente, aglutinadora e tradicional de Perna-de-Pau, este corporificaria tal dinâmica, ritmo e estilo de vida, visto pelos próprios tapebas e pelos regionais como característicos dos “troncos velhos”, demarcadores do reconhecimento dos tapebas como constituindo uma coletividade distinta.

As transcrições nos permitem entrever, igualmente, um importante referente da adscrição étnica tapeba, que também tem em Perna-de-Pau um representante: o preconceito e o estigma que pesavam contra o grupo e que parecem ter funcionado durante um longo tempo como uma barreira social e ideológica à interação com os regionais, limitando as possibilidades de interação fora da família – no sentido que atribuem a este termo (ver segunda seção) – e intensificando a conexidade das redes de parentes, vizinhos, colegas de trabalho e amigos. As expectativas de conduta desabonadora moldaram durante décadas e, em alguma medida, ainda influenciam a interação dos tapebas com não índios, contribuindo para a consolidação da adscrição étnica e para a sua circunscrição como um conjunto distinto de pessoas a partir de uma referência à sua conduta.

O termo “tapeba” faz sobrevir a referência a determinado *ethos* e a padrões de conduta desabonadores, que, reconhecem, seus ancestrais efetivamente atualizavam: consumo excessivo de cachaça (quando não, alcoolismo); comer carne velha podre ou carniça; faltar com higiene e cuidados básicos (imundície); incorrer em relações incestuosas (sentido pejorativo do termo “misturada” quando usado por não índios em referência às relações endogâmicas); roubar; e desenvolver atividades produtivas não consideradas como trabalho no sentido convencional do termo (mormente extrativas e em dependência direta dos recursos naturais disponíveis). A adscrição étnica tapeba, portanto, incorpora símbolos de estigma e constitui, ela mesma, um símbolo de estigma – ou “discriminação”, como disseram vários deles –, operando mesmo como xingamento em dadas circunstâncias.

Os depoimentos poderiam ser multiplicados indefinidamente e são monócordos, insistindo sempre nos mesmos pontos: comedores de carniça, preguiçosos, cachaceiros, promíscuos, lascivos, ladrões, desonestos, mentirosos e imundos – a escória, enfim. A força pejorativa desses atributos desabonadores ainda caracteriza, para muitos regionais, os tapebas enquanto um povo distinto. Tais aspectos ainda compõem parte da face pública dos tapebas nas interações

da vida cotidiana e a memória das condutas de Perna-de-Pau e seus descendentes reforça isso. O que também explica porque alguns tapebas se esforçam por descaracterizar essa identificação na esfera da vida pública adotando estratégias de assimilação.

### **Perna-de-Pau e a querela em torno dos terrenos do Paumirim: as tensões da afinidade e a diáspora tapeba**

Vivendo com as irmãs Tereza e Paulina, Perna-de-Pau era, portanto, genro do finado Antônio Jacinto, que – segundo informantes que conheci já bem idosos em minhas primeiras incursões a campo (tal como os finados Avelino e Raimundo “Manivão”) – era o antigo dono das terras do Paumirim, antes dos finados Zé Florindo e doutor Luiz Cruz. Os testemunhos são consistentes em assegurar que, antes da diáspora dos tapebas do Paumirim, de sua expropriação e expulsão, que os levou a viver na beira da linha, eles moravam no Paumirim propriamente dito, ocupando parte deste sob a autoridade do velho Perna-de-Pau. Aqui também, o protagonismo de Perna-de-Pau e o modo como ele e a sua cunhada Joana Coco (viúva de seu irmão Antônio Zabel) e seus descendentes conduziram a gestão desse território parecem representar um microcosmo da forma como outros tapebas se comportaram em relação aos seus respectivos patrimônios territoriais. A celeuma e as diferentes versões em torno do que ocorreu a tal patrimônio são significativas para entender o modo como os tapebas (em especial, os Zabel, os Jacinto e os Coco) passaram a viver desde então.

Retornemos ao depoimento de seu João “Padre” – o primeiro testemunho transcrito aqui no artigo. Na continuação daquele seu relato, respondendo a uma pergunta da sua filha, Marlene, presente na situação da entrevista, seu João nos deu a seguinte versão para a expropriação do terreno do Paumirim.

Marlene: Não diziam que esse terreno aí era do velho Perna-de-Pau?

João: Esse aqui era do Perna-de-Pau! Mas foi perdido, ele. O velho, foi o tempo que ele perdeu a perna e vivia só de pescar. Passava no Zé Florindo. O Zé Florindo tinha um armazém. Aí ele passava, levava cachaça e comprava pra comer no rio. Voltava, trazia cachaça e comida pra comer em casa. Nisso, quando deu fé, a conta estava grande. Aí o homem tomou conta do terreno. Esse terreno aí.

[Aponta para a direção da fazenda do senhor Luís Cruz.] Era do Perna-de-pau. Foi tomado dele. Tomado não; ele tirou tudo de conta. E o velho aumentando, aumentando.

M: Naquele tempo terreno não valia, não, dinheiro?

J: Uhum.

M: Se aproveitaram, talvez, da ingenuidade dele. (Paumirim, dezembro de 2002).

Versão relativamente similar já me havia sido contada por Raimundo Francisco da Silva, Raimundo “Manivão”, que faleceu em abril de 1988 aos 84 anos. Seu Raimundo não era tapeba, embora corresse a estória de que ele seria filho bastardo do coronel Alfredo Miranda, da lagoa dos Porcos, com uma índia. Ele foi casado com a também finada Maria Luiza Jacinto, que morreu naquele mesmo ano com 88 anos e era irmã de Tereza e Paulina, as mulheres de Perna-de-Pau. O trecho abaixo é de uma curta entrevista com Raimundo “Manivão”, em janeiro de 1987. Àquela altura ele já se encontrava “moco” e “broco”, ou seja, com surdez progressiva e senil, razão pela qual a entrevista não rendeu muito. Foi realizada na presença de várias netas, que se divertiram animadamente com algumas respostas suas. “Manivão” era tido como mestre na arte de fazer gaiolas para apresar passarinhos, que, como vimos, era uma das práticas tidas como características da convivência tradicional tapeba.

Henyo: Então, o senhor conheceu o Perna-de-Pau e os tapebas todos daqui?

Raimundo: Tudo. Eu conheci tudo, tudo, tudo. Tudo. Eu conheci tudinho, tudo, tudo. Eu genro, essa daqui, morava aqui. Esse terreno aqui era do meu sogro. Pai da minha mulher. Zé Florindo tomou de conta. Passou a mão. Vendeu ao dr. Luiz. Isto aqui, no tempo disso aqui, das Capoeira, cansei de tirar tala pra fazer gaiola, viu? Hoje não está mesmo que uma cidade?! Tem gente de toda a província desse mundo.

H: O senhor falou que esse terreno aqui era do seu sogro, Antônio Jacinto?

R: É. Esse terreno ali era. Do Antônio Jacinto.

H: Conta aí como é que foi a história desse terreno até ele parar na mão do dr. Luiz.

R: Os filho que ficou, os filhos não se incomodaram. E o velho passou a mão. Vinte e dois metros da linha, tanto pra cá como pra lá, é do governo. Vinte e dois metros. Dali da linha pra cá dá dezessete. E ninguém não espera mais

bondade, não, que é isso mesmo. Já foi-se o tempo. É como na cantiga da perua: é daqui pra pior.

Interessante notar o salto dado por seu Raimundo entre a menção ao aposamento por terceiros do terreno do Paumirim, pela suposta desatenção dos filhos de Antônio Jacinto, e a descrição da situação presente onde são obrigados a viver em terreno da União, marginal à estrada de ferro. Ao contrário de seu João “Padre”, seu Raimundo não menciona Perna-de-Pau – genro de Antônio Jacinto – como estando entre os que “não se incomodaram”, permitindo ao finado Zé Florindo ter tomado conta.

Outro relato que reforça a hipótese de a fazenda de cerca de 40 hectares do dr. Luiz Cruz ter sido apossada de modo doloso e ilegítimo foi oferecido por seu Fernando, ex-presidente da Associação das Comunidades do Rio Ceará pelo lado dos brancos, na qual também representava a comunidade da Capoeira. Refiro-me a um trecho de uma entrevista com ele, realizada em sua casa, em maio de 1990.

O que o seu Raimundo disse a mim lá, é que um trabalhador lá de dentro da fazenda do dr. Luiz Cruz tinha dito a ele, ao seu Raimundo, que o dr. Luiz Cruz estava com medo de perder aquela área de terra para os tapebas. Porque já tinha visto o levantamento da Funai passar lá e ele tinha certeza de que ali não era dele. Ele não tem documento. Um trabalhador de lá, de serviço. Prova que o dr. Luiz só situou mais do lado da pista, né. E do lado do Trilho, do lado dos tapeba, você vê aí. Tá no mato, você não viu lá?

A versão que corria era que o dr. Luiz Cruz teria aplicado um golpe na viúva do finado Zé Florindo para se apropriar do terreno. Há referências tão claras de que essa área teria sido de ocupação tradicional pelos tapebas, que ela findou sendo incluída na TI identificada pela Funai já em 1986 como uma gleba à parte – a TI sendo composta, então, de duas glebas: a Tapeba e a Paumirim.

Que parte expressiva das terras do Paumirim, incluindo uma área adjacente à fazenda do dr. Luiz Cruz ao sul da rodovia BR-222 antigo traçado, estiveram sob a posse mansa e pacífica dos Jacinto e dos Zabel (Antônio Jacinto e Perna-de-Pau), mas também dos Coco, confirma-se por meio de outros depoimentos, como os do finado Avelino Teixeira de Matos.

Seu Avelino era reconhecido e se reconhecia como sendo “de dentro do tapeba”, “de dentro dos troncos velhos antigos”, tendo eu concedido especial atenção em entrevistá-lo todas as vezes em que estive em campo. Neto do velho Antônio Jacinto (“pai do meu pai”) e filho de Raimundo Jacinto com uma Coco,<sup>14</sup> seu Avelino era lúcido, atencioso e bem-humorado, mas já apresentava surdez à época, seus testemunhos sendo sinuosos e entrecortados. Em todas as entrevistas, suas netas e filha colaboraram com intervenções esclarecedoras. Já em entrevista entrecortada realizada em 1987 na companhia de sua filha Raimunda, apareceram elementos que permitem caracterizar a distinção entre as formas de apropriação fundiária obtidas no Tapeba e no Paumirim. Em abril de 1990, voltei a entrevistá-lo, tendo ele então 98 anos. Tal entrevista foi conduzida em situação informal, à tardinha, no terreiro da frente da casa de sua filha adotiva, a finada Raimunda Teixeira de Matos, então com 57 anos, situada à época em terreno do sr. Zeca da Costa. Foi acompanhada pela neta de seu Avelino, Lúcia Teixeira de Matos, e pelo marido desta, Chico “Valente”, que fizeram intervenções e prestaram esclarecimentos, dada a surdez progressiva de seu Avelino. Nessa entrevista, é importante prestar atenção para as expressões de surpresa de Lúcia e Chico, pois pode-se perceber que a entrevista colaborou na produção de um elo numa genuína cadeia de transmissão oral – já que, segundo seu Avelino, sua lembrança era pouca, “ele ouviu dizer”. Chico e Lúcia ouviram confirmada naquela circunstância a história de que parcela das terras do Paumirim tinha pertencido a Antônio Jacinto, avô do seu Avelino e sogro de Perna-de-Pau.

---

14 Assim sendo, seu Avelino era sobrinho dos finados Maria Luiza Jacinto e Firmino Jacinto, irmãos temporãos do finado Raimundo Jacinto. Não foi possível precisar a mãe de seu Avelino. No levantamento efetuado pela Arquidiocese, em 1986, ele declara o nome de Maria do Espírito Santo, filha de Maria Teixeira Matos, da família Coco, portanto – dado com que trabalhei no diagrama da Figura 4. Na entrevista cujo trecho transcrevo a seguir ele se referiu à sua mãe como irmã de Joana Coco, o que a tornaria filha de João “Mariano” [?] Teixeira de Matos e Francisca Teixeira de Matos – a velha Chica Coco. Independente de qual seja a alternativa precisa – sempre difícil de definir dadas a mistura comum de nomes e sobrenomes formais com apelidos, e as práticas comuns de adoção e união consensual – certamente seria uma Coco, o que atesta a endogenia do grupo, ou seja, a prática de casar na família (conforme referido em seção anterior).

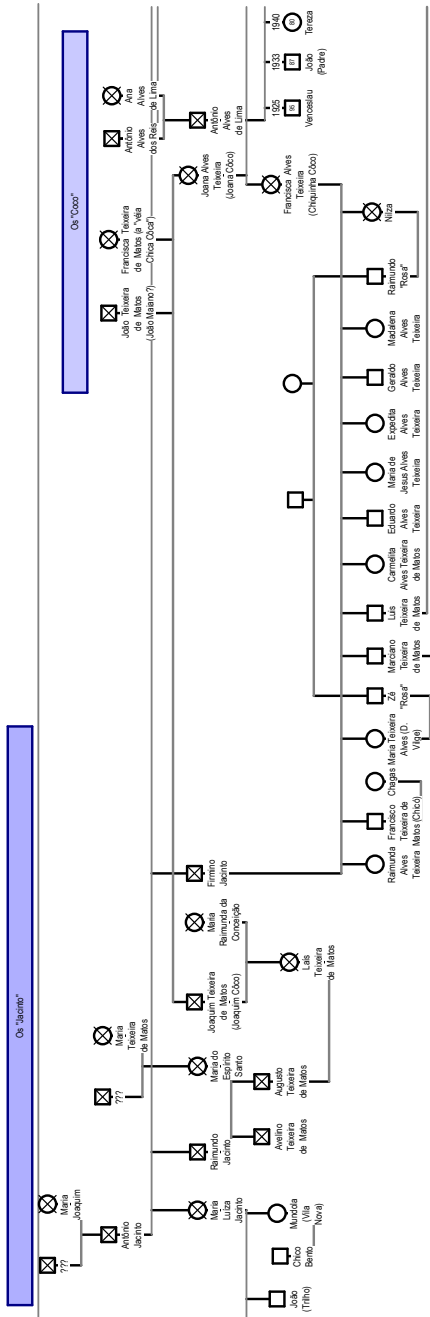


Figura 4. Seção do diagrama dos Jacinto mostrando as relações de aliança com os Aves.

Henyo: O senhor nasceu aonde, seu Avelino?

Avelino: Eu nasci aqui nas Lamas. Num lugar chamado nas Lamas, aqui. Ali onde tem... Onde tem aquele soldado. Ali naquele casão, onde mora aquele soldado. Aquele que mora ali. Soldado.

Lúcia: Em Caucaia?

A: Ah. Aqui ó. Aqui no Capuan aqui.

H: Deve ser na Cancela.

Chico e Lúcia: Na Cancela?

A: Sim, sim. Eu morava mesmo pro outro lado assim, pra acolá. Da Cancela pra cá. Eu morava por ali.

C: Era ali, olha! Está vendo. Na beira da linha mesmo. Aquilo, na minha mente, foi o finado Napoleão que tomou aquele terreno ali. Do Napoleão.

A: Era uma ponta de terra, dizem, que era ainda do finado meu avô. Dizem que ainda era. Tomaram de conta.

C: Olha aí!

H: O que que era do finado seu avô?

A: Terra do finado meu avô. Uma ponta de terra que depois passou pro Zé Florindo.

C: Olha aí, viu?! Ora, rapaz? É do finado Florindo mesmo a história. Viu? Aí o doutor [Luiz Cruz] foi e tomou aquele terreno, parece que comprado por um bico de pão ali.

H: Ah, o terreno que é do Oto? O Tatu estava me contando.

C: Não. É do doutor. Ali do doutor, na [Polícia] Rodoviária [Federal].

H: Do seu Luiz Cruz?

C: É.

A: Nesse tempo, nós morávamos ali. É. Depois foi o tempo em que o meu pai embarcou, nós se espalhamos pra aqui e pra acolá. Espalhou-se tudo.

H: Quer dizer, então, qual era a ponta de terreno que era do finado seu avô? Onde ficava?

A: Ali, ali. Naquela... Ali onde hoje tem aquela vacaria. Acolá pra ali. Ali pra baixo. Ali foi o Zé Florindo que tomou de conta. Ali é de muita gente. Foi do Zé Florindo. [...]

H: O senhor saiu de lá pra onde? Depois que o senhor saiu das Lamas, o senhor foi pra onde?

A: Fui pro Tapeba. Fui morar no Tapeba. Agora, do Tapeba foi que eu vim embolar por aqui. [...]



C: Aí, depois que o vô saiu do Tapeba, veio pra cá, foi?

A: Eu nasci nas Lama. Nasci nas Lama, ali. O povo chamava as Lama. Porque era brejo mermo. Por ali, naqueles matos. Não tenho lembrança, mas eu tinha uma lembranzinha, muito pouca, pouquinha. Do meu avô, pai do meu pai, o velho Antônio Jacinto. Mas não sei. [inaudível] Ali foi do Zé Florindo, foi não sei mais de quem. Foi da Joana Zabel [também referida como Joana Coco], minha tia. Um pedaço que ele comprou, o Antônio Zabel. Irmã da mamãe, minha tia Joana, morou ali. Foi pro Amazonas. Daí quando veio comprou aquele pedaço de terra dali da estrada pra lá. Comprou aquela parte dali, até fora lá. Ali [inaudível] morreu. Ficou a tia Joana, ela vendeu pra banda de cá. Não sei o que foi que ela fez, só uma partezinha, pouquinha, acho que era uma nesguinha, uma coisinha. Mas pra lá, da estrada pra lá, ela comprou todinha do velho... Depois que chegou do Amazonas comprou até lá embaixo. Era terra grande. Ali venderam, a tia Joana vendeu tudo, os filhos casaram. Aí ela vendeu umas partes de cada um. Repartiu. Encerrou tudo aí. Aí venderam tudinho, acabou. Até o “irmão” Firmino vendeu a parte dele aí.

A trajetória de deslocamento de seu Avelino é semelhante à de alguns antigos habitantes do Paumirim que, após terem perdido a posse de seus terrenos, foram para o Tapeba e retornaram para beira da linha de ferro – o Trilho. Outros “se saíram” para o Açude e para a Cigana, tendo ido depois formar, como primeiros moradores, as localidades conhecidas como Pontes e Vila Nova (Soledade e Santa Rita). Outros, ainda, foram para a Capoeira (Bairro Pe. Júlio Maria). A diáspora tapeba a partir do Paumirim – “espalhou-se tudo”, nos termos de seu Avelino – está na origem de muitos grupos locais tapebas contemporâneos.

A entrada na história do irmão de Perna-de-Pau, Antônio Zabel, marido de Joana Coco, complexifica a narrativa sobre as razões da desarticulação do patrimônio territorial do Paumirim, que teria levado à diáspora dos tapebas. A hipótese, aventada por seu Avelino, de que ele teria adquirido uma parte do terreno do Paumirim por compra com as economias que fez cortando seringa no Amazonas é reforçada por vários testemunhos. Raimunda Alves Teixeira, filha mais velha de Firmino Jacinto e Francisca Teixeira de Matos, a Chica “Coca” (filha de Joana Coco), em entrevista de grupo feita com cinco filhos e netos na Escola de Ensino Fundamental Tapeba Diferenciada da Capoeira, em dezembro de 2002, relatou o seguinte.

Henyo: A senhora chegou a conhecer os avós de vocês, o velho Antônio Zabel e a velha Joana Coco? Chegaram a conhecer eles vivos?

Raimunda: Conheci minha avó. Porque meu avô, quando veio de São Paulo, porque ele trabalhava lá, né? Ele veio de São Paulo. Quer dizer que nesse tempo eu não era gente, não. Mas a minha avó contava. [Ruído ambiente.] A minha mãe contava que o meu avô tinha ido pra São Paulo e lá ele trabalhou e recebeu um dinheiro que deu pra comprar aquele terreno, viu? Meu avô passou muito tempo em São Paulo, que ele trabalhava lá no negócio de seringa, né? Um negócio de seringa. Era. Aí ele trabalhou, ganhou esse dinheiro e comprou aquele terreno. Com poucos dias que o meu avô chegou, ele morreu. Aí, ela ficou viúva. E o tio Marcelino, que era o mais velho, ele ia pra cidade. Cortava aquelas carnaúbas e ia pra cidade vender madeira – essas coisas assim. A minha mãe contava. Ajudou a minha avó a criar os filhos – os irmãos. Mas que o meu avô, quando veio, não durou muito tempo, não. Morreu logo. Aí ela ficou com aquele terreno e ela vendeu uma parte daquele terreno para o Zé Florindo. Quem comprou foi o Zé Florindo – a parte do terreno. Aí ele queria comprar mais. Aí, ela disse: “Não. Eu não posso vender este terreno todo porque tem meus filhos.” Aí vendeu uma parte, que era aquela parte da estrada, era do Zé Florindo – um homem que morava em Caucaia. Viu? Ela foi e vendeu. [...] A mãe Joana vendeu. Aí ela disse: “Olhe, seu Zé! Eu vendo” – parece que ele pagou, não sei se foi de duas vezes. “Olhe, seu Zé. Eu só vou vender porque eu tenho que comprar alguma coisa para os meus filhos. Porque meu marido morreu.” Mamãe contava, viu? A mãe contava tudinho e eu ouvia, porque eu era a mais velha, né? Aí eu dizia: “Mãe, de que jeito era meu avô?” Ela dizia assim: “Minha filha, o seu avô era moreno da cor do Zé” – que era o tio Zé Coco. [...]

Note-se no testemunho de dona Raimunda a referência à cor do seu avô Antônio Zabel, irmão de Perna-de-Pau: “moreno da cor do tio Zé Coco”; o que reforça a suposição, sinalizada por seu João “Padre”, que estamos lidando com um povo – os tapebas – que teria incorporado descendentes de negros outrora escravizados em seu seio. Tudo se passa como se o referido Zé Florindo, diante da vulnerabilidade e pressão que sofriam os tapebas do Paumirim, tenha adotado diferentes estratégias para se apropriar daquele patrimônio – seja por mecanismos de endividamento, sugerido por seu João “Padre” para o caso de Perna-de-Pau, seja por compra direta ao velho Antônio Jacinto e à velha Joana Coco.

Outra neta de Joana Coco, Maria do Carmo “Carminha” Alves do Nascimento, filha do finado pastor João Zabel Alves de Matos, deu o seguinte testemunho em janeiro de 1987, quando tinha então 53 anos, no terreiro de sua casa no Trilho, ao lado de seu marido, Antônio Gomes da Silva (Antônio “Potinho”, ou Antônio “Barreira”).

Henyo: Quantas pessoas moravam lá?

Carminha: Espera aí. Morava o papai, o tio Firmino, o tio Zé, o tio Marcelino, o tio Adolfo, a tia Zilda. Isso tudo era morador dali. Tudo morava nesse terreno. Aí se danaram a vender tudo. Papai foi o primeiro que vendeu. Aí depois do papai foi o tio Firmino. Depois do tio Firmino, foi o tio Zé. Depois do tio Zé, foi o tio Marcelino. O tio Adolfo. Tudo morava nesse terreno. E aí tem os filhos deles, que eram o Lulu, Chicó, Raimunda, Raimundinho, Eduardo, Geraldo. Tudo era filho do tio Firmino, né? Do papai lá em casa era eu, a Geralda, o Nenzinho, o Neném, o Moisés, o Francisco. Tudo morava lá nesse terreno. Aí papai pegou, vendeu o terreno e também nós não assinamos nada. Vendeu bem baratinho esse terreno. Vendeu ao coronel Ananias foi por 18 mil, parece. Que ele repartiu pra cada um de nós foram mil cruzeiros nesse tempo. Pois foi. A cada qual dos filhos ele deu esse dinheiro e nós ficamos aí pra cima e pra baixo, pra cima e pra baixo. O papai já morou no Genipabu, do Genipabu agora está morando ali nas Capoeiras e é desse jeito. Nunca comprou um terreno ainda pra ele fazer uma casa pra ele. Só vive assim pra lá e pra cá, tudinho. Nenhum, nem o tio Marcelino, nem o tio Zé, ninguém comprou. Tudo anda assim, a carateu.<sup>15</sup> Mas por causa deles, né, de ter vendidos os terrenos deles por mais pouco nada.

H: E todos eram filhos da dona Joana?

C: Tudinho. Tudinho. Tudo é filho da “mãe” Joana.

H: A senhora sabe dizer se foi ela quem deu o terreno pra eles? Como é que essa...

C: Foi o velho que morreu, né? Que era o Antônio Zabel. O Antônio Zabel morreu. Aí ela ficou só. Aí ela deu o terreno pra cada um dos filhos. Aí ela pegou e deu. Aí eles pegaram e fizeram isso. Mas o terreno era dela. [...] Deu a cada um a sua partezinha. Aí ele comprou esse terreno baratinho. Tudo vendeu tudo por um preço só. O preço que o papai vendeu eles venderam também. E agora, hoje em dia, vive tudo desse jeito.

---

15 “A carateu” é uma expressão local que significa, aproximadamente, vagando, sem rumo, sem norte, sem destino.

Carminha deixa entrever que no terreno de seu pai moravam todos os seis irmãos, incluindo ela. Mais tarde, tornando a inquiri-la sobre os motivos que levaram seu pai a se desfazer do terreno, ela disse: “Doidice!” Em testemunho posterior, produzido na sala de sua casa no Trilho, em dezembro de 2002, Carminha confirmou essa história, acrescentando informações sobre a paisagem e as características das áreas que se viram obrigados a deixar pela “doidice” de seus pais.

Henyo: Quando a senhora se entendeu, a senhora vivia onde? Qual a lembrança que a senhora tem?

Carminha: É no Paumirim. No Paumirim mesmo. Aí papai pegou e vendeu o terreno. Foi até o coronel Ananias. Aí foi o tio Adolfo e vendeu o dele. O tio Zé, o Marcelino, tudo morava lá. Aí o tio Adolfo vendeu pra esse Chagas. O tio Marcelino, o tio Zé e o tio Firmino, todos venderam pra esse Chagas. Agora o papai foi pro coronel Ananias. E venderam bem baratinho. Papai vendeu o dele, parece que foi por oitenta reais. Não, nesse tempo não era real não. [...] Ficamos desabrigados, né. Aí ele pegou, a cada qual deu um tanto de dinheiro. Deu um tanto a mim, um tanto à Geralda, ao finado Neném. Nós fomos procurar outro meio. Mas cada qual com um pouquinho, porque ele vendeu por pouco. Mais ou menos nada. Aí, até todo mundo dizia assim: “É por que vocês não fizeram questão? Deixaram ele vender! Que isso aí não era pra ele ter vendido. Era pra ele ter dado a cada qual o pedaço de vocês.” Mas nós não fizemos questão dele vender. Que nós pensamos: “O pai podia não vender, não. Deixar aí cada qual.” “Ah, vendi, está vendido!” [...]

H: Deixaram muita coisa pra trás, dona Carminha?

C: Tinha! Tinha mangueiral. Carregava! O pai tinha um mangueiral que era carregadeiro: manga itamaracá, manga coité, bola de ouro; e as cajazeiras tudo brotava. Era tudo carregado! Era uma beleza o terreno do meu pai. Bom de fruta! Que era tanta manga no chão! Aí o homem tomou conta. Não sei como foi. Aí está, tamparam aquele beco que tinha pra entrar pra lá. Tocaram a cerca no muro, aí ficou o terreno lá.

Os tapebas do Paumirim, portanto, não só perderam suas terras como o acesso aos seus bens de raiz, suas benfeitorias, os frutos do seu trabalho de manejo dos recursos de que dependiam diretamente e a paisagem que construíram e viram

se modificar. Carminha refere-se ao fechamento do rumo que saía da estrada, ao norte, na direção do sangradouro da lagoa do Capuan e do rio Ceará, ao sul, e que dava acesso à casa de seu pai.

Já Francisca das Chagas “Chaguinha” de Matos, a Chagas do Chicó, que eu conheci quando tinha 75 anos, era filha de Joaquim Teixeira de Matos, o finado Joaquim Coco, irmão de Joana Coco. Ela era casada com Francisco Teixeira de Matos, o Chicó, então com 71 anos, que sendo filho de Firmino Jacinto com Chiquinha Coco, filha de Joana, finda por ser “primo segundo” da esposa. Ele trabalhava como carreteiro, com um carro de mão, na rua de Caucaia, fazendo entregas. Ambos eram crentes e frequentavam o templo da Igreja Pentecostal Deus é Amor, que funcionava na casa do velho Firmino Jacinto, na Capoeira. Nascida no Paumirim e tendo morado no Tapeba antes de vir para o Trilho, numa trajetória similar à de seu Avelino, dona Chagas era uma simpatia de pessoa – qualidade amplamente reconhecida por todos, que a contrastavam com outros “crentes” da beira da linha, em geral tidos por sisudos, antipáticos e fofoqueiros. Em janeiro de 1987, durante uma entrevista que realizei com ela e sua irmã Damiana, então com 54 anos, apareceu a seguinte referência aos terrenos do Paumirim.

Henyo: Mas era tudo aberto?

Chaguinha: Era tudo aberto. Isso aqui era só uma mata pura. Era a mata pura mermo. As raízes era assim, em cima umas das outras, né? Era aí. Entonce, por último, o que eu conheci... O que me diziam, eu não sei, né? Eu também não vou contar uma história certa, eu não sei, né? Eu era mais nova, né?

H: Claro. Mas, então, o que é que diziam pra senhora?

C: Entonce, eu ouvia dizer que esse terreno era do finado Zé Zabel. Entonce, o finado Zé Zabel teve pena da tia Joana, que tinha ficado viúva. Entonce, ele tinha entregado esse terreno pra tia Joana, né? E aí, entonce, a tia Joana era que era a dona por último, né? Ela era que morava com nós. Entonce, ela foi, morreu. E o pessoal, os filhos dela, os genros – que o meu sogro era um deles, que morava no terreno. Aí por último agora ele foi... E todos venderam o terreno todinho.

H: Um pedaço de cada um?

C: Sim. Um pedacinho de cada um. Justamente esse pedaço que eu morava ali, no Paumirim, é daqui da rodoviária, mais pra frente, né? É daquilo ali até lá embaixo. Todas fruteiras que tinha ali era a riqueza dali. Ali tinha dois pés de

manga. Manga... parece que chamam ela de ouro. Por gosto, de manhã a gente podia olhar em baixo, era docinho de manga. Aquilo ali, era só amanhecer o dia, eu pegava minha caixinha, enchia ali e seguia pra cidade. Mais tarde, chegava lá na praça São Sebastião, botava no chão, os fregueses compravam. De repente eu voltava pra casa. Pé de manga é uma coisa linda mermo.

H: Além da senhora, quem é que mais morava aí dos filhos da Joana?

C: Era muita gente. Era 13 filho, 13 filho dela. Entre homes e mulheres tudo morava aí nesse Paumirim. [...]

Damiana: É. Morreu tudo. Os mais velhos morreram tudo.

C: Eles gostavam muito de cachaça, né? Bebiam muito e era aquela zoada. Lá do Paumirim, nós morava lá do outro lado, só ouvia a zoada deles aqui. Aquela farofa deles. Assim. Negócio de cachaça mermo, né?

Segundo a versão de Chaguinha, portanto, a parte de terra de Joana Coco, que hoje está majoritariamente em mãos de não índios, teria sido dada a ela por seu cunhado Perna-de-Pau, quando ela enviuvou de Antônio Zabel, tendo ela permanecido no terreno com o consentimento do cunhado.

Temos, então versões relativamente discordantes sobre parte do terreno do Paumirim: ou teria sido comprada por Antônio Zabel assim que este retornou de sua vida como seringueiro, ou teria sido dada por Perna-de-Pau a Joana Coco quando esta enviuvou de Antônio Zabel, tendo ela ali permanecido com seu consentimento, até se desfazer parcialmente por venda direta, ou tendo seus herdeiros paulatinamente negociado suas heranças. Tais versões parecem vincular-se a relatos variantes sobre a relação entre Perna-de-Pau e sua cunhada, que pode não ter sido amistosa. Eu mesmo não registrei nenhum testemunho nesse sentido, embora tenha identificado nas Pontes e na Vila Nova certa animosidade com relação aos descendentes de Joana Coco, que teriam se desfeito das últimas parcelas de terras dos tapebas. Aliás, já em 1986 uma variante dessa versão prevalecia no relatório de Rita Almeida (1986, p. 18), ancorada também em depoimento.

Ipaumirim [sic] foi um lugarejo localizado no distrito de Capuan, onde viveu Antônio, Joana e várias famílias tapebas. Quando Antônio morreu, Perna-de-Pau procurou reaver o terreno, encontrando franca oposição de Joana e 09 descendentes. Joana permaneceu no terreno com o consentimento do cunhado. Mais

tarde os descendentes de Joana venderam o terreno alegando que sofriam pressões de fazendeiros. A venda provocou profundos desentendimentos entre os parentes persistindo ainda hoje nas relações pouco amistosas entre as famílias Alves de Matos, que descendem de Antônio, e Alves Texeira, do [seu] irmão Perna-de-Pau.

“Quem comprou esse terreno foi João Crisótomo (ou Crisólito). Meu pai não era casado no civil. Então, o velho (Perna-de-Pau) procurou ver se tomava esse terreno. Alguém dava na cabeça dele que ele tinha esse direito... Até hoje os mais novos têm uma inquisição conosco (Alves de Matos) dizendo que tomamos terrenos deles. Mas o terreno foi meu pai quem comprou...”

As “inquisições” mencionadas pelo(a) interlocutor(a) anônimo(a) de Almeida, ou seja, os desentendimentos ou relações pouco amistosas, se é que podem ser caracterizadas desse modo, não se traduzem necessariamente em oposição e/ou conflito abertos e explícitos, segundo pude observar, constituindo antes uma tensão latente e potencial típica das relações entre afins: os grupos de cognatos de Zé Zabel Perna-de-Pau e da sua cunhada Joana Coco. Embora Almeida não identifique seu/sua interlocutor(a), é possível supor tratar-se de um descendente de Antônio Zabel e Joana Coco.

Concluindo, por meio do cotejo entre testemunhos orais relativamente concordantes de vários interlocutores, homens e mulheres de idade avançada e iletrados, e independentemente das distintas versões, foi possível caracterizar o Paumirim como território tradicional tapeba.<sup>16</sup> Os Zabel, os Jacinto e os Coco se apropriavam de extensa área indo das imediações da estrada de ferro ao norte – onde dominavam Perna-de-Pau, genro de Antônio Jacinto, e seus descendentes – ao rio Picú (rio Ceará) ao sul – de domínio de seu irmão e sua cunhada, e seus descendentes. Os testemunhos também são relativamente concordantes quanto ao modo como estabeleceram esses domínios: o primeiro por legado do sogro e o segundo por aquisição. Isso explica por que o Paumirim é reivindicado pelos Zabel, Jacinto e Coco como terra tradicionalmente

---

16 Há, também, suporte documental para essa caracterização que converge com a tradição oral, como revelou pesquisa realizada no cartório do registro de imóveis do município para parte de herança do espólio de Antônio Alves dos Reis e sua mulher Joana Teixeira de Matos, formal de partilha datado de 15/03/1984 – o que me permitiria detalhar ainda mais todas essas evidências (ver Barretto Filho, 2005, p. 101 e ss.).

ocupada pelos tapebas e foi formalmente identificado como tal. Não obstante, salvo por pequenas áreas retomadas pelos tapebas do Trilho, o Paumirim está hoje majoritariamente em mãos de não indígenas.

Em se tratando de áreas ocupadas por distintos grupos de cognatos, é sintomático termos distintas versões de como os domínios de Perna-de-Pau, Antônio Jacinto e Joana Coco no Paumirim foram apropriados por terceiros, tais como Zé Florindo, Luiz Cruz, Chagas, Ananias Rego Castro e outros. Todas realçam, contudo, que os tapebas foram objeto de transações lesivas. João “Padre” sugere que Perna-de-Pau acabou com o terreno em dívidas contraídas no armazém do Zé Florindo com mantimentos e cachaça, e que após a morte daquele os tapebas do Paumirim se dispersaram. Os finados Avelino, Raimunda, Chaguinha e Carminha mencionam que Joana teria vendido parte do terreno de Antônio Zabel para Zé Florindo – “uma partezinha, pouquinha, uma nesguinha, uma coisinha”, segundo o primeiro – para ajudar a sustentar a família após a morte do marido. Correm também relatos concordantes sobre como o Luiz Cruz de Vasconcelos se apropriou da área de 40 hectares, que hoje corresponde à sua fazenda, por meio de um ardil aplicado à viúva do finado Zé Florindo. Por fim, os filhos e filhas, noras e genros de Antônio Zabel e Joana Coco aos poucos foram se desfazendo das parcelas que sua mãe lhes legou.

Pode-se concluir que a alienação paulatina de parte desse patrimônio foi uma estratégia relativamente comum de acomodação de famílias tapebas à situação de grupo subalterno e vulnerável ao preconceito, ao estigma e à consequente falta de oportunidades, que não as oferecidas pela sua economia agroextrativista, pois só recentemente granjearam proteção oficial. Daí a referência à diáspora que teria ocorrido com a morte do velho Zé Zabel (que, como vimos, zelava pela conformidade do grupo residente no Paumirim, obstaculizando alianças e uniões interétnicas, e cuidando para que ninguém de fora, nenhum branco, casasse dentro do grupo e impusesse autoridade) e de Joana Coco, com os descendentes de ambos se desfazendo aos poucos de seus domínios. As trajetórias de seu Avelino e Chaguinha, deixando o Paumirim nessa época em direção ao Tapeba e depois retornando às margens da estrada de ferro, e de outros que se espalharam para demais áreas, são centrais para compreender o modo como os tapebas – descendentes ou não de Perna-de-Pau – constroem sua história, e que surge nos depoimentos tanto deles quanto dos regionais.



## Considerações finais

É difícil estabelecer com precisão o ano da morte de Perna-de-Pau, fato importante, pois, como vimos, impactou a vida dos tapebas no Paumirim. Tudo indica que ele viveu até meados do século XX.

De acordo com os dados do cadastramento da arquidiocese, seu filho Geraldão teria nascido em 1942 e, segundo o próprio, não foi criado pelos tapebas, tendo saído de casa com idade de três anos para ser criado por outra família e retornado aos 12 anos, quando voltou para o poder de seu pai. Ainda segundo Geraldão, ao voltar, ele teria morado no Trilho com seu pai por quatro anos, só saindo do Trilho quando seu pai e sua mãe morreram. Se esses dados procedem, Perna-de-Pau teria morrido entre 1954 e 1958. Seu depoimento, contudo, é ambivalente: ao mesmo tempo que diz ter retornado ao poder de seu pai com 12 anos, portanto em torno de 1954, mencionando que vendiam lenha na Caucaia, ele diz que não era Caucaia naquela época, mas Soure. Ora, Soure voltou a chamar-se Caucaia em 1943, portanto 11 anos antes.<sup>17</sup> Pelo depoimento de Zuíla de janeiro de 1987, quando o velho morreu o máximo que ela podia ter era 12 anos. Sendo ela de 1938, a morte de Perna-de-Pau teria sido cerca de 1950. Já pelas informações de Domingos Flor e Luiza – ela tapeba, sobrinha da finada Joana Coco –, em depoimento de janeiro de 1987, quando eles chegaram para morar no Trilho estava com dois ou três meses que ele tinha morrido. Àquela época, eles afirmaram morar no Corte há 41 anos, o que situa a morte de Perna-de-Pau em torno de 1946.

Em meados do século XX, portanto, entre 1945 e 1958, teria falecido Perna-de-Pau, o velho cacique da aldeia do Trilho de Ferro. Após sua morte, como vimos, os tapebas contam que o grupo que vivia reunido sob a sua autoridade no Paumirim saiu em diáspora, tendo uma parte migrado para o Tapeba e, depois, retornado para as margens da estrada de ferro, outra se estabelecido no próprio mangue onde pescavam (em condições bastante precárias), e outra ainda se dispersado por grupos locais então periurbanos, como Açude, Cigana,

---

17 Isso não quer dizer muita coisa por dois motivos: (i) a adoção de um novo topônimo administrativo pela população local não é algo que ocorra da noite para o dia; e (ii) o registro do nascimento de Geraldão em 1942, feito por sua família de adoção, deve ter sido tardio, como de resto o de boa parte da população tapeba e não indígena com a qual convivi, que dependia, nessa matéria, até recentemente, de favores dos políticos (vereadores) locais.

Grilo, Itambé e Capoeira – em alguns destes (hoje bairros da cidade de Caucaia) como seus primeiros habitantes. Se em vida Perna-de-Pau foi um agente aglutinador, sua morte deflagra a diáspora dos tapebas do Paumirim, que, por sua vez, de território relativamente endogâmico se converte em ponto de dispersão e lugar de origem de muita das atuais aldeias. Mudança de trajetória, transformação da convivência e das relações e configurações sociais mais amplas.

Perna-de-Pau não parece ter sido e nem é lembrado propriamente como um “herói”, mas como um líder potente, influente e deste mundo, com todas as suas virtudes e vícios, fortalezas e contradições – um sujeito histórico completo, nos termos de Pacheco de Oliveira. Suas condutas características são ainda hoje tomadas como sínteses expressivas de certo modo de vida peculiar ao povo tapeba – melhor dizendo, aos “troncos velhos” dos quais brotaram as “pontas de rama”. Sua trajetória, por sua vez, é uma janela pela qual podemos observar as transformações mais gerais pelas quais o povo tapeba passou na primeira metade do século XX. Entre estas destacam-se: a experiência de viver por um tempo longe de sua terra natal, absorvendo influências de outros mundos; o arranjo matrimonial que manteve (hoje em desuso) e o grupo de cognatos que assim gerou, no seio do qual exerceu sua liderança (que hoje se exerce de outras formas); e a posse plena, mansa e pacífica de um patrimônio territorial coletivo do qual foi expropriado.

Sua autoridade e influência foram tamanhas, que, com a sua morte e a consequente dissolução do patrimônio territorial, sobrevieram várias mudanças na vida dos tapebas da região do Paumirim. A diáspora dos tapebas e a formação de distintos tipos de assentamento humano situados em diferentes áreas/regiões/habitats/ecossistemas abarcados pelo município de Caucaia – o mangue, o sertão, os tabuleiros litorâneos, as zonas periurbanas, as terras públicas marginais à ferrovia – resultam do fenecimento da sua influência, de seus contemporâneos e de seus descendentes imediatos, pois, pelo que deixam entrever as narrativas, ele não teria sido sucedido por ninguém de igual quilate. A partir daí proliferam referências a distintas lideranças – pessoas de referência e autoridade – nos diferentes outros sítios que os tapebas estabeleceram. Alguns dos quais, como o cacique Alberto, nas Pontes, de algum modo vinculados ao legado material e simbólico de Perna-de-Pau.

Tudo se passa como se após uma época relativamente áurea de expressão consentida de suas peculiaridades étnicas no Paumirim, na primeira metade

do século XX, os tapebas, após a morte de Perna-de-Pau, tenham entrado num período de relativa invisibilidade, até sua (re)descoberta, cerca de uma geração mais tarde, no final dos anos 1960, por jornalistas e correspondentes de grandes jornais baseados em Fortaleza.

Procurei, assim, neste exercício híbrido de biografia social, análise de trajetória e etnografia histórica, construir uma narrativa com certa organização e consistência a partir de um conjunto de testemunhos coproduzidos em conversas e entrevistas com meus interlocutores tapebas em diferentes contextos de pesquisa de campo. Ao dar forma escrita à tradição oral em torno de Perna-de-Pau, assumi o desafio e os riscos inerentes de, nos termos de Vansina (1965, p. 21 e ss.), fixar quiçá o primeiro registro escrito, como “registrator” (*recorder*) relativamente autorizado. Motivou-me o anseio de dar-lhe visibilidade além da esfera local e ampliar o conhecimento sobre ele e os dilemas do seu povo. Assim fazendo, pondo para dialogar vários interlocutores nesta narrativa de narrativas, recorrendo aqui e ali a fontes documentais, espero ter conseguido também dar conta dos diferentes contextos e processos sociais por meio dos quais Perna-de-Pau e seu povo devieram o que são.

## Referências

ALBERT, B. Postscriptum: quando eu é um outro (e vice-versa). In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 512-549.

ALMEIDA, G. G. de. Perna de Pau. In: ALMEIDA, G. G. de. *Heróis indígenas do Brasil: memórias sinceras de uma raça*. Rio de Janeiro: Cátedra, 1988. p. 103.

ALMEIDA, R. H. de. *Relatório de viagem ao município de Caucaia, Ceará*. Brasília: Coordenadoria de Terras Indígenas do Ministério da Reforma e do Desenvolvimento Agrário (CTI/MIRAD), 1986.

BARRETTO FILHO, H. T. *Tapebas, tapebanos e pernas de pau: etnogênese como processo social e luta simbólica*. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1993.

BARRETTO FILHO, H. T. *Relatório circunstanciado de identificação e delimitação da TI Tapeba*. Brasília: Funai, 2005. Mimeografado.

BENJAMIN, W. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In: BENJAMIN, W. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1985. p. 197-221.

BOSI, E. *Memória e sociedade: lembrança de velhos*. São Paulo: T. A. Queiroz Editor, 1979.

BOTT, E. *Família e rede social*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

BOURDIEU, P. A ilusão biográfica. In: AMADO, J.; FERREIRA, M. de M. (org.). *Usos e abusos da história oral*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2002. p. 183-191.

OS BRASIS e suas memórias: os indígenas na formação nacional. Rio de Janeiro: [s.n.], 18 abr. 2017. Release.

HALBWACHS, M. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice: Revista dos Tribunais, 1990.

HANDLER, R. On dialogue and destructive analysis: problems in narrating nationalism and ethnicity. *Journal of Anthropological Research*, v. 46, n. 2, p. 171-182, 1985.

JIMENO SANTOYO, M. Narraciones, historias de vida, autobiografías. In: JIMENO SANTOYO, M. *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá: Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, 2006. p. 33-52.

MAC | Museu da UEPB em Campina Grande terá obra de Portinari avaliada em R\$ 5 milhões. *Grande Campina*, 1 jun. 2012. Disponível em: <http://www.grandecampina.com.br/2012/06/mac-museu-da-uepb-em-campina-tera-obra.html>. Acesso em: 10 set. 2019.

MARIA LÚCIA vê fantasia na origem dos índios Tapeba. *Contesta demarcação das terras e teme provocação de conflitos*. *O Povo*, Fortaleza, 17 ago. 1987. Política, p. 4.

MELATTI, J. C. Como escrever palavras indígenas?. *Revista de Atualidade Indígena*, Brasília, ano 3, n. 16, p. 9-15, 1979.

MELATTI, J. C. Nomes de tribos. *Ciência Hoje*, v. 10, n. 56, p. 2-3, 1989. Seção “Cartas dos Leitores”.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *Ensaio em antropologia histórica*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1999.

SAHLINS, M. Goodbye to Tristes Tropes: ethnography in the context of modern world history. *Journal of Modern History*, v. 65, n. 1, p. 1-25, 1993.

SAMPAIO, D.; COSTA, F. J. L. da. *Anuário do Estado do Ceará*. Fortaleza: Stylus – Consultoria de Investimento, Publicidade e Planejamento, 1972.

VANSINA, J. *Oral tradition: a study in historical methodology*. Harmondsworth: Penguin Books, 1965.

Recebido: 30/09/2019 Aceito: 27/04/2020 | Received: 9/30/2019 Accepted: 4/27/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



## **Um andarilho pelo sertão do Brasil: mimese, ambivalência e agência indígena no sul de Mato Grosso**

**A wanderer through the backlands of Brazil:  
mimesis, ambivalence and indigenous agency  
in southern Mato Grosso**

José Manuel Flores\*

\*Universidade Federal de Roraima – Boa Vista, RR, Brasil

[jose.flores@ufrr.br](mailto:jose.flores@ufrr.br)

<https://orcid.org/0000-0001-5798-4627>

## Resumo

Neste artigo se faz uma análise sobre a atuação *sui generis* de Ubiratan da Silva Rondon, que entre os anos de 1958 e 1962 percorreu o sul do antigo estado de Mato Grosso a reproduzir mimeticamente o *poder tutelar* do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Ao fazer uso de categorias ligadas a uma antropologia do Estado, a análise é realizada a partir das noções de mimese, ambivalência e agência. Argumenta-se que Ubiratan, por meio das mimeses ilícitas dos símbolos oficiais e ao não corresponder com as imagens puras do “índio” e do “civilizado” do discurso tutelar, produziu um duplo sentido de ambivalência que o transformou em uma ameaça para a autoridade do SPI. Além de pretender dizer algo sobre a reprodução cotidiana do poder tutelar, este artigo destaca a agencialidade dos indígenas da região, os quais em um contexto social particularmente violento de formação de uma fronteira agrícola se apropriaram da figura de Ubiratan como um veículo para a realização de projetos particulares.

**Palavras-chave:** mimese; ambivalência; agência indígena; SPI.

## Abstract

This article analyzes the *sui generis* performance of Ubiratan da Silva Rondon, who between 1958 and 1962 traveled the south of the former state of Mato Grosso mimicking the tutelary power of the Indian Protection Service (SPI), the Brazilian state agency responsible for the implementation of indigenist policies. Using categories related to anthropology of the state, the analysis is based on the notions of mimesis, ambivalence and agency. It is argued that Ubiratan, through the illicit mimesis of the official symbols, and by failing to correspond to the pure images of the “Indian” and the “Civilized” elaborated by the tutelary discourse, produced a double sense of ambivalence that transformed him into a threat to the SPI authority. In addition, this article highlights the agency of the indigenous people in the region who, in a context of a violent agricultural frontier formation, appropriated the figure of Ubiratan as a vehicle for carrying out his own political projects.

**Keywords:** mimesis; ambivalence; indigenous agency; SPI.



Durante a segunda metade da década de 1950, um personagem singular, Ubiratan da Silva Rondon, apresentou-se em aldeias e postos indígenas do sul do antigo estado de Mato Grosso, hoje Mato Grosso do Sul, anunciando sua autoridade: afirmava ser capitão e fiscal geral dos índios no Brasil. Dizia ser indígena, apesar da sua aparência, que, para os funcionários do Serviço de Proteção ao Índios (SPI), o assemelhava a um caboclo, um mestiço morador do interior. Ainda, para surpresa dos indigenistas, anunciava ser filho do célebre marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, fundador e primeiro diretor do SPI. Inicialmente confusos, os funcionários desacreditaram-no, advertindo sua falsa identidade. Houve, no entanto, quem acreditasse nele. Numa longa e demorada viagem pelo interior do estado, dezenas de funcionários públicos – policiais, militares, prefeitos – atestaram o passo do andarilho pelas suas cidades e trabalhos, ao desejar-lhe fortuna na sua missão e feliz peregrinação pelos sertões de Mato Grosso. Alguns índios também acreditaram. Receberam-no como quem dizia ser, encaminhando-lhe demandas e denúncias sobre abusos e faltas cometidas pelos funcionários indigenistas.

Este artigo aborda a atuação de Ubiratan a meados do século XX, especificamente no curto período entre 1957, ano em que é mencionado pela primeira vez na documentação, e 1962, quando desaparece das fontes.<sup>1</sup> Um dos traços proeminentes de Ubiratan foi sua obstinação em reproduzir o chamado *poder tutelar* (cf. Lima, 1995). Devido ao seu objetivo de imitar os códigos e funções do SPI, pareceu-me adequado realizar a descrição em termos das noções interligadas de mimese e ambivalência. A história intelectual do conceito de mimese é muito ampla, impossível de ser mencionada aqui, e vai desde as formulações originais da antiguidade clássica europeia até os desenvolvimentos contemporâneos em vários campos, desde a teoria literária, a psicologia à sociologia (cf. Roque, 2015). Na antropologia, o conceito de mimese foi abordado de forma relevante por Stoller (1984, 1995), Michael Taussig (1993) e Homi Bhabha (1998), e teve particular importância nos entendimentos dos contextos coloniais e pós-coloniais. Em geral, abrange dois polos: o da imitação, no sentido de mera

---

1 O presente artigo foi escrito a partir do fundo documental do SPI, resguardado no Museu do Índio, no Rio de Janeiro. Aqui utilizei tanto a documentação preservada no Museu do Índio (acessível na internet: <http://www.museudoindio.gov.br/>) como a cópia disponível no Núcleo de Estudos e Pesquisas dos Povos Indígenas (Neppi), da Universidade Dom Bosco, em Campo Grande (MS).

reprodução mecânica, e o de mimetismo, como camuflagem e dissimulação orientada para a cópia subversiva (Roque, 2015). Assim, o significado desse conceito geralmente oscila entre alienação e subversão, entre negação e afirmação de si. Nessa tendência, a perspectiva de resistência foi predominante. Recentemente, no entanto, o mimetismo foi estudado não como um monopólio do nativo colonizado, mas também como um instrumento interpretativo do colonialismo (Roque, 2014).

Um aspecto central da noção de mimese é a de ambivalência, pois, tal como é entendida aqui, nela radicam tanto o caráter em última instância político das mimeses como a reprodução do discurso tutelar sobre as diferenças étnicas. De alguma maneira, sintetiza tanto processo de formação do Estado quanto sua negação e ameaça constante. Na consideração do conceito de mimese, oriento-me pelos aportes de Homi Bhabha (1998). O que é afirmado por Bhabha é que dentro do discurso colonialista o colonizado se apresenta sob uma forma ambígua. Se, de um lado, o Outro é encorajado a aprender e reproduzir a ideologia e os modelos culturais dominantes, de outro, ele não é reconhecido como parte deles. A mímica colonial é, assim, segundo Bhabha (1998, p. 130, grifo do autor), “o desejo de um Outro reformado, reconhecível, *como sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente*”. O resultado do processo de mimese não é, assim, apenas uma duplicação. E, na medida em que produz continuamente “seu deslizamento, seu excesso, sua diferença”, resulta perturbador da autoridade do discurso do colonizador. Para Bhabha (1998, p. 130) a relação ambivalente que existe entre colonizado e colonizador desencadeada pelo recurso mimético é perturbadora na medida em que pode deslizar-se na burla, na ironia ou na paródia pelo fato ser um “desvio cômico dos altos ideais da imaginação colonial”. O discurso colonial quer produzir sujeitos que repliquem sem questionar seus modelos, mas, em vez disso, produz sujeitos ambivalentes cuja mímica pode ficar perto da zombaria (Ashcroft; Griffiths; Tiffin, 2000, p. 10). Aqui não se afirma, no entanto, que a ação de Ubiratan discorreu como um comentário irônico sobre o poder; mas certamente a ambivalência que produziu teve um efeito desestabilizador dentro do discurso tutelar.

Acredito que essas ideias possam ilustrar a relação entre Ubiratan da Silva Rondon e o órgão indigenista. O efeito perturbador de Ubiratan proveio da produção de um duplo sentido de ambivalência. Em primeiro lugar, pela reivindicação, através de uma ação mimética, das funções e da autoridade do SPI.

Se a mimese dirige-se à reprodução desejada dos traços da ilusão civilizatória que o indigenismo brasileiro impôs sobre os índios, seu *excesso* (para os funcionários Ubiratan evidentemente é um simulacro) perturba o discurso tutelar; em segundo lugar, devido a que, ao se tornar preso de uma definição constante da sua identidade (é ele índio?), resulta um ser ambíguo. Ele é representado como um “quase”, sendo, para o discurso tutelar, de alguma forma, sempre diferente dos modelos puros do índio e do civilizado. Ubiratan é definido, então, como *mestiço*, um ser essencialmente ambíguo e, portanto, perigoso. O mimetismo, ao subverter as narrativas do poder tutelar, transformou-se em uma ameaça.

Desse modo a análise do discurso tutelar, tal como elaborado pelos funcionários, da forma em que operam as categorias próprias desse poder de Estado, é relevante, pois estaria a afirmar algo sobre a maneira com que o SPI reproduzia seu poder cotidianamente dentro dos espaços concretos da aplicação das políticas indigenistas. Com a expressão “reprodução cotidiana”, refiro-me à dimensão processual da formação do Estado, às práticas e conhecimentos burocráticos, tal como eles são elaborados corriqueiramente, em lugares concretos (Krohn-Hansen; Nustad, 2005). De tal maneira que, ao salientar a forma com que os funcionários do SPI reelaboram e colocam na prática termos e categorias expressadas em códigos, leis e regulamentos, afasto-me de uma análise da ação indigenista do Estado nos termos de “pensamento de Estado”, “máquina tutelar”, entre outros, que sugerem um exercício puramente vertical do poder. O Estado não é aqui uma maquinaria global e totalizante, mas um conjunto de práticas que nem sempre resultam coincidentes ou mesmo coerentes. Meu propósito é privilegiar uma perspectiva processual sobre sua dinâmica ou *formação*.

Finalmente, de igual forma em que a partir da experiência de Ubiratan da Silva Rondon é possível dizer algo sobre a reprodução cotidiana do poder tutelar, sua atuação lança luz – embora às vezes obliquamente – sobre a agência indígena dentro de um contexto sócio-histórico particularmente violento, dominado pela expansão da fronteira agropecuária ocorrida entre 1940 e 1960 no sul de Mato Grosso. Ubiratan representou uma ameaça para o poder local do SPI não apenas pelo mimetismo, como por evidenciar uma série de articulações e de ações políticas indígenas adotadas para enfrentar o avanço da fronteira, e, sobretudo, porque os indígenas, ao reconhecerem a autoridade de Ubiratan, questionavam ao mesmo tempo a dos próprios agentes locais do SPI.

A interpretação aqui proposta é que na aproximação dos índios, Terena, Guarani, Kadiwéu, de diversas aldeias e postos indígenas com Ubiratan, houve objetivos muito pragmáticos ao visar realizar seus propósitos imediatos e particulares. Nesse sentido, Ubiratan foi um veículo para o exercício da agência indígena e não um elemento potencialmente transformador, num meio turbulento em que dois processos correlacionados estabeleciam-se como os principais obstáculos à sua realização: a gradual incorporação dos territórios dos índios às dinâmicas produtivas locais e a própria presença do SPI e o controle que exercia sobre âmbitos importantes da vida indígena.

## Ubiratan da Silva Rondon e a mimética do poder tutelar

Ubiratan da Silva Rondon aparece na documentação da 5ª Inspeção Regional do SPI como um dado isolado em 1955. A partir de 1957, aparecerá com maior frequência, ao visitar pequenos povoados, cidades e os chamados *postos indígenas* do SPI na região, até que, em meados de 1962, ele simplesmente desaparece das fontes. A documentação histórica é fragmentada, porém razoável para fazermos uma ideia do que ele pretendia bem como dos alvoroços que provocou na 5ª Inspeção Regional (IR5), sediada na cidade de Campo Grande.

A característica mais eminente da atuação de Ubiratan da Silva Rondon foi seu propósito de reproduzir mimeticamente o poder tutelar do SPI. Com “poder tutelar” refiro-me à expressão acunhada por Lima (1995, p. 39, grifo do autor) para significar um poder de Estado cuja finalidade seria reproduzir “um modo de governo sobre o que seria denominado de *índio*”, e cuja imagem se corresponderia, na verdade, com a própria ideia que o Estado construiu sobre si mesmo: um aparelho centralizado, vertical, tutelar e civilizador, que controla, homogeneiza e integra territórios e populações. Em nome dessa maquinaria tutelar, encarregada da criação de sujeitos civilizados, Ubiratan da Silva Rondon escrevia ofícios, emitia portarias, expedía autorizações e nomeava encarregados de postos indígenas, mas não se resumia apenas nisso. O traço que mais perturbou os funcionários do órgão indigenista foi ele haver se apresentado como filho do célebre marechal Cândido Mariano da Silva Rondon, de quem ganha, evidentemente, o sobrenome, e a quem pretende não apenas emular, mas, ao que parece, substituir. Num momento específico, Ubiratan iniciará

um processo de transformação ritual que culminará na aquisição do papel do próprio Rondon.

O marechal Cândido Mariano da Silva Rondon – “desbravador do sertão brasileiro, colonizador e pacificador dos indígenas” – de quem Ubiratan afirmava ser filho, era já um personagem mítico, antes de morrer em janeiro de 1958, às vésperas de fazer 93 anos. Seu papel como construtor de estradas e pioneiro da instalação de linhas telegráficas nas regiões mais distantes do território nacional, e depois como protetor dos índios, garantiu-lhe, ainda em vida, o tratamento de herói nacional (cf. Diacon, 2002, 2004). Entre 1900 e 1906 Rondon chefiou a Comissão de Linhas Telegráficas do Mato Grosso, que teve como objetivo estender o telégrafo às fronteiras do Paraguai e Bolívia, e, no período de 1907 a 1915, dirigiu a Comissão de Linhas Telegráficas Estratégicas do Mato Grosso ao Amazonas. Em 1910, inspirado no positivismo que modelou sua experiência nessas regiões de fronteira, contribuiu de maneira importante para a fundação do SPI, o órgão do Estado brasileiro encarregado da aplicação monopolística da política indigenista (Lima, 1992), que perdurou até 1967. Em meados da década de 1950, desde o Conselho Nacional de Proteção aos Índios (CNPI), do qual foi conselheiro-presidente desde 1939 até sua extinção em 1955, o velho marechal ainda mantinha uma presença importante na vida nacional, e incluso maior, simbolicamente, “vindo a condensar em si tanto as imagens românticas e nativistas presentes no imaginário brasileiro” (Pacheco de Oliveira, 2012, p. 1069). Desde o Conselho, Rondon exerceu ampla influência moral nas discussões e demandas originadas na atuação do SPI, seja em problemas relativos às terras dos índios, conflitos entre índios e regionais, atração e pacificação de grupos indígenas, na produção do conhecimento científico ou na difusão cultural das populações indígenas (Freire, 1996).

Por outro lado os indígenas com frequência procuravam estabelecer um vínculo direto com Rondon, tentando evitar a ampla burocracia. Esse vínculo podia se dar na forma de cartas, ou de viagem para conversar pessoalmente com ele. As comunicações pretendiam solucionar problemas básicos, como conseguir materiais de construção ou de lavoura; o estabelecimento de uma escola ou a denúncia de algum funcionário do SPI. Era comum justificar o envio das cartas a partir de uma relação pessoal, do conhecimento mútuo, do favor prometido, ou pela retribuição pela confiança e lealdade. A extraordinária importância que Rondon teve no imaginário brasileiro como protetor

e defensor físico e moral dos índios (unida à sua própria narrativa sobre suas origens indígenas) é, talvez, o que torna compreensível a fascinação que causava nos próprios indígenas, tal como se percebe na aparição de supostos filhos ou sobrinhos indígenas do marechal.

Com efeito, Ubiratan da Silva Rondon não era um caso único e há referências na documentação a pessoas que, em diferentes lugares e momentos, afirmaram ter um vínculo de parentesco próximo com o marechal Rondon. Em 1947, na aldeia de Mirandela, na Bahia, por exemplo, um homem, afirmando ser filho de Rondon, alertava aos índios dos abusos de que eram objeto e do roubo das suas terras, ao intimá-los a não pagar impostos.<sup>2</sup> Em 1955, em Recife, outra pessoa, chamada Candido Mariano Azas Rondon, de igual forma, ao afirmar ser filho do marechal, e “corrompido pela civilização”, causava constrangimentos e dificuldades entre os funcionários do SPI.<sup>3</sup> E no sul de Mato Grosso, na mesma zona de interesse deste trabalho, em 1921, um índio Bororo, de nome também José Ubiratan, que dizia ser sobrinho, ou ter sido criado por Rondon, dedicava-se a “convocar os Terena a deixarem as fazendas em que trabalhavam” (Eremites de Oliveira; Pereira, 2012, p. 138).

O caso de Ubiratan foi apenas o mais radical. Não só se dizia filho do marechal Rondon. Também se apropriou da instituição para reproduzir seus propósitos e funções. Assim, ele retoma e confirma um dos objetivos fundamentais da ação indigenista, a integração. Definindo-se a si mesmo como um andarilho, através de seu caminhar procura integrar a nação sob o signo da ordem e do progresso. Em um pequeno fragmento, um rascunho obscuro de decodificação difícil, escrito por ele, diz:

Pelas pequenas palavras, de um andarino [sic] do sertão do Brasil.

Pelas as ordens e progressos, andando pelos estes grandes sertões do Brasil, me achando a conhecer os 21 estados do Brasil.

Por estas matas escuras, compilando as nossas frações da nossa bandeira.<sup>4</sup>

---

2 Museu do Índio (MI) – Fundo SPI (SPI) – 4ª Inspeção Regional (IR4) – 666-069-02-fls. 27-29.

3 RJ-MI-SPI-IR4-666-020-96-fl. 1.

4 RJ-MI-SPI-5ª Inspeção Regional (IR5) – 666-269-41-fl. 1.

Não obstante o ar de fervor religioso dessas expressões e do elemento messiânico que perpassa essas palavras, não haverá no seu discurso nenhuma promessa de um novo reino ou de uma batalha final contra o Anticristo nos últimos dias. Tampouco haverá manifestações de poder sobrenatural, premonição de eventos, nem curas milagrosas ou outras manifestações associadas às expectativas milenaristas. Sua ação, como a do próprio SPI, será secular. Há, sim, uma forma ritual. Ao analisar o conjunto de documentos sobre Ubiratan Rondon, parece cumprirem-se as faces de uma ação evidentemente ritualizada: dentro da viagem do andarilho, subitamente há um retiro, um percurso, e depois uma incorporação.

Ao longo dos cinco ou sete anos, nos quais Ubiratan percorre o sul de Mato Grosso, dedica-se por meio de umas mimeses ilícitas a exercer seu papel de inspetor ou fiscal do SPI: atende queixas dos índios; dá autorizações para eles trabalharem nas fazendas; substitui chefes de postos indígenas; dirige-se a autoridades locais, como chefes de polícia, seja para solicitar um pedido ou relatar qualquer disposição feita por ele; convoca aos funcionários do SPI a cumprirem com suas obrigações; ordena aos índios obedecer a seus chefes. Em correspondência com isso, Ubiratan reproduz os signos de poder tutelar. Nos procedimentos burocráticos que realiza, usa papel timbrado, com todos os elementos que caracterizam a comunicação oficial: endereçamentos, vocativos (Ilmo., Senhor, dentre outros), formalidade e impessoalidade na escrita, referências às atribuições do órgão que ele representa, reproduzindo, dessa forma, a linguagem burocrática com a qual ele está familiarizado. Também utiliza um carimbo, que mandou fazer na cidade de Campo Grande, com seu nome e sua posição – “Capitão Ubiratan” – para validar e autenticar os documentos que emite: ofícios, ordens de serviço, portarias, dentre outros documentos. Ubiratan da Silva Rondon, assim, duplica as formas, funções e hierarquias da instituição responsável por civilizar os índios.

Conforme foi citado acima, da leitura dos documentos relativos à atuação de Ubiratan, destaca-se uma coerência formal e temporal que integra suas práticas. É possível discernir essa espécie de estrutura padronizada que a antropologia removeu do campo do sagrado e da experiência religiosa: uma forma ritual, que permitirá a Ubiratan ocupar simbolicamente o lugar de Rondon. Sem pretender elaborar um psicologismo aqui desnecessário, é possível advertir essa sequência ritual que desvela um propósito definido. Um único documento,

escrito por ele por volta de 1955, dá aviso, por meio do delegado de polícia de Rio Verde, aos índios da aldeia Limão Verde e da zona, da sua iminente visita.<sup>5</sup> Para os seguintes dois anos há um vazio na documentação e não é possível saber se de fato realiza essa visita. Contudo, em 1957 Ubiratan encontra-se na região. Durante alguns meses visita certas aldeias, principalmente aquelas habitadas por indígenas Terena, no município de Miranda; depois visitará as aldeias Guarani, no extremo sul do estado. Nessas visitas, alguns indígenas se aproximam dele para manifestar algum incômodo com os administradores dos postos indígenas; ele toma algumas medidas, e causa alarmes entre os funcionários do SPI.

De súbito, Ubiratan empreende um período de visitas pelo interior, que o levará a percorrer numerosas vilas e cidades. Entre meados de 1958 e finais de 1961 viaja muito. Visita Aquidauana, Rondonópolis, Rio Verde, Coxim, Cuiabá, São Pedro Cipa, Jaciara, Mutum, Miranda, Piraputanga, entre outras; em várias ocasiões, fazia uma revisita a cada uma. Em fins de 1961 atravessou a fronteira com a Bolívia, onde permaneceu apenas alguns dias. Em Mato Grosso, visita as sedes da Assembleia Legislativa, do Tribunal de Justiça, da Delegacia Regional do Trabalho, da Inspetoria Regional de Fomento Agrícola, assim como o Departamento de Correios e Telégrafos, delegacias de polícia, a Diretoria da Marinha Mercante, o Tesouro do Estado, e escolas e negócios privados.<sup>6</sup> Nesses lugares, conversa com delegados, militares, agentes, prefeitos e outros burocratas locais. Todos o reconhecem como um esforçado defensor dos índios. Reconhecendo-lhe seu esforço patriótico, oferecem os melhores votos de felicidade e êxito na sua missão, e atestam sua visita ao fornecer certidões. Em Cuiabá, em 1961, um homem chamado Odorico Ribeiro Tocantins hospeda Ubiratan na sua casa, lugar em que, afirmou Odorico, “sempre tive a honra de hospedar o Exmo. Senhor Marechal Rondon, já falecido”.<sup>7</sup> Essa referência à morte de Rondon fornece uma chave significativa para entender a ação de Ubiratan, pois ele começa seu percorrido rumo pelo interior, sua peregrinação pessoal, justamente depois da morte do marechal Rondon, ocorrida no início de 1958.

O que se permite afirmar, pois se trata de uma outra viagem e de uma espécie de retiro, é que ele não tem atividade nos postos indígenas ou nas aldeias.

---

5 RJ-MI-SPI-IR5-290-244-77-fl. 1.

6 RJ-MI-SPI-IR5-999-322-69-fl. 1.

7 RJ-MI-SPI-IR5-999-322-70-fl. 1.



Afasta-se da região, dedica-se apenas a percorrer os lugares referidos. É em começos de 1962 que ele volta, ou melhor, reincorpora-se às aldeias. E o faz integrando alguns elementos que lhe estavam a faltar, o que revela o sentido da sua experiência: agora veste uma túnica de militar e porta uma arma privativa do exército. É dessa forma que ele se apresenta nos postos indígenas da região.<sup>8</sup> O processo mimético parece completar-se.

Destarte, a partir desse momento, Ubiratan torna-se mais ativo, a pôr em prática sua autoridade, ao emitir documentos com frequência. Uma das primeiras medidas que toma é proibir a venda de álcool. Em Rondonópolis, dirige-se ao delegado de polícia e aos comerciantes locais para avisar da proibição da venda de bebidas alcoólicas aos indígenas e ordena a fixação do aviso nos lugares públicos.<sup>9</sup> Depois de escutar os reclamos de indígenas, solicita ao delegado de polícia que sejam atendidos e seus problemas resolvidos.<sup>10</sup> Ubiratan legitima o futuro casamento de duas crianças. Emite portarias e ordens de serviço para nomear indígenas responsáveis pelo policiamento da aldeia Terena de Moreira, e novos encarregados do posto.<sup>11</sup> Dirige-se ao cônsul boliviano, a solicitar-lhe informações sobre os contratos executados por um empreiteiro do SPI.<sup>12</sup> Ele obtém resposta. De igual modo denuncia invasões de terras e exige que as autoridades tomem providências para delimitar as terras dos índios.

## Ambivalência, alteridade e formação do Estado

Ubiratan se esforça para se apropriar de símbolos e funções do SPI, mas o modelo que deseja duplicar não o reconhece. Ele é, como o sujeito de Homi Bhabha (1998, p. 130), um *sujeito de uma diferença que é quase a mesma, mas não exatamente*. Seu discurso, similarmente, produz constantemente um deslizamento, um excesso, uma diferença que resulta sempre efetiva para provocar e mostrar as ambivalências do discurso tutelar. A disparidade entre o modelo

---

8 RJ-MI-SPI-IR5-083-062-04-fl. 1.

9 RJ-MI-SPI-IR5-666-308-01-fl. 1.

10 RJ-MI-SPI-IR5-666-308-02-fl. 1.

11 RJ-MI-SPI-IR5-666-297-97-fl. 1.

12 RJ-MI-SPI-IR5-666-308-00-fl. 1.

e aquele que o imita nunca se concilia, e a ambivalência que isso revela, sintetizada por Bhabha com a expressão *quase o mesmo, mas não exatamente*, transforma-se em um processo que desestabiliza a autoridade. Ubiratan expressa de igual maneira uma dupla articulação: ele é, ao mesmo tempo, uma apropriação ilícita e uma indeterminação, cuja articulação desdobra-se em um questionamento e ainda em ameaça. Assim, para os funcionários do SPI, Ubiratan é um signo indevido e impróprio que, ao apropriar-se de um discurso elaborado para disciplinar pessoas como ele, e a julgar pela incapacidade dos funcionários para defini-lo em termos culturais de maneira precisa, ocupa um lugar irregular, ambíguo e, portanto, é perturbante.

Ubiratan é um simulacro, um usurpador das funções da oficialidade indigenista. Como resultado, é denunciado à polícia. Em 1957, quando visitava os postos indígenas da região de Dourados, Miranda e Aquidauana, os funcionários, preocupados com a presença desse indivíduo “intitulado capitão dos índios e inspetor do SPI”, notificaram as delegacias de polícia, alertando que “há muito tempo vem perturbando a boa marcha do expediente, usando para isso carimbo e papel timbrado, com dizeres alusivos a esta inspetoria [mas] sem merecer crédito algum, por serem falsos e ilegais”.<sup>13</sup> Solicitam, consequentemente, as providências necessárias para sanar as “atividades nocivas” e a “ação perniciosa” de Ubiratan, “que incita a revolta”. Ele é então proibido de entrar nos postos indígenas. Certo dia, ao estar na aldeia de Limão Verde, o agente encarregado desse posto junto com agentes policiais entraram, o prenderam e conduziram-no à prisão, temporariamente.

Tal qual, Ubiratan não era apenas um usurpador da oficialidade. Era igualmente usurpador de uma identidade indígena, ou pelo menos alguns duvidaram que ele fosse realmente índio. Ele mesmo dizia-se índio Paresi e afirmava ter 39 anos. Mas os funcionários não acreditavam, totalmente. Ele é então sujeito a um exercício de definição sobre sua condição étnica. Há um esforço para localizá-lo dentro de categorias apropriadas que resultem inteligíveis dentro do discurso indigenista. Os funcionários do SPI eram agentes especialistas em classificar as diferenças étnicas. A partir da leitura e da própria interpretação dos princípios ideológicos que norteavam a ação a tutelar do SPI,

---

13 RJ-MI-SPI-IR5-666-286-54-fl. 1.

os funcionários locais (isto é, inspetores, encarregados dos postos indígenas e outros auxiliares), em situações práticas do dia a dia, tentavam fixar seus tutelados dentro dos lugares definidos por essa ideologia. Dentro desse esquema, Ubiratan resultava um ser ambíguo, distinto dos modelos puros e essenciais do índio e do civilizado.

Uma das ideias básicas da política indigenista brasileira era a integração tutelada do índio à nação, transformando-o em trabalhador, rural ou urbano. Outra ideia, evolucionista, orientava-a: essa transformação significava civilizar, fazer o índio atingir um grau mais elevado de cultura. A administração do SPI, portanto, esperava a formação de um sujeito civilizado. O conjunto de códigos jurídicos, atribuições legais que modelaram essa visão, bem como os dispositivos institucionais através dos quais se exerceram e se aplicaram, são uma parte substancial do que Lima (1995, 2012) definiu como *poder tutelar*: “o poder de Estado sobre espaços (geográficos, sociais, simbólicos), que atua através da identificação, nominação e delimitação de segmentos sociais tomados como destituídos de capacidades plenas necessárias à vida cívica” (Lima, 2012, p. 784). Esse poder exercido sobre populações indígenas e territórios é descrito pelo autor a partir de uma linguagem foucaultiana sobre o exercício do poder, que remete a “técnicas”, “esquemas”, “dispositivos disciplinares”, “aparelhos de controle”, “estatização”, dentre outros, cuja finalidade teria sido implantar, gerir e reproduzir essa forma de poder de Estado.

No entanto, o exercício dessa forma de ação do Estado sobre as populações indígenas, de outro lado, com suas técnicas e práticas administrativas, códigos, normas e leis, “constituídas e constituintes de um modo de governo sobre o que seria denominado de índio” (Lima, 1995, p. 39), também pode ser pensada como menos coerente, tal como Pacheco de Oliveira (1988) sugeriu ao sublinhar a inconsistência entre a atuação dos funcionários do SPI e a ideologia indigenista. De acordo com Pacheco de Oliveira (2014, p. 144), tal poder não consistiria no “uso puro e simples de um poder econômico e social” como “algo estritamente pessoal, patrimonial, nem deriva do parentesco”. Embora tal condição de poder seja transmitida por processos institucionais, argumenta-se que sua função e conteúdo real nunca estão enunciados nas atribuições burocráticas. Ao afirmar que no exercício da tutela “as normas jamais serão suficientes para definir uma forma prescrita de ação” (Pacheco de Oliveira, 2014, p. 144), o autor sugere prestar atenção às dimensões situacionais e dinâmicas do Estado.

A proposta é relevante, pois, assim como outros trabalhos (cf. Abrams, 1988; Corrigan; Sayer, 1985; Gledhill; Shell, 2012; Roseberry, 1994), contribui para desmitificar a coerência estrutural que frequentemente se atribuiu ao Estado nas pesquisas de caráter antropológico e histórico.

Uma forma de pensar essa dimensão processual é a partir das classificações elaboradas pelos funcionários do SPI no seu exercício cotidiano. Nelas aparecem todas as noções e categorias sobre a integração e a tutela, que eram os princípios norteadores da política indigenista, voltada para transformar os índios em civilizados. Independentemente da forma em que foram adquiridas e interiorizadas essas categorias, os funcionários as reproduziam sistematicamente. Uma multiplicidade de palavras incorporadas à linguagem cotidiana, não apenas dos funcionários do SPI quanto de praticamente de todo missionário, político, fazendeiro, policial, expressava a transitoriedade do estado primitivo ao civilizado: selvagens, silvícolas, civilizados. Esses termos eram empregados corriqueiramente dentro de um discurso sobre as diferenças étnicas que tinha plena correspondência com a visão evolucionista estabelecida pelo próprio Estado, que classificara os índios em categorias que transitam da condição nômade à de moradores de centros agrícolas ou urbanos, passando por ranchos e povoados.

Frequentemente, aquelas expressões aparecem na documentação como parte de um código linguístico formal e burocrático que orientava a elaboração de ofícios, circulares, memorandos e outros documentos oficiais. Porém, seu emprego não era um reflexo mecânico do estipulado em decretos, leis ou regulamentos. Postas na prática, ou atualizadas na experiência do exercício tutelar cotidiano, tais palavras adquiriam significados diversos. Qual era o sentido desses termos? Além do fato evidente de uma pretendida superioridade cultural, e de fundamentar ideologicamente uma relação de controle e de poder, os sentidos construídos intersubjetivamente podiam ser muitos, variando segundo o nível de educação formal de um funcionário, do cargo que ocupava, da experiência no serviço, do grau de envolvimento com a sociedade indígena, e outros mais, pois no seu emprego incorporavam de maneira indiferenciada noções sobre pobreza, traços fenotípicos, vestimenta, escolaridade, e outros. No entanto, qualquer que sejam esses sentidos, essas noções, sempre imprecisas, proporcionam uma forma de observar não o Estado em abstrato, mas os mecanismos através dos quais ele é reproduzido cotidianamente.

Pois o que é importante ressaltar dos discursos dos funcionários, como versões autorizadas sobre a condição civilizada, é a percepção de Ubiratan como um ser essencialmente ambíguo e, portanto, perigoso. O lugar que ele ocupava dentro desse discurso estava determinado pela impossibilidade dos servidores enquadrá-lo dentro das categorias corriqueiras utilizadas para classificar as pessoas em diferentes estágios evolutivos e de distância e proximidade socio-cultural: nem índio, nem civilizado, caía na categoria do “quase”.

Ademais, no exercício de classificação, Ubiratan era localizado em várias categorias contraditórias. Às vezes, sua condição étnica era negada, chamando-o de “civilizado”, em oposição à categoria de “índio”, como na expressão “ele não é índio e sim civilizado”. Aqui era um “falso índio”, um charlatão, um “civilizado” se “fazendo passar por índio”.<sup>14</sup> A contraposição entre índio e civilizado não era uma polaridade absoluta, mas apenas um recurso contextual, e as ambiguidades eram inevitáveis. Nesse sistema que estruturava num eixo desigual o discurso sobre as diferenças de caráter étnico, também havia “índios civilizados”. Um “índio civilizado” podia ser aquele que havia se educado formalmente ou apenas aquele que era alfabetizado. A expressão “meio civilizado” podia expressar de igual forma certo menosprezo por essa condição educada do índio. Referia-se também àqueles indígenas familiarizados com o mundo exterior ou àqueles que pareciam inteligentes ou hábeis. Um índio “meio civilizado” foi descrito assim como alguém que sabia ler e escrever, e seu comportamento era tal que “até parece advogado”.<sup>15</sup>

Regulamente, no entanto, Ubiratan caía em alguma variação da categoria de “quase civilizado”, como as de “mestiço” ou “índio mestiço”, ao apontar tanto para um estilo de vida que o afastava dos “selvícolas” e o aproximava do “civilizado”, quanto para o traço fenotípico que o caracterizava. Enfatizando seu traço mestiço, um assistente descreve-o como “pardo, magro, cabelos longos e crespos”. Foi essa condição de “mestiço” ou “índio mestiço” que o tornou perigoso.

Assim, de acordo com o chefe da 5ª Inspetoria Regional do SPI: “Os crimes são praticados pelos mestiços e índios já bem civilizados, reafirmando o que já disse, que os legítimos índios aldeados não incomodam, e que são aqueles que se prevalecem de suas qualidades e estão a cometerem crimes a toda hora [...]”

---

14 RJ-MI-SPI-IR5-083-062-04-fl. 1.

15 RJ-MI-SPI-IR5-088-087-14-fl. 1.

O índio é fácil de cuidar. O civilizado cuida-se a si mesmo. O “índio mestiço” provoca “cuidado, trabalho e incomodo”.<sup>16</sup> Sobre um índio particularmente problemático para a IR5, chamado Guaicurú Umburá, outro funcionário afirma:

À primeira vista, bem apessoado, compreensivo e cordato. Aos poucos, com o passar do tempo, passou a demonstrar o que de fato é um mestiço que descambou para a boa vida e alcoólatra contumaz; e pelo que aos poucos foi contado e referido, vem se valendo da condição de índio sabido mestiço, apenas, não para cooperar no/ou com o serviço, e sim para explorá-lo, um parasita, portanto.<sup>17</sup>

Dessa maneira, ao transformar a distância cultural em distância moral, o discurso tutelar transformava a condição cultural de Ubiratan em sinônimo de pária.

A ambiguidade da categoria era estruturalmente coerente dentro do discurso dos funcionários: os índios são inocentes, ingênuos, ignorantes, características derivadas de sua condição primitiva, interpretação que juntamente com a convicção cristã da maioria dos funcionários sustentavam uma das expressões mais completas de sua convicção tutelar: “nossos irmãos menores”; ser civilizado, no outro polo, significava plena consciência das responsabilidades civis. No meio, nem um, nem o outro. O significado de “índio mestiço” não derivava apenas da relação estrutural entre categorias. Segundo a sociologia indigenista dos funcionários, também derivava de uma realidade social: como os índios ainda estavam presos à tutela do Estado, encontravam espaço para a desordem e a impunidade.

Dessa forma podemos resumir, então, que do ponto de vista dos burocratas Ubiratan representou uma dupla ameaça, derivada da apropriação que ele fez dos signos do SPI e também do fato de ele ocupar o lugar de “mestiço”, um ser ambíguo, dentro das categorias que moldaram a ação indigenista. O uso de categorias como “semicivilizado”, “quase civilizado”, “mestiço”, “índio mestiço”, pelos funcionários do SPI durante sua atividade cotidiana, mas que assinala uma transição entre estágios evolutivos, funcionava como um recurso que produzia e regulava as diferenças de caráter étnico, sendo um dos seus propósitos

---

16 RJ-MI-SPI-IR5-092-127-24-fl. 1.

17 RJ-MI-SPI-IR5-081-014-60-fls 1-3.

evitar a anulação da alteridade. Em outras palavras, através delas reiteravam permanentemente a individualidade tanto de civilizados como de índios, exatamente o oposto do propósito da política indigenista, que pretendia criar sujeitos civilizados. E foi devido ao fato de que nesse jogo Ubiratan nunca era simples e completamente o oposto, que sua presença perturbou a voz do SPI. Seu recurso mimético – no sentido dado por Homi Bhabha – desestabilizou o discurso da autoridade e, portanto, possibilitou uma certa transgressão. Isso é expresso no óbvio desconforto de funcionários. Eles afirmam que Ubiratan “está incompatibilizando um grupo de índios com outro”, ou que “traz grandes embarços”. Suas ações são descritas de igual forma como “perniciosas”, “nocivas” e “perturbadoras” para o bom progresso da administração.

Contudo, do ponto de vista do sujeito, até que ponto tratava-se de uma ação subversiva, como acredita Taussig (1993) no caso estudado por ele? A transformação do objeto de mimese foi o objetivo final da atividade mimética? Ou, pelo contrário, a repetição, mesmo no caso de ser paródica, reforçaria o poder e o sistema de valores da cultura dominante? As razões para mimese, no presente caso, não são claras. Não há sinais de um desejo de subverter a ordem, de colocar a instituição de ponta-cabeça. No entanto, parece haver um comentário implícito na sua atuação; é como se Ubiratan quisesse domesticar a instituição ou reformá-la para seus próprios fins. Durante os anos nos quais atua na região, parece querer preencher as lacunas do SPI: ele nomeia capitães indígenas; ordena que os pedidos dos índios sejam atendidos; exige que os funcionários cumpram com suas responsabilidades; solicita a demarcação das terras das aldeias; e apela para os índios, “encarecidamente cumprir as exigências do SPI”. Tudo isso, vale a pena notar, num contexto histórico marcado por profundas mudanças sociais, econômicas e políticas na região.

## **Agência indígena, o SPI e a expansão da fronteira**

De acordo com Ortner (2007), a agência sugere intenção ou consciência de ação, às vezes com a implicação de possíveis escolhas entre diferentes ações, realização de projetos e outras atividades dentro de um contexto estrutural particular. Não me refiro, aqui, no entanto, às estruturas impostas pela própria cultura, mas àquelas determinadas pelo contexto sócio histórico. Se Ubiratan tratou

de incorporar o papel de tutor, de reproduzir mimeticamente o poder tutelar, a ação mais interessante do ponto de vista da agência, como definida acima, não é a dele, mas a da qual ele é veículo. Em um contexto histórico violento como o do sul de Mato Grosso a meados do século passado, Ubiratan tornou-se um meio para o exercício de uma agência indígena. Todas as ações que ele realizou, aqueles pequenos passos que ele tomou, tiveram sua origem, de fato, em solicitações dos próprios índios. A documentação aqui é pouco generosa, porém significativa: indígenas Terena, Guarani e Kadiwéu solicitam-lhe sua mediação para chegar ao marechal Rondon, ou às autoridades do SPI no Rio de Janeiro; endereçam-lhe cartas para reclamar dos encarregados dos postos indígenas; ou é-lhe pedido para mudar capitães indígenas. Do mesmo modo, denunciam-lhe invasões de terras e as ameaças recebidas pelos “civilizados”.

A natureza das denúncias dos índios remete invariavelmente a duas preocupações vinculadas: a conflitos relacionados a posse das suas terras e a assuntos, de igual forma conflituosos, decorrentes da presença do próprio SPI. Ou seja, as breves comunicações entre Ubiratan e os índios tratam sobre assuntos que se referem a dois processos fundamentais da formação do Estado nacional: a integração produtiva do território e a integração da população. É nesse e contra esse contexto que os indígenas tentaram afirmar sua própria agência, sua capacidade de agir na busca da realização de projetos próprios. Em minha visão, a presença de Ubiratan foi incorporada e utilizada para resolver, ou tentar resolver, problemas importantes derivados dessa situação histórica. O que chama a atenção da aproximação dos índios com Ubiratan não é que este tenha desencadeado neles uma espécie de consciência das próprias circunstâncias e motivado que atuassem em consequência disso. Antes, com frequência revela uma série de ações políticas já em andamento, de conflitos e protestos, às vezes de longa data, relacionados ao cenário histórico referido. É nesse sentido que Ubiratan foi apenas um veículo, circunstancial inclusive, para o exercício da agência indígena. Essa conexão, mesmo breve ou até mesmo momentânea, mostra convincentemente como os índios estavam dispostos a agir para defender ou alcançar seus próprios interesses, contra o próprio SPI ou contra algum fazendeiro ávido de mais terras.

Diante dos fatos, descreverei brevemente, antes de prosseguir, o contexto histórico aludido, na sua dupla dimensão de frente agropecuária e esforço disciplinador criador de sujeitos civilizados. De um lado, a expansão da fronteira



entre 1940 e 1960 significou a reconfiguração gradual da estrutura agrária do sul de Mato Grosso. Nas primeiras décadas do século XX, a paisagem fundiária da região estava integrada por enormes latifúndios ligados a empresas estrangeiras, destinadas a exploração pecuária extensiva, ou de produtos vegetais. Esse modelo também sustentou em Mato Grosso as oligarquias políticas da República Velha. Talvez o mais conhecido desses latifúndios seja a Companhia Mate Laranjeira (ML) que, entre 1890 e 1943, arrendou do estado quase 2 milhões de hectares de terras para a exploração dos ervais do extremo sul do estado. Na década de 1940, no entanto, durante o regime conhecido como Estado Novo (1936-1946) teve início um esforço para integrar progressivamente os espaços do interior aos circuitos da economia nacional, e diminuir o poder das elites latifundiárias. Esse processo acabaria por transformar o espaço e as estruturas fundiárias predominantes, ao estabelecer novas relações de produção e o início de um novo ciclo de acumulação capitalista nacional (cf. Foweraker, 1982; Gressler; Swensson, 1988; Lenharo, 1986). O intenso processo de ocupação da fronteira, baseado na frenética especulação e aquisição de terras públicas e projetos de colonização, exerceu pressões cada vez maiores sobre as terras habitadas por indígenas que se tornaram alvo do interesse particular, inclusive sobre as próprias reservas às quais muitos deles haviam sido confinados em décadas passadas (cf. Brand, 1997). Ao longo dos anos de 1940 e 1950, os indígenas experimentaram fortes pressões para abandonarem seus lugares e para se incorporarem como braço trabalhador nas fazendas que se multiplicavam rapidamente.

Por outro lado, a presença continua e permanente do SPI no sul de Mato Grosso corresponde com o início dessa profunda transformação. O órgão indigenista instalou a maior parte dos postos indígenas já na década de 1920. Porém, seria apenas no início dos anos 1940 que começaria a ampliar e consolidar sua infraestrutura no sul de Mato Grosso. Em anos anteriores, uma série de mudanças políticas e administrativas levaram o SPI a circular por vários ministérios. Sua atuação no sul do estado no decorrer da década de 1930 foi intermitente, chegando inclusive a abandonar por anos espaços já estabelecidos, como o posto indígena Presidente Alves de Barros, na reserva Kadiwéu. Com a volta do SPI ao Ministério de Agricultura, em finais de 1939, e o reestabelecimento da inspetoria de São Paulo e sul de Mato Grosso, as coisas começaram a mudar. Em pouco tempo, a inspetoria seria reorganizada como a 5ª Inspetoria Regional,

mudando sua sede de São Paulo para Campo Grande. Em finais da década de 1940, a IR5 já mantinha jurisdição sobre 12 postos indígenas no sul do estado, além de três em São Paulo, em que habitavam aproximadamente cinco mil indígenas. Dessa população, a Terena, com quase quatro mil pessoas, era a mais numerosa. Os grupos Guarani – Guarani e Kaiowá – somavam pouco mais de duas mil pessoas; e a população Kadiwéu alcançava quinhentas pessoas. Os postos não eram o único lugar em que habitavam os índios. Particularmente, muito Guarani morava fora deles em pequenas aldeias que ainda não tinham sido alcançadas pela frente colonizadora.

Os dois processos descritos, tanto a progressiva incorporação das terras às dinâmicas produtivas da fronteira quanto a presença do SPI – que, embora atuasse na defesa das chamadas reservas indígenas ao mesmo tempo impunha um controle sobre os índios e seus recursos –, estavam no centro das preocupações dos indígenas e dos conflitos que motivaram sua aproximação a Ubiratan da Silva Rondon. Como referido acima, as breves comunicações entre eles, quando entendidas dentro de um quadro mais amplo de ações, permite-nos apreender o esforço dos indígenas para se afirmar na conjunção histórica e o papel de Ubiratan como veículo dessa agência.

No extremo sul do estado, na região habitada por grupos Guarani, Ubiratan chamou a atenção já em 1957. O encarregado do posto indígena Francisco Horta, próximo à cidade de Dourados, alertara no mês de julho à IR5 sobre as “atividades nocivas do índio mestiço entre os índios do posto e dos toldos nas circunvizinhanças”.<sup>18</sup> Alguns indígenas haviam solicitado a Ubiratan autorização para viajar às fazendas da zona à procura de emprego, o que significava uma afronta tanto para a autoridade do funcionário quanto para o próprio SPI. Outros índios denunciaram-lhe os abusos cometidos pelo encarregado. Uma carta escrita por Ubiratan em maio desse mesmo ano descreve como os índios solicitaram sua intermediação para conseguir a destituição do servidor, acusado de se apropriar dos recursos das aldeias e de proibir o corte de madeiras. Devido a esses motivos, escreveu Ubiratan, “querem revoltar-se para mudar seu chefe”. Ubiratan pretendia fazer chegar a missiva ao marechal Rondon e outros funcionários da alta burocracia do SPI, para “eles tomarem conhecimento

---

18 RJ-MI-SPI-IR5-088-083-15-fl. 1.

desta reclamação quanto mais breve melhor”. Ele, por enquanto, em tom de urgência, pediria aos índios para não “fazer alteração contra seu chefe porque eu vou tomar providências”.<sup>19</sup> Pouco tempo depois, em junho, outro documento, assinado também por Ubiratan na cidade de Dourados, autorizava a viagem dos índios João Mario Fernandes e Noel e Claudio Gonçalves, autores das denúncias, para se dirigirem à capital da República e “apresentarem suas queixas ao Serviço de Proteção aos Índios”.

É significativo notar quem se aproxima de Ubiratan e por que razão. João Mario Fernandes e Noel e Claudio Gonçalves haviam formado parte de um movimento bem organizado para depor os encarregados dos postos indígenas Francisco Horta e José Bonifácio, no ano anterior. Nos primeiros dias de janeiro de 1956, uma conspiração contra o encarregado do Francisco Horta foi descoberta e uma iminente revolta, desativada. Meses depois, em dezembro, alguns Kaiowá tomaram o José Bonifácio. Entraram na sede do posto, desarmaram o encarregado, deixando-o preso no galpão. O capitão indígena da aldeia também foi aprisionado. Umas horas depois, no entanto, alguns soldados conseguiram retomar o controle do posto indígena. Essas ações não foram expressões súbitas de desconforto. Pelo contrário, constituíram um movimento político, bem organizado. De fato, a documentação revela que as tentativas de revolta dirigidas contra o SPI foram construídas junto à ampla mobilização popular da época dirigida pelo Partido Comunista do Brasil (PCB), em uma conjuntura, aliás, importante para a vida do país, marcada pelo suicídio do presidente Vargas em 24 de agosto de 1954 e o processo eleitoral de 1956 (Flores, 2017).

A articulação entre os índios e o PCB não era recente, datava pelo menos desde começos de 1954. Os índios participaram ativamente da mobilização popular, denunciando constantemente, inclusive na imprensa do próprio PCB, os abusos cometidos pelos funcionários do SPI sobre seus recursos. Mas a luta dos indígenas estava de igual maneira enraizada em conflitos internos das aldeias, motivados por interesses distintos entre as diferentes facções políticas. Um dos momentos mais intensos das disputas locais foi o processo de eleição do capitão indígena do posto indígena Francisco Horta, processo inspirado e organizado logo após os comícios nacionais em 1956. O resultado adverso para

---

19 RJ-MI-SPI-IR5-777-311-24-fl. 1.

João Mario Fernandes e os indígenas simpatizantes do PCB determinaria em grande medida o caminho da revolta. A aproximação dos Kaiowá com Ubiratan da Silva Rondon em julho de 1957, assim, apenas dava continuidade a uma série de esforços encaminhados a se opor tanto ao domínio unilateral exercido pelo SPI – representado de forma imediata pelos encarregados dos postos indígenas – sobre âmbitos importantes da vida indígena quanto a seus aliados internos.

De forma similar, os Kadiwéu entraram em contato com Ubiratan num contexto de lutas e conflitos já existentes e que se havia intensificado nos últimos anos. O avanço da fronteira sobre suas terras havia sido um processo constante durante mais de uma década. Em todo esse tempo, os Kadiwéu defenderam ativamente a reserva, seja de maneira legal junto ao SPI, seja de forma violenta confrontando diretamente os invasores, ou até mesmo através de pequenas ações de furto de gado intruso. A ligação entre Ubiratan e os Kadiwéu, nos primeiros meses de 1962, dá-se num momento de graves acontecimentos dentro da reserva. Num curto período de quatro ou cinco anos, de 1957 a 1962, aproximadamente, quase a metade dos mais de 300 mil hectares da reserva havia se transformado numa extensão das propriedades vizinhas. Por volta de 1956, a IR5 havia estimulado as invasões ao autorizar a entrada temporária de pequenos rebanhos privados devido às grandes enchentes da região. Embora alguns fazendeiros retirassem seu gado no curto prazo, nas próximas temporadas de chuvas as solicitações para ingressar rebanhos, bem como as entradas ilegais, multiplicaram-se rapidamente e a situação começou a sair do controle (Flores, 2018).

A estratégia da IR5 para resolver o problema não foi a melhor. A regularização dos invasores através de contratos de arrendamento, que se acreditava conteria a presença ilegal de fazendeiros, promoveu pelo contrário um número maior de invasões. Em 1962, o processo ainda não havia acabado e cada dia apareciam mais invasões, ocupantes sem contrato, vendas irregulares de posses e conflitos entre arrendatários e índios. Devido a essa grave e conflituosa situação, em dezembro desse ano, o chefe da IR5 viu-se obrigado a solicitar a presença de um contingente da polícia militar do estado, que devia permanecer por tempo indeterminado na reserva. É nessa conjuntura que Ubiratan aparece numa breve menção documental. Em março de 1962, um auxiliar enviado pela diretoria do SPI à reserva a fim de investigar a “revolta dos índios motivada pelos arrendatários de suas terras” exhibe a presença de Ubiratan no conflito.

O servidor afirma que os índios, “industriados pelo ‘falso índio’ Ubiratan de tal, têm depredado o rebanho bovino e cavalar da reserva indígena, e principalmente dos locatários do SPI”.<sup>20</sup> Essa é a única referência de que dispomos para atestar a atuação de Ubiratan entre os Kadiwéu. Mas o indício é por si mesmo relevante, uma vez que sinaliza as graves circunstâncias que os índios experimentavam e suas formas habituais de protesto e resistência.

Por fim, a relação entre os Terena e Ubiratan mostra o mesmo papel deste, menos como um provocador da ação indígena que como um recurso da sua agencialidade. Assim, no posto indígena Cachoerinha, Ubiratan foi incorporado rapidamente à dinâmica de facções. Em janeiro de 1962, após sua volta pelo interior do estado, Ubiratan, que então portava arma e por vezes vestia uniforme militar, destituiu o capitão indígena de Cachoerinha, nomeando no seu lugar a um índio de nome Faustino Salvador. A reação do encarregado do posto foi de alarme, comunicando a IR5 que Ubiratan, denominando-se “capitão geral do SPI” com “ordem de rever todas as aldeias”, trazia “grandes embarações [sic] na administração, insinuando os índios contra os encarregados, a ponto de trazer intranquilidade nas famílias, tanto dos encarregados como dos próprios índios”.<sup>21</sup>

Faustino Salvador, ao agir como capitão indígena, e sob a proteção de Ubiratan – segundo o juízo do encarregado –, ocasionava uma verdadeira agitação. Ao se aliar a índios de outras aldeias, provocava o encarregado e desafiava a guarda indígena, “querendo forçosamente tirar a abraçadeira vermelha dos [seus] braços”. Em março, numa aberta desconsideração da autoridade do encarregado, Faustino convocou os indígenas a matar um boi do posto para celebrar uma “festa” – em realidade uma cerimônia para a realização da dança *bate-pau*.<sup>22</sup> Embora o caso fosse claramente uma provocação à autoridade do SPI, motivada aparentemente por Ubiratan, o conflito entre Faustino Salvador e o encarregado era anterior. Nos meses prévios à aparição de Ubiratan, Faustino Salvador havia sido de fato eleito capitão indígena. No entanto, o encarregado, opondo-se à eleição, impôs seu próprio candidato. A partir desse

---

20 RJ-MI-SPI-IR5-297-256-04-fl. 2.

21 RJ-MI-SPI-IR5-083-040-35-fl. 1.

22 RJ-MI-SPI-IR5-083-040-38-fl. 1; RJ-MI-SPI-IR5-083-040-41-fl. 1.

momento, desencadeou-se um conflito pelo controle político das aldeias ao envolver o encarregado, o capitão indígena e o grupo rival.

Ubiratan não apenas foi incorporado entre os Terena nos confrontos locais, também foi o veículo para expressar demandas mais urgentes. Assim, Ubiratan denunciou as invasões das terras de aldeias como Moreira e Limão Verde, que, como tantas outras, haviam sofrido múltiplas tentativas de apropriação em anos recentes. A aldeia Limão Verde, em que Ubiratan foi recebido de uma forma tão cordial em 1958, havia experimentado um processo realmente dramático. Talvez o dramatismo da sua situação esclareça o tom tão honesto da comunicação com que o capitão Pascoal Dias o recebe:

Todos nós aqui ficamos muito satisfeitos a saber a notícia do senhor. Nós [todos pedimos a] Deus pai poderoso o proteger; somente peço a Deus; e no mais nós criamos [...] coragem, [por]que temos direito [a] não morre[r] sozinho[s] e sempre ser protegido[s]. Senhor peço não esquecer todos os índios desta aldeia de Limão Verde.<sup>23</sup>

Embora de passagem, o capitão pede que envie alguns litros de pinga. Novamente, Ubiratan surge aqui como um meio que expressa lutas e estratégias habituais. Os Terena de Limão Verde, muito tempo antes de conhecer Ubiratan, pelo menos desde 1927, esforçaram-se para obter o reconhecimento legal das terras que habitavam, e que juridicamente pertenciam ao patrimônio municipal de Aquidauana. A cada solicitação, no entanto, o intendente ou chefe político em turno dava uma razão diferente para postergar a decisão. Em 1947, a situação, ainda sem se resolver, havia-se agravado pela presença de “civilizados”.<sup>24</sup> Um ano depois, a Câmara de Vereadores opunha-se à doação da pequeníssima área de 200 a 400 hectares a que se reduzia a pretensão da IR5. Em 1953, quando o mesmo agente voltara à aldeia a fim de verificar novamente a situação das terras, outra vez alertava sobre a presença de invasores, e sobre as condições precárias da aldeia.<sup>25</sup>

---

23 RJ-MI-SPI-IR5-290-244-47-fl. 1.

24 Neppi – Documentação do SPI-IR5, Microfilme 25, Imagens 298-299.

25 Neppi – Documentação do SPI-IR5, Microfilme 17, Imagem 168.

Como foi descrito ao longo deste artigo, Ubiratan da Silva Rondon foi percebido pela burocracia local do SPI como uma ameaça para sua autoridade. Argumentou-se que o caráter de ser ameaçante atribuído a Ubiratan foi o efeito tanto da mimese ilícita que ele fazia dos símbolos do poder tutelar quanto da sua condição de “quase”, à qual era destinado dentro das categorias que orientavam a prática indigenista. Afirmou-se que na ambivalência expressada por Ubiratan radicou o caráter político da ameaça. Ao não ser ele apenas e simplesmente o oposto do “civilizado”, ao não corresponder às imagens claras sobre quem é o índio e quem é o civilizado, desestabilizou o discurso tutelar, e transformou-se em transgressão. De igual forma, sua percepção como ser ambivalente mostra de que maneira a linguagem indigenista consistia num discurso cuja função era a de reproduzir permanentemente as diferenças culturais e de poder, evitando a anulação da alteridade. A experiência de Ubiratan da Silva Rondon, assim, resulta metodologicamente relevante ao permitir enxergar de perto mecanismos de reprodução do poder tutelar e da formação cotidiana do Estado. Ubiratan resultou um perigo ainda num outro sentido: porque ao reconhecerem os indígenas sua autoridade, questionavam ao mesmo tempo a dos próprios agentes locais do SPI.

Ao fazer uso de uma metodologia para analisar a atuação de Ubiratan, também foi útil indagar sobre as formas de ação indígena num lugar particular. Nesse sentido foi que se destacou a agencialidade indígena num momento histórico como aquele que atravessava o sul de Mato Grosso a meados do século XX. Dois processos articulados, a incorporação das terras às dinâmicas produtivas no âmbito do capitalismo agrário emergente na fronteira e a própria presença disciplinadora do SPI, constituíram o marco das lutas e das reivindicações indígenas na região. Foi nesse contexto, por conseguinte, que apareceu a figura de Ubiratan, a qual foi apropriada pelos indígenas – Terena, Guaraní e Kadiwéu – ao buscar uma solução para adversidades específicas. Houve objetivos muito pragmáticos nessas aproximações, no sentido de que Ubiratan parece haver sido considerado apenas uma instância para atingir um fim já estabelecido. Ubiratan não iniciou lutas; o que ele fez foi expressar ações, demandas, conflitos, estratégias políticas, alianças locais, já articuladas e em andamento; foi, desse modo, um veículo para a realização de projetos particulares.

## Referências

- ABRAMS, P. Notes on the difficulty of studying the state. *Journal of Historical Sociology*, v. 1, n. 1, p. 58-89, 1988.
- ASHCROFT, B.; GRIFFITHS, G.; TIFFIN, H. *Post-colonial studies: the key concepts*. London: Routledge, 2000.
- BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 1998.
- BRAND, A. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiohá/guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História) – Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.
- CORRIGAN, P.; SAYER, D. *The great arch: English state formation as cultural revolution*. Oxford: Basil Blackwell, 1985.
- DIACON, T. A. Cândido Mariano da Silva Rondon and the politics of Indian protection in Brazil. *Past & Present*, n. 177, p. 157-194, 2002.
- DIACON, T. A. *Stringing together a nation: Cândido Mariano da Silva Rondon and the construction of a modern Brazil, 1906-1930*. Durham: Duke University Press, 2004.
- EREMITES DE OLIVEIRA, J.; PEREIRA, L. *Terra Indígena Buriti: perícia antropológica, arqueológica e histórica sobre uma terra terena na Serra de Maracaju, Mato Grosso do Sul*. Dourados: Ed. UFGD, 2012.
- FLORES, J. M. Sob o credo vermelho: índios, comunistas e revolta no sul de Mato Grosso em meados do século XX. *Estudos Históricos*, v. 30, n. 61, p. 379-400, 2017.
- FLORES, J. M. Transformação agrária e desapropriação de terras indígenas em Mato Grosso (1940-1960): o caso da reserva Kadiwéu. *Anuário Antropológico*, v. 43, n. 1, p. 285-314, 2018.
- FOWERAKER, J. *A luta pela terra: a economia política da fronteira pioneira no Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar, 1982.
- FREIRE, C. A. A criação do Conselho Nacional de Proteção aos Índios e o indigenismo interamericano (1939-1955). *Boletim do Museu do Índio*, n. 5, p. 7-61, 1996.
- GLEDHILL, J.; SHELL, P. A. (ed.). *New approaches to resistance in Brazil and Mexico*. Durham: Duke University Press, 2012.
- GRESSLER, L. A.; SWENSSON, L. J. *Aspectos históricos do povoamento e da colonização do estado de Mato Grosso do Sul*. Dourados: Dag, 1988.
- KROHN-HANSEN, C.; NUSTAD, K. G. (ed.). *State formation: anthropological perspectives*. London: Pluto Press, 2005.



LENHARO, A. *Colonização e trabalho no Brasil: Amazônia, Nordeste e Centro-Oeste*. Campinas: Editora da Unicamp, 1986.

LIMA, A. C de S. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 153-172.

LIMA, A. C de S. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, A. C de S. O exercício da tutela sobre os povos indígenas: considerações para o entendimento das políticas indigenistas no Brasil contemporâneo. *Revista de Antropologia*, v. 55, n. 2, p. 781-832, 2012.

ORTNER, S. Poder e projetos: reflexões sobre a agência. In: GROSSI, M. et al. (org.). *Conferências e diálogos: saberes e práticas antropológicas*. Brasília: ABA: Nova Letra, 2007. p. 45-80.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT-CNPq, 1988.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Mensurando alteridades, estabelecendo direitos: práticas e saberes governamentais na criação de fronteiras étnicas. *Dados: Revista de Ciências Sociais*, Rio de Janeiro, v. 55, n. 4, p. 1055-1088, 2012.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Pacificação e tutela militar na gestão de populações e territórios. *Mana*, v. 20, n. 1, p. 125-161, 2014.

ROQUE, R. Mimetismos coloniais no império português. *Etnográfica*, v. 18, n. 1, p. 101-109, 2014.

ROQUE, R. Mimesis and colonialism: emerging perspectives on a shared history. *History Compass*, v. 13, n. 4, p. 201-211, 2015.

ROSEBERRY, W. Hegemony and the language of contention. In: JOSEPH, G. K.; NUGENT, D. (ed.). *Everyday of state formation: revolution and negotiation of rule in modern Mexico*. Durham: Duke University Press, 1994.

STOLLER, P. Horrific comedy: cultural resistance and the Hauka movement in Niger. *Ethos*, v. 12, n. 2, p. 165-188, 1984.

STOLLER, P. *Embodying colonial memories: spirit possession, power and the Hauka in West Africa*. New York: Routledge, 1995.

TAUSSIG, M. *Mimesis and alterity*. London: Routledge, 1993.

Recebido: 30/09/2019 Aceito: 27/04/2020 | Received: 9/30/2019 Accepted: 4/27/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



## **Doando brindes e construindo relações através de imagens e documentos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI)**

**Donating gifts and constructing relationships  
through images and documents of the Serviço  
de Proteção aos Índios (SPI)**

Lucybeth Camargo de Arruda\*

\*Universidade Federal do Oeste do Pará – Santarém, PA, Brasil

[lucybeth.arruda@gmail.com](mailto:lucybeth.arruda@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-8900-7625>

## Resumo

Este artigo faz um diálogo entre imagens e palavras produzidas entre 1910 e 1945 que compõem o acervo documental do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). A metodologia baseia-se em elementos enquadrados nas fotografias nos colocando temas e questões que serão trilhadas na documentação textual e tratadas à luz dos campos da antropologia, fotografia e história. As fotografias são de uma solenidade comemorativa à Proclamação da República, no pátio do Posto Indígena Simões Lopes, que abrigava índios Bakairi e servia como lugar de atração para os “índios do Xingu”. As imagens levantam questões que perpassam as ações que envolvem a doação de brindes/presentes. E isso evoca a documentação textual para compor o contexto mais amplo, que, colocado em contraponto, contribui para trazer ao plano da visibilidade as relações produzidas da situação do contato iluminando as ações, agências indígenas e outras histórias possíveis.

**Palavras-chave:** Posto Indígena Simões Lopes (SPI); brindes; presenças e ações indígenas; índios do Xingu e Bakairi.

## Abstract

This article promotes a dialogue between images and words produced between 1910 and 1945 that compose the documental archive of the Brazilian Indian Protection Service (*Serviço de Proteção aos Índios* – SPI). The methodology is based on the observation of elements framed in the photographs, which pose themes and questions that are addressed in light of anthropological, photographic and historical considerations. The photographs register a commemorative solemnity – that of the Proclamation of the Republic – at the Simões Lopes’ Indigenous Post’s yard, which housed Bakairi Indians and served as an attraction post for the “Indians of the Xingu.” The images raise questions that traverse actions involving the donation of gifts/souvenirs. This evokes the textual documentation in composing the wider context: placed as counterpoint, it contributes to highlight the relationships produced from the context of contact, shedding light on indigenous actions and agency, as well as other possible histories.

**Keywords:** Simões Lopes’ Indigenous Post (SPI); gifts; indigenous presences and actions; Xingu and Bakairi Indians.

## A solenidade cívica no Posto Indígena Simões Lopes<sup>1</sup>



**Imagem SPI02740** – Grupo de alunos Bakairi<sup>2</sup> assistindo o hasteamento da Bandeira Nacional. Forthmann, Heinz. 1943.<sup>3</sup> Fonte: Acervo do Museu do Índio/Funai – Brasil.

- 1 O presente texto é uma reelaboração de um capítulo de minha tese de doutorado – *Naturalmente filmados: modos de atuar e de viver nos postos indígenas na década de 1940* – defendida em 2012. Com a necessidade de aprofundar o tema dos brindes/presentes, trago esta proposta.
- 2 Aproveito o etnônimo Bakairi para esclarecer que ao longo do texto não adotei plenamente as normas vigentes para a grafia de nomes étnicos. Fiz a escolha de manter a grafia reproduzida na documentação, porém a ortografia do texto restante foi atualizada, com exceção da carta dos Bakairi Antoninho e Roberto, referenciada na nota de rodapé de número 28. Os documentos microfilmados foram referenciados da seguinte forma: SARQ (Serviço de Arquivos), MI (Museu do Índio).
- 3 A legenda produzida pelo arquivo do Museu do Índio traz primeiramente a autoria do fotógrafo. Aqui, faço a inversão por entender que a principal informação é a legenda (produzida na época pelo fotógrafo ou ainda por um funcionário da Seção de Estudos do SPI), que revela alguns elementos (mesmo que exíguos) do que foi fotografado e então, depois, o nome do fotógrafo. A referência de identificação da imagem é o código de acesso na base de dados do Museu do Índio. Ao me referir à fotografia no corpo do texto não utilizarei a numeração arábica e sim o código de acesso. O fotógrafo desta coleção é Heinz Forthmann, que tem a grafia do seu sobrenome escrita de duas formas nas legendas da Seção de Estudos – *Foerthmann* em algumas, e *Forthmann* em outras. Utilizarei a grafia correta: Forthmann, Heinz.

Ontem presidi hasteamento de nossa bandeira cuja comovente e empolgante solenidade vg sob cântico hino nacional vg me fez sentir uma das maiores emoções que hei experimentado na vida pt Os alunos do colégio vg os civilizados e suas respectivas famílias e os diversos grupos de índios convenientemente formados e destacados vg fizeram com que aquela comemoração tivesse elevado esplendor pt Em seguida procedi entrega vossa lembrança aos índios que ficaram imensamente contentes e satisfeitos pt Essas cenas foram fotografadas e filmadas pela equipe Foto-cine pt<sup>4</sup>

Em telegrama ao marechal Cândido Mariano Rondon,<sup>5</sup> no dia 16 de novembro de 1943, o delegado da Inspetoria Regional 06,<sup>6</sup> Álvaro Duarte, descreve a solenidade comemorativa da Proclamação da República (Imagem SPI02740), no Posto de Atração (PIA) Simões Lopes, nordeste de Mato Grosso, no rio Paranaatinga, na bacia do rio Xingu. Esse posto cumpria com uma dupla função de acordo com as normas de finalidade do Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Uma, de “atrair os índios hostis arredios, facultando-lhes de começo os auxílios e brindes regulamentares para assegurar o estabelecimento, contribuição e permanência das relações pacíficas”.<sup>7</sup> Essa função estava designada para os trabalhos junto aos “índios do Xingu”.<sup>8</sup> E, ao longo dos anos, nos finais da

4 Telegrama do delegado Álvaro Duarte para Rondon, em 16 de novembro de 1943. Microfilme 242. Fotograma 000931. SARQ – MI. RJ.

5 Tenente-coronel Cândido Mariano Rondon, na época, estava à frente da presidência do Conselho Nacional de Proteção aos Índios, uma instância consultiva e normativa de definição política para a questão indígena no Brasil, deixando para o Serviço de Proteção aos Índios (SPI) o papel executor da política indigenista. De acordo com Carlos Augusto da Rocha Freire (1990, p. 18), o Estado Novo criou vários conselhos normativos com a intenção de mediatizar a intervenção do Estado junto a vários assuntos de ordem política, educacional, sociocultural, científica e econômica. Ainda é oportuno dizer que Rondon é considerado o criador do Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPILTN), do qual foi primeiro diretor-geral. Criado em 1910, o órgão passou a SPI apenas em 1918. Para uma etnografia do SPI, ver Lima (1995).

6 A inspetoria dentro do organograma do SPI funcionava como uma diretoria de âmbito regional que tinha a função de administrar os postos indígenas; nesse caso, a Inspetoria Regional 06 designava a administração no Estado de Mato Grosso.

7 Documento – Esclarecimentos sobre a natureza dos postos indígenas. Orientação Ministério da Agricultura. Microfilme 380. Fotograma 1278. SARQ – MI. RJ.

8 Os funcionários do Serviço, ao se referir aos índios do Xingu, estavam falando de vários grupos localizados na região, tendo como referências rios afluentes e formadores da bacia →

década 1930, passou a cumprir também a função de um Posto de Assistência, Nacionalização e Educação (PIN), significando uma unidade em que os trabalhos de incorporação do índio à sociedade nacional eram intensificados com escola, hospital e trabalho agropecuário. Nessa configuração, o posto trabalhava com os índios Bakairi, considerado pelo inspetor, no telegrama, como “civilizados”.

Ao trabalhar com a documentação textual e fotográfica do SPI sobre sua atuação junto aos grupos indígenas localizados no estado de Mato Grosso,<sup>9</sup> resolvi recortar, para este artigo, esse evento cívico que o delegado Álvaro Duarte menciona em telegrama e, nele, centrar na questão/tema/inquietação – “doação de brindes/presentes”,<sup>10</sup> o auge do evento em questão. Para isso, vou trabalhar com cinco fotografias da coleção “Posto Simões Lopes” (1943),<sup>11</sup> da Seção de Estudos do SPI e também com a documentação escrita (1910 a 1945) do SPI, que será colocada em contraponto, ora para compor contextos e ora para sobrepor situações com a intenção de complexificá-las, para pensar o processo das relações sociais aí constituídas. Nesse caso específico, o movimento será de partir das imagens para caminhar pela documentação escrita, nos dando condições de acessar as ações dos Bakairi, dos Inahuquas, Meinacos, Kamaiulá, Auiti, Waura, Trumay, Ioalapiti (“Xinguanos”), e dos funcionários do SPI, nesse espaço, denominado Posto Indígena Simões Lopes.

---

→ hidrográfica do Xingu. “Xinguanos” ou “índios do Xingu” foram as duas denominações encontradas na documentação do SPI. Ao longo do artigo, utilizo aspas para marcar que as referências não são etnônimos, porém, avalio, em algumas situações, como pertinente trabalhar com as denominações da época.

9 Recorte espacial que atualmente corresponde aos estados da federação: Mato Grosso, Mato Grosso do Sul e Rondônia.

10 Sobre as coisas doadas aos índios por intermédio do SPI vou nomeá-las de brindes e algumas vezes de presentes. Brindes foi a designação mais usual feita pelos funcionários, na época. No entanto, na documentação também aparece outras denominações como: presentes, lembranças e dádivas. As imagens tendo os brindes à mostra virão ao longo do texto.

11 Sobre esse evento cívico, o fotógrafo da equipe de foto-cinematografia da Seção de Estudos, departamento do SPI, Heinz Forthmann, produziu 34 imagens. A equipe de foto-cine aproveitou a ocasião para o registro do próprio posto indígena, perfazendo um total de 142 imagens em que há fotografias de “tipos raciais indígenas” com inspiração antropométrica, imagens panorâmicas dos postos, índios nos trabalhos dentro dos postos. Para saber mais, ver Arruda (2012). Para saber sobre Heinz Forthmann, ver Mendes (2006).

As fotografias que selecionei para um olhar mais detido mostram o momento antes do hasteamento da bandeira e as doações de brindes/presen-tes desse evento cívico. Embora as fotografias tenham o caráter fragmentário, não dá para ignorar o fato de elas terem sido produzidas a partir de um evento, por isso, como uma leitura primeira e como um conjunto, elas abarcam uma narrativa discursiva do padrão bipolarizado (civilizado/selvagem; colonizador/colonizado) que condicionou as maneiras de perceber e interpretar o passado indígena (Monteiro, 2001). Porém, vou tentar exercitar o que está no “entre-meio” disso que essas fotografias nos mostram como dimensão dicotômica à primeira vista. A proposta é trabalhar nas fronteiras dos campos disciplinares, com métodos ora da antropologia ora da história.

É necessário dizer que esta pesquisa se alinha à análise de situação histórica (Pacheco de Oliveira, 1988), seguindo os parâmetros de uma antropologia processualista em que me interessa olhar e pensar sobre as relações sociais que se constituem em dimensões de espaço e tempo distintos, em que os atores sociais são agentes históricos. O que importa, concordando com João Pacheco de Oliveira (1988, p. 61), é que a “ideia de situação não busca reconstruir por si mesma os eventos históricos do passado, mas tão-somente apreender as diferentes modalidades de interdependências que associaram entre si um conjunto de atores em diferentes momentos do tempo”. No entanto, acredito que ao fazer uma etnografia histórica com o corpus documental do arquivo do Museu do Índio, há necessidade de me posicionar, também, em termos metodológicos no campo da história, em que a abordagem micro-histórica, segundo Jacques Revel (1998, p. 20), pareceu-me o caminho mais produtivo, entendendo que

a escolha de uma escala particular de observação produz efeitos de conhecimento, e pode ser posta a serviço de estratégias de conhecimentos. Variar a objetiva não significa apenas aumentar (ou diminuir) o tamanho do objeto no visor, significa modificar sua forma e sua trama.

Esse exercício de redução da escala possibilita compreender uma história social específica que permite a visualização das multiplicidades nas ações. Para além desses recursos metodológicos, penso ser importante atentar para o corpus documental (imagético e textual) do Serviço de Proteção aos Índios,



“a primeira agência do sistema de Estado instaurado com a República com a finalidade de estabelecer relações de caráter puramente laico com os povos indígenas, tanto no que tange seus quadros quanto no tocante à sua ideologia de ação” (Lima, 2011, p. 203). Localizar o SPI nos termos de Lima é importante para entender que essa documentação foi construída a partir de práticas e concepções que têm a sua gênese cunhada de saberes conformados em contexto colonial e concebe modos de ver e tratar o Outro, denominado de índio, em chaves designativas e classificatórias.

No entanto, esse exercício procura “modificar sua forma e sua trama” ao cotejar nessa documentação as ações indígenas; mesmo que indiciárias em muitas ocasiões, elas podem sinalizar a performance fotográfica como um “terceiro olho no que a pessoa fotografada devolve o olhar à câmara fazendo que seu rosto e corpo entrem e saiam do discurso para manifestar sensações, sentimentos e ideias” (Deleuze; Guattari, 1987 apud Buxó i Rey, 1998, p. 183, tradução minha). Por se tratar de documentos administrativos e oficiais, os índios aparecem, em sua maioria, objetificados em registros feitos por encarregados de posto, inspetores, assistentes, fotógrafos e entre tantos outros da administração. Porém, em uma ou outra imagem, carta e/ou telegrama, “vozes indígenas também se fazem presentes na documentação, constituindo mais do que meros fragmentos de um passado emudecido” (Monteiro, 1994, p. 11).

Ainda esmiuçando o percurso metodológico, ao trabalhar com fotografia, utilizo autores do campo da antropologia da imagem, com Barthes (1984), Samain (1998, 2012) e Edwards (2001), para citar os principais. A proposta será observar e problematizar a partir do movimento ambíguo, indicioso e perturbador da fotografia.<sup>12</sup> Formulada por Roland Barthes (1984, p. 40, grifo meu), esse pensar a fotografia está ancorado no *studium* e *punctum*: “dois elementos-chaves de uma regra estrutural (*na medida do meu próprio olhar*) em que a existência da fotografia tinha a ver com a co-presença de dois elementos descontínuos e heterogêneos”. Samain (1998, p. 131, 132), lendo Barthes, afirma

---

12 Em Arruda (2012, 2015), grande parte das análises das fotografias foram ancoradas nesses autores, porém, neste trabalho, a reelaboração ganha uma experimentação mais refinada combinando métodos.

que “a fotografia desdobra-se em dois percursos, num duplo nível e em dois movimentos complementares. O primeiro em busca da ‘significação’, a inter-rogação em torno do *studium*. [...] Em seguida, a procura da ‘significância’, da essência da fotografia, de seu *punctum*.” Aqui, utilizo essa regra como método analítico, seja para escolher as fotografias, seja para mergulhar nelas de forma vertical – o olhar que procura o detalhe que me chama para falar sobre e a partir dela. Na tentativa de aclarar o método, trago a explanação desses elementos por Barthes. O *studium*

[...] visivelmente, é uma vastidão, ele tem a extensão de um campo, que percebo com bastante familiaridade em função de meu saber, de minha cultura; esse campo pode ser mais ou menos estilizado, mais ou menos bem sucedido, segundo a arte ou a oportunidade do fotógrafo, mas remete sempre a uma informação clássica. [...] desse campo são feitas milhares de fotos, e por essas fotos posso, certamente, ter uma espécie de interesse geral, às vezes emocionado, mas cuja emoção passa pelo revezamento judicioso de uma cultura moral e política. [...] o *studium* [...] não quer dizer, pelo menos de imediato, “estudo”, mas a aplicação a uma coisa, o gosto por alguém, uma espécie de investimento geral, ardoroso, é verdade, mas sem acuidade particular. (Barthes, 1984, p. 44, 45).

Para olhar e identificar o *studium* que inscreve um campo de informações que envolve o intento do fotógrafo e o ambiente desse constructo, aqui vemos as fotografias como parte de uma coleção que estava sendo construída a partir de uma política indigenista de Estado, dito por Freire (2011, p. 17) como “imagens coloniais, uma ‘vitrine’ da intervenção do Estado junto aos povos indígenas”. Já o *punctum*, Barthes (1984, p. 46) diz como aquilo que

vem quebrar (ou escandir) o *studium*. Dessa vez, não sou eu que vou buscá-lo (como invisto com minha consciência soberana o campo do *studium*), é ele que parte da cena, como uma flecha, e vem me transpassar. Em latim existe uma palavra para designar essa ferida, essa picada, essa marca feita por um instrumento pontudo; essa palavra me serviria em especial na medida em que remete também à ideia de pontuação e em que as fotos de que falo são, de fato, como que pontuadas, às vezes até mesmo mosqueadas, com esses pontos

sensíveis; essas marcas, essas feridas são precisamente pontos. [...] *punctum* é também picada, pequeno buraco, pequena mancha, pequeno corte – e também lance de dados. O *punctum* de uma foto é esse acaso que, nela, me pune (mas também me mortifica, me fere).

Partindo disso que vem quebrar o *studium*, o que me fere nessas fotografias em questão? Ou, melhor dizendo, qual elemento ou quais elementos que me pungem nessas fotografias?

Outra referência para pensar a partir das fotografias é Edwards (2001), oferecendo uma complementariedade à operação imagética. Com a autora, chamo a atenção da fotografia como fonte documental; mesmo seguindo o olhar de quem a produziu e de sua intencionalidade, ela (fotografia) tem o poder de se mover na contramão, “é também um lugar que potencializa a abertura para novos quadros de referência históricos, em que as fotografias podem interromper narrativas dominantes” (Edwards, 2001, p. 4. tradução minha). E, nisso, explora o que está para fora do enquadramento, o elemento que quebra, o que mostra descontinuidade. E, por fim, recorro a Samain (1998, p. 130), que faz uma leitura atenta de Roland Barthes – o retorno à câmara clara – e lê a fotografia como “o silêncio que, nela, fascina e perturba, faz gritar o corpo, quando o olhar à procura de si aventura-se no seu espelho, no seu campo cego”.

Logo, a partir dessas referências, o olhar que mergulha na fotografia não se prenderá aos próprios limites da moldura, permitindo-me eleger um elemento, um gesto, um olhar, a paisagem ou ainda a intuição, o sentimento invocado e evocado e trilhar trechos da documentação escrita, etnografias do período ou ainda anteriores à produção fotográfica, a procura de outras histórias.

## O ritual dos brancos<sup>13</sup> e a persistência Bakairi



**Imagem SPI02740** – Grupo de alunos Bakairi assistindo o hasteamento da Bandeira Nacional. Forthmann, Heinz. 1943. Fonte: Acervo do Museu do Índio/Funai – Brasil.

Retomo a imagem (SPI02740) para iniciar o exercício de olhá-la como o *studium* que apresenta o sentido óbvio (Samain, 1998, p. 130), dito pela legenda que nos guia – *Grupo de alunos Bakairi assistindo o hasteamento da Bandeira Nacional*; vemos a corporificação do ato em si como um palco ritual e performativo montado pela Inspeção Regional 06. Aqui tomo emprestado a definição de ritual nos termos de Stanley Jeyaraja Tambiah (2018, p. 139):

O ritual é um sistema de comunicação simbólica construído culturalmente. Ele é constituído por sequências de palavras e de atos padronizadas e ordenadas,

---

13 Neste trabalho, utilizo a categoria branco(s) no sentido denotativo, significando os funcionários do SPI, os não indígenas, a sociedade nacional, os locais/regionais. No sentido conotativo tem o significado das representações de práticas coloniais.

frequentemente expressas em diversos meios, cujo conteúdo e arranjo são caracterizados, em graus variados, pela formalidade (convencionalidade), estereotipagem (rigidez), condensação (fusão) e redundância (repetição).

Essa foi uma das cenas mais comumente registradas dentro do espaço de um posto indígena sob a administração do SPI. Ao se descrever os elementos que compõem a imagem, de pronto, se revela a produção ordenada de forma disciplinar. Os índios e funcionários presentes estão perfilados tendo o mastro da bandeira como referência e centralidade. O fotógrafo explorou o campo de profundidade permitindo visualizar a solenidade em sua totalidade, dando ênfase à organização perfilada, guiada por um risco ou uma linha de barbante/corda estirada no chão.<sup>14</sup> E, mais, se revela ainda uma disposição classificatória das pessoas por grupos e gênero – em primeiro plano, as mulheres Bakairi com seus filhos de colo. Na sequência, os meninos, as meninas Bakairi uniformizadas (estudantes da escola do posto), seguindo os funcionários que estão nas proximidades do mastro, em uma posição central, atrás das crianças do grupo escolar e, por último, as mulheres e depois os homens do Xingu (índios “Xinguanos”). A informação à mostra tem a disciplina sendo exercitada em mais de um sentido e, nos termos de Miguel (1993, p. 124), a imagem “denota em um nível e conota em outro”. Denota expondo o processo de docilização dos corpos (Foucault, 1999) indígenas (perfilados, com roupas e sapatos do branco) e conota como representação do rito – a obrigação costumeira de construção da nação com o envolvimento dos índios. Esse espetáculo me interessa, mas não me “punge”, o que me “punge” (Barthes, 1984) são os pés descalços das mulheres Bakairi perfiladas (primeiro plano). No lugar onde estão, há uma distinção visível no incremento das roupas e acessórios, de modo a conferir para esse grupo o grau de “civildade” tão desejado pelos funcionários do SPI. Nesses pés descalços estava presente a persistência do modo Bakairi.

---

14 Pouco visível nessa imagem, mas, em outra imagem, mais adiante, aparece com mais nitidez.

## Os brindes como espetáculo – o ritual da dádiva



**Imagem SPI02753** – *Distribuição de presentes aos índios Xinguanos*. Forthmann, Heinz. 1943. Fonte: Acervo do Museu do Índio/Funai – Brasil.

Nessa imagem (SPI02753), o que me “punge” se revela. Os brindes/presentes – facão, faca, corda, camisa, calça. Porém, utilizo essa fotografia muito mais para compor o contexto e apresentar

as intenções do fotógrafo, entrar em harmonia com elas, aprová-las, desaprová-las, mas sempre compreendê-las, discuti-las em mim mesmo, pois a cultura (com que tem a ver o *studium*) é um contrato feito entre os criadores e os consumidores. (Barthes, 1984, p. 48).

Esse acontecimento reuniu índios de grupos indígenas do Xingu, índios Bakairi (que moravam nos limites do posto), funcionários do SPI, entre eles o delegado da regional 06, Álvaro Duarte, o inspetor regional, Otaviano Calmon. Em princípio, a solenidade era para ser maior, em quantidade de pessoas e também em

grau de importância. Ela foi programada para receber o presidente da República, Getúlio Vargas, convidado principal, que não compareceu. Pelas indicações na documentação, a ausência foi por causa de um surto epidêmico de febre palustre entre os índios domiciliados no posto. Mesmo sem a presença ilustre, a solenidade cívica aconteceu no pátio em frente à sede do posto, lugar concebido na arquitetura dos postos para eventos como esse e outros de caráter educativo e institucional.<sup>15</sup> Cumprindo a determinação de Cândido Mariano Rondon,

a equipe fotocine se transportou de São Lourenço para o PIA Simões Lopes vg onde prestou colaboração solicitada Diários Associados pt Aproveitando oportunidade estarem ali índios Xingu referida equipe colheu todo material possível vg inclusive do próprio Posto Simões Lopes pt Fiquei empolgado atividades dos moços que se revelam inteiramente integrados regime nosso Serviço pt Saudações Agrindios<sup>16</sup>

Pelo que indica o telegrama, as cenas foram registradas para fins de documentação, mas também para fins de publicidade da ação do Serviço. Retomando o enquadramento da imagem (SPI02753), em um plano mais aberto: a mesa repleta de presentes e os doadores em potencial ao redor, demonstrando claramente que eles eram os donos das coisas e eles ditavam as regras para tal doação. No instante do clique, um dos “Xinguanos” recebe os seus presentes. Logo mais atrás, ainda no enquadramento da foto, outro “Xinguanos” já tem em mãos o kit que acabara de receber. Os outros, mais relaxados, em uma fila organizada e de frente para a mesa com os brindes, esperam a vez e assistem a entrega aos demais. Próximo ao mastro, atrás e ladeando as crianças, outro grupo de pessoas, que não é possível visualizar com detalhes por conta do grupo de funcionários em volta da mesa, no primeiro plano. Mas, provavelmente, são homens Bakairi e funcionários (diaristas, auxiliares) que moravam no posto. Não são mais que seis ao todo. A identificação distintiva dessas pessoas está na roupa (paletós e camisas), diferente da dos “Xinguanos”. Estes, descalços, trazem roupas de “branco”, porém todas do mesmo padrão de tamanho e cor. As calças e camisas de riscado para os homens ou os vestidos com a mesma estampa axadrezada para as mulheres.

---

15 Para uma discussão sobre a arquitetura dos postos indígenas no contexto do SPI – Inspetoria Regional 06, ver Arruda (2012).

16 Telegrama do dia 16 de novembro de 1943. Microfilme 242. Fotograma 000928. SARQ – MI. RJ.

Por isso, facilmente identificados, evidenciando a condição inferiorizada e a caracterização de “índio selvagem” que estava em processo de “pacificação”.<sup>17</sup>

Partindo dessa imagem, ou ainda, o conjunto delas em que aparecem os “Xinguanos”, ao longo deste trabalho, me utilizo de Foucault (1999) para pensar as relações de poder constituídas em dispositivos de um controle detalhado e minucioso dos corpos, gestos, atitudes, hábitos. A roupa era encomendada, juntamente com outros utensílios, sem a variação de modelo, cor ou tamanho. Para ilustrar, trago o pedido do Posto Fraternidade, sul de Mato Grosso, no ano de 1913 – “calças de riscado no total de 267; camisas de riscado no total de 163”.<sup>18</sup> O uso da roupa padronizada, ela própria, constituía-se numa disciplina do corpo, produtora de assujeitamento. Fernando de Tacca (2001, p. 75) analisa a padronização da roupa à construção do “índio genérico”, igualando os índios de várias etnias que acompanhavam a expedição da Comissão Rondon, no rio Ronuro/Xingu, em 1924. Na compreensão desse processo e do lugar que o corpo<sup>19</sup> ocupa nesse campo de lutas é preciso considerar que “o corpo também está diretamente mergulhado num campo político: as relações de poder têm alcance imediato sobre ele: elas o investem, o marcam, o dirigem, o suplicam, sujeitam-no a trabalhos, obrigam-no a cerimônias, exigem-lhe sinais” (Foucault, 1999, p. 25).

Para além dessa questão, ainda é possível inferir que há uma mediação sendo feita pelo brinde, no sentido de perceber um processo que leva de um termo inicial a um termo final, isto é, por meio do ato de doar o brinde percebe-se a materialização da relação entre índios e funcionários. Com isso, ao pensar o posto como o ponto de encontro e o brinde nesse campo, ele propõe uma junção, um ponto de sutura, nos termos de Henri Lefebvre.

Os pontos de sutura [junção/ligação], frequentemente lugares de passagem e de encontros, de relação e de troca, frequentemente interditos, as interdições se levantam conforme ritos a tal momento. As declarações de guerra e de paz

---

17 Lima (1985, p. 167) conceitua “pacificação” e a elabora antes de tudo como uma estratégia. É a condução cautelosa de um povo em estado de guerra, sem atos de violência aberta, a compor relações em que o conflito assume outras formas.

18 Relatório da carga do material, gêneros, utensílios e animais do Posto Fraternidade Indígena em outubro de 1913. Microfilme 200, fotograma 571. SARQ – MI. RJ.

19 Para saber mais sobre o uso da roupa como produção de corpos dóceis para o contexto do Posto Fraternidade Indígena, nos termos de Foucault (1999), ver Arruda (2003).



fazem parte desses ritos. É evidente que as fronteiras e pontos de sutura [junção/ ligação] (portanto de fricção) se apresentam de outro modo conforme os casos. (Lefebvre, 2006, p. 267).

Penso ser importante notar o ato de ligação/sutura como fricção, e o termo nos leva para a formulação de Cardoso de Oliveira, de 1962, de fricção interétnica, definida como “situação de contato entre duas populações dialeticamente ‘unificadas’ através de interesse diametralmente opostos, ainda que interdependentes, por paradoxal que pareça” (Cardoso de Oliveira, 1981, p. 117). Essa chave ajuda a ver os processos aí constituídos a partir das relações entre os grupos indígenas e os brancos, que envolvem muitas vezes interesses e valores contraditórios. E ainda mais, demonstra uma relação assimétrica nesse contexto, inscrita pelo poder tutelar.<sup>20</sup> Ao mesmo tempo, o ato da doação de brindes evoca Mauss e o clássico “Ensaio sobre a dádiva”, em que a dádiva era o principal método de distribuição e, a partir dela, se constituía dívida, troca, enfim, se constituíam relações. O autor delimita a sua análise considerando, dentro da multiplicidade de coisas sociais em movimento, apenas um dos traços:

o caráter voluntário, por assim dizer, aparentemente livre e gratuito, e no entanto obrigatório e interessado, dessas prestações. Elas assumiram quase sempre a forma do regalo, do presente oferecido generosamente, mesmo quando, nesse gesto que acompanha a transação, há somente ficção, formalismo e mentira social, e quando há, no fundo, obrigação e interesse econômico. (Mauss, 2003, p. 188).

Ao olhar o conjunto das imagens (trazidas ao longo do artigo), o brinde estava colocado nessa chave do caráter voluntário, no entanto, interessado. Aos olhos do SPI, doar brindes tinha intenções de reproduzir comunicação, produzir dívida, desejo, dependência, aproximações e fidelização entre funcionários do SPI e índios – estratégia colonial, como forma de estabelecer contato e, posteriormente, podendo chegar a estabelecer relações de comércio. No entanto, antes de pensar a partir das teorias que as imagens evocam pela evidência, ou ainda, pensar sobre os atos em si do “dom” e “contradom”, faremos o movimento

---

20 O exercício do poder tutelar implica obter o monopólio dos atos de definir e controlar o que seja à população sobre a qual incidirá – definição de Lima (1995).

de percorrer os próprios elementos das imagens e os dados da documentação com o intuito de complexificar e encontrar outras leituras.

Nesse palco, os mínimos detalhes foram pensados. Identificamos na imagem abaixo (SPI02749) um detalhe que demonstra a produção do evento e a necessidade de os índios se enquadrarem dentro dele, como parte do cenário, onde eles tinham lugar específico para estar. Nesse ângulo, Forthmann enquadrou a sequência da fila na hora do hino, privilegiando o lado onde estavam os “índios do Xingu”.



**Imagem SPI02749** – Índios Xinguanos de diversos grupos indígenas assistindo o hasteamento da Bandeira Nacional no Posto Indígena. Forthmann, Heinz. 1943.

Fonte: Acervo do Museu do Índio/Funai – Brasil.

Nessa imagem é mais visível a linha de barbante/corda branca ou o risco feito no chão delimitando o espaço em que os índios deveriam permanecer enfileirados. Esse pormenor me induz a afirmar que até a passividade de obediência refletida nos rostos foi construída para a ocasião. Muito provavelmente a orientação para os índios abaixarem a cabeça foi dada, principalmente, para o momento do canto do hino nacional. A postura cabisbaixa e corpo ereto deveriam ser orientação como demonstração de reverência e respeito. Essas posturas me atravessam e me levam para uma memória de minha infância – *Estou no*

*colégio. É data cívica, perfilada, inicia o canto do hino nacional, todas (escola de freiras para meninas) em posição de sentido, corpo ereto, sem distração, não se pode errar. Como aponta Samain (2012, p. 23), toda imagem é uma memória de memórias, um grande jardim de arquivos declaradamente vivos.*



**Imagem SPI02764** – Álvaro Duarte dando presente a uma índia Xinguana.  
Forthmann, Heinz. 1943. Fonte: Acervo do Museu do Índio/Funai – Brasil.

A solenidade cumpriu protocolo institucional com cerimonial em etapas prescritas e ordenadas. Na imagem (SPI02764), em um plano mais fechado e já no momento da entrega dos brindes, temos uma ideia da organização/produção do evento com conjuntos de coisas para cada personalidade, ligada ao governo ou convidado, fazer a entrega aos índios. Esses kits eram organizados de forma que carregavam um discurso simbólico; para além das coisas em si, eram doadas ferramentas como coisas úteis. Marta Amoroso (2003), ao analisar os aldeamentos indígenas no Império através da missão capuchinha, demonstra os mecanismos de sedução da missão por meio da conquista do paladar e mudança de hábitos das populações indígenas como forma de engajá-las nas frentes agrícolas.

O programa cumpria-se por etapas. Iniciava-se com fartas roças, plantadas para servirem de brinde, distribuía-se sal, açúcar e rapadura, aguardente e cigarros. Os

mecanismos da civilização cristã visavam a mudança de hábitos da população indígena e processavam-se por meio do paladar, operação que se completava em uma segunda etapa, com a distribuição de roupas e ferramentas. (Amoroso, 2003, p. 44).

No entanto, essa prática dos brindes/presentes tampouco foi mecanismo de conquista inaugurada no período imperial. Os brindes já eram utilizados como estratégia de convencimento dos descimentos missionários no período colonial (Sampaio, 2011). Sampaio traz trechos do padre João Daniel, cronista da Companhia de Jesus que relata o planejamento de um descimento:

Cuidam pois em prevenir-lhes e preparar-lhes a hospedagem com dilatados roçados de maniva, searas de milho e frutas por outros índios mansos já batizados, de que sempre se valem nestes descimentos: fazem casas, preparam-se com grandes provimentos de ferragens, panos, águas ardentes, velórios e muitas outras miudezas. (Daniel, J., 1976 apud Sampaio, 2011, p. 51).

Retomando o olhar para a imagem em questão, chama a atenção um discurso de indução à prática do trabalho ligado a um discurso de gênero: panos e linhas para as mulheres, assumindo que o ato de costurar o tecido era um trabalho a ser feito por uma mulher. Já os homens recebiam facão, roupas prontas (calça e camisa), chapéu, etc. O kit de brindes parecia completo com a imposição da pedagogia generificada modelando os corpos e também os gestos. Olho essa imagem e a penso a partir da identificação das coisas – quais servem para mulher e quais para homem, e recorro a Maurice Godelier (2001, p. 146), quando afirma que “de fato o que está presente no objeto, com o proprietário, é todo o imaginário de uma sociedade, de sua sociedade”. Os brindes representavam o imaginário da sociedade nacional, com seus produtos, sua moral, sua ética e suas normas de uso. O que me fere nessa imagem? Os pedaços de panos nas mãos da índia “Xinguana” – sou transferida para 1919, no Posto Fraternidade. O encarregado Severiano Godofredo Albuquerque narra a sua impotência frente uma epidemia que assolava o grupo Umutina e ainda narra um desabafo do índio Boepá:

Restam unicamente duzentos convalescentes, com aspectos de cadáveres e não dos valentes Barbados que pacifiquei. Com que pesar ouvi Boepá falar, momentos depois de sua mulher Paurpé expirar nos braços do Bororo Kutipi Bacureus:

“De que nos serve tanta farinha e roupa se morremos todos de moléstias que vocês nos passaram. Agora que todos nós morremos, você diz ser nosso amigo, por que não nos cura?” E éramos impotentes para debelar o mal.<sup>21</sup>

Boepá parecia saber o alto preço de terem aceitado os brindes dos brancos.<sup>22</sup>

## Aprofundando nas relações – os Bakairi, os “Xinguanos” e os agentes do SPI



**Imagem SPI02754** – *Menina Bakairi oferecendo presente a um índio Xinguano.*  
Forthmann, Heinz. 1943. Fonte: Acervo do Museu do Índio/Funai – Brasil.

21 Relatório anual de 1920, referente ao ano de 1919. Microfilme 200. Folhas avulsas, sem a possibilidade de visualização dos números do fotograma. SARQ – MI. RJ.

22 Para uma perspectiva indígena dos brindes/presentes/mercadorias como representação de doenças: Buchillet (2002); Kopenawa e Albert (2015).

A imagem (SPI02754) se revela significativa. Uma menina Bakairi é a personalidade/convidada para fazer a doação dos brindes. A legenda informa: *Menina Bakairi oferecendo presente a um índio Xinguano*. Pelo posicionamento de Álvaro Duarte, logo atrás da menina Bakairi, a ideia da ação parece ter partido dele. No entendimento dos funcionários, os Bakairi domiciliados no posto estavam em um estágio mais “próximo” dos “civilizados”. Álvaro Duarte pontua em documento citado acima: “alunos do colégio vg os civilizados e suas respectivas famílias”. Ao cruzar esse enunciado com as imagens do evento, a formulação provável é que o funcionário estava se referindo aos Bakairi como “civilizados e suas respectivas famílias”. Para os funcionários, essa evidência estava demonstrada de várias maneiras identificadas na documentação, como por exemplo: no modo do Bakairi se vestir, pelo envolvimento no trabalho dentro e fora do posto e pela disposição de querer os filhos na escola, por alguns adultos saberem escrever. Essa solenidade quando foi planejada tinha uma intenção pontual, de o presidente da República

[...] ter a oportunidade de aquilatar o esforço e o quanto tem realizado o SPI vg na sua humanitária missão de incorporar o índio à nacionalidade como elemento de ordem e trabalho pt Por certo há de comover sua excelência a atual boa noção de civismo dos bacairis vg do mesmo modo porque há de impressionar muito bem as diversas atividades que exercem ali vg promovendo sua independência econômica e concorrendo para riqueza nacional pt<sup>23</sup>

Com isso, a proposição do evento era produzir imagens que documentassem a ação do SPI no governo Getúlio Vargas com “índios civilizados” (os Bakairi que moravam no posto) e índios em processo de “civilização” (os grupos do Xingu). Cenários de uma política indigenista em curso nos confins do Brasil, em lugar, concebido, no imaginário, ainda, como última fronteira. Como aponta Garfield (2000, p. 15), “os índios, que representavam uma porcentagem minúscula da população brasileira situada predominantemente nas fronteiras remotas, foram de repente convocados para o palco da política”.

---

23 Telegrama da Inspetoria Regional 06 para Rondon, em 20 de setembro de 1943. Microfilme 242. Fotograma 000925. SARQ – MI. RJ.

Para além dessa hipótese, a documentação nos dá pista de mais uma possibilidade, não apenas nessa chave de “índio civilizado amansando índio selvagem”, que penso ser a hipótese mais acertada para a cena. No entanto, ao trilhar a documentação referente ao Posto Simões Lopes, os funcionários do SPI tinham conhecimento de que havia rivalidades entre os índios Bakairi, moradores do posto, com os “índios do Xingu” que visitavam com frequência os funcionários em busca dos brindes a eles ofertados. Por conta desse fato que era sabido, proponho também que essa imagem tenha sido feita com a intenção de proclamar simbolicamente um selamento de paz entre índios Bakairi e índios “Xinguanos”.

Porém, aproveitarei essa imagem (SPI02754) para refletir o que esse gesto evoca para além desse ato simbólico proposto pelos presentes no enquadramento. A leitura que aflora “para fora” (Edwards, 2001), ou ainda, o *punctum*, dessa imagem está no gesto da menina Bakairi de doar ao índio “Xinguanos”. Esse ato me leva a procurar na documentação indiciária as ações indígenas e as relações entre os grupos indígenas da região, me referindo aos Bakairi e aos “índios do Xingu”, porém, tendo os brindes como incremento e/ou ativadores dessas relações.

Para tanto, faremos um recuo no tempo a partir do relatório de 1923, que descreve a situação do Posto Simões Lopes e o encarregado menciona quão excelentes são os índios Bakairi: trabalhadores, pacíficos e delicados.

No entanto, apenas o Capitão Antonio Guaná Brazil, mais conhecido como por “Antoninho”, índio viajado e guia de quase todas as explorações estrangeiras que vieram ao vale do Xingu, perturba-nos um pouco com suas pretensões e intrigas. Também a rivalidade e ciúme dos Bacahirys com as tribos diversas que frequentam o Posto, dão-nos muito cuidado e exigem vigilância para evitar rixas. Todo brinde dado ao visitante é considerado pelo Bacahiry como uma subtração de propriedade sua. Os visitantes que são também de tribos diferentes têm ciúmes uns dos outros cada qual procura convencer ao Bacahiry da lealdade das disposições próprias e da maldade dos outros.<sup>24</sup>

---

24 Relatório anual de 1923. Parte sobre a população. Microfilme 253. Fotograma 002018. SARQ – MI. RJ.

Para começar, o trecho demonstra que as relações entre os grupos, mediadas a partir da distribuição de brindes, produziam rivalidades que não eram, necessariamente, apenas entre Bakairi versus “índios do Xingu”. O quadro tinha outras configurações, inclusive de competição/conflito entre os próprios grupos do Xingu, podendo ter os Bakairi como aliados ou não. Arranjos que dependiam do contexto e, por isso, as hipóteses de histórias podem ser diversas a partir da documentação do SPI. As rivalidades que tinham como mote a distribuição de brindes podiam levar a outros desdobramentos de relações ou também podemos fazer a leitura inversa, de outras relações (parentesco, aliança, reciprocidade, amizade, etc.) levarem a mediações ou negociações, e os brindes eram incluídos para dar conta dessas questões. Pelo indício desse documento, depois da distribuição dos presentes, em outro momento, fora do evento ritualizado proporcionado pelo SPI, havia também os momentos de conversas, intercâmbios, enfim, de estabelecimento de relações podendo envolver essas coisas e/ou outras produzidas pelos grupos em contato para serem trocadas. Logo, os brindes envolviam relações de várias ordens e vários níveis, perpassando rivalidades, alianças, reciprocidades e feitiçaria, como demonstra o encarregado, no mesmo documento de 1923. Ele continua contando que

entre índios do Norte de Mato Grosso, parece que a morte natural não é admitida, apesar da experiência que já deviam ter do fenômeno inevitável. “Quem morre foi morto porque alguém o enfeitiçou é [o] que explica em geral as mortes”. Muito das tribos, a dos Meinacos, por exemplo, afirmam [aos] Bacahirys que os visitantes anteriores [outros grupos que estiveram no posto recebendo brindes], foram causadores dos desastres acontecidos, e como eles dispõem do contrafeitiço apropriado, vão aplicá-lo para livrar os seus amigos da influência maléfica.<sup>25</sup>

Por esse relato dá a entender que os Bakairi jogavam com o fato de estarem localizados dentro dos limites do posto, não só para com os funcionários do Serviço, mas também frente aos outros povos. A reivindicação de ter a preferência para ganhar os brindes era estratégica e precisava ser mantida, inclusive,

---

25 Relatório anual de 1923, parte sobre a população. Microfilme 253. Fotograma 002019. SARQ – MI. RJ.



para os momentos de possíveis alianças ou diante de situações como a de feitiçaria e contrafeitiçaria. O encarregado, sem se dar conta, desvela em parte como os brindes passaram a fazer parte das redes de relações e das mobilidades desses grupos e, o posto como um ponto estratégico de encontro, de troca e de distribuição certa. Essa situação corrobora Catherine Howard (2002, p. 26), ao tratar da domesticação das mercadorias entre os Waiwai:

O intercâmbio desses bens, longe de ser apenas uma troca de objetos utilitários, gerou a circulação de novos significados e poderes cristalizados em forma material. Portanto, a manipulação desses emblemas semânticos passou a constituir uma forma de discurso performático apropriado às transações de poderes complementares e à negociação de novas relações sociais.

Penso ser bom pontuar que essas relações envolvendo intercâmbios entre esses grupos já aconteciam muito antes das instalações dos postos e foram observadas desde as primeiras expedições no final do século XIX. A hipótese é que os brindes foram incluídos em um sistema em que já havia outras coisas e serviços entre os grupos. O etnólogo Max Schmidt (1947, p. 35, tradução minha), ao refletir sobre a “transformação e permanência de bens de cultura entre os Bakairi do Posto Simões Lopes”, traz um dado que reforça essa troca de bens com outros grupos do Xingu:

Dos objetos provenientes da região dos afluentes do Alto Rio Xingu são notáveis, sobretudo, as bacias de argila cozida que eram importadas em grande quantidade, porque, como disseram os Bakairi, não existia uma argila própria em Simões Lopes para fabricá-las. As grandes panelas de argila cozida, as que tinham em grande quantidade nas casas dos Bakairi e as que serviam para ferver/cozinhar a bebida “pyserego”, provinham dos Mehinaku.

Se as panelas eram feitas pelos Mehinaku, os Bakairi eram famosos pela qualidade de suas redes e canoas de casca de jatobá. Penso que os brindes (roupas, sabão, fumo e ferramentas, para citar os produtos que mais aparecem na documentação) passaram a fazer parte dessas redes de trocas como um incremento e ainda ganhando outros sentidos e significados, e não como substituição de coisas. Partindo dessa informação de Schmidt (1947) e dando continuidade

à descrição feita pelo funcionário do posto, percebemos que as relações entre os grupos passavam por um reconhecimento de saberes entre eles.

Mercadorias representam formas sociais e partilhas de conhecimento muito complexas [...] o conhecimento técnico sempre se mistura profundamente com suposições cosmológicas, sociológicas e rituais que tendem a ser amplamente compartilhadas [...] em seus discursos sobre a produção. (Appadurai, 2008, p. 60-61).

No entanto, isso não eximia os grupos de, em certos contextos, exercer cor-relações de força ou ainda de travar confrontos de natureza bélica. O teor do documento aponta também um provável motivo que fazia os Bakairi tomarem uma posição demarcatória, a partir da localização geográfica do posto e do controle de distribuição dos brindes, pois essas marcações poderiam ajudar como um fator de compensação para os assuntos que não eram dominados por eles, como o caso da feitiçaria.

A tribo toda reúne-se e depois de cerimônias complicadas em que o envenenamento pelo fumo azorda [sic] [causa] uma influência alucinadora, o feitiço, que consiste quase sempre, a coisas enterradas é arrancado pelo contrafeitiçeiro “sem testemunhas” é exposto aos olhares medrosos dos semicivilizados Bacahirys que, nesse assunto, se julgam inferiores aos seus irmãos selvagens e neles acreditam cegamente. Imagina-se facilmente o cuidado para evitar a represália contra a tribo inquinada.<sup>26</sup>

Os registros feitos sobre o Posto Simões Lopes através dos relatórios dos encarregados até o ano de 1945 nos fazem crer que o contexto da distribuição dos brindes tampouco levava a conflitos abertos a ponto de os Bakairi se colocarem como inimigos declarados de um ou outro povo que frequentava o posto, a não ser os que já figuravam como inimigos históricos, como era o caso dos Kaiabi, para os quais o SPI montou um outro posto, dois anos após a instalação de Simões Lopes, isto é, em 1922, com o nome de Pedro Dantas. A sua localização

---

26 Relatório anual de 1923, parte sobre a população. Microfilme 253. Fotograma 002019. SARQ – MI. RJ.

foi, primeiramente, no rio Verde, um dos afluentes do Teles Pires/Paranatinga e, em 1925, mais ao sul, na margem esquerda do Teles Pires, a cerca de 180 km acima da embocadura do rio Verde.

Tendo como suporte esse relato de 1923, citado em linhas anteriores, é possível afirmar que a feitiçaria e a contrafeitiçaria eram questões que mobilizavam rivalidades e alianças, mas não eram apenas essas situações que regiam as relações. Talvez por isso, as rivalidades apareciam de forma mais veladas, combinando várias etapas de um processo dinâmico de ações, escolhas e alianças intergrupais.

Rico em detalhes, o documento ainda menciona os grupos que foram até o posto no ano de 1923.

Durante o ano foi o posto visitado pelas seguintes tribos, todas festivamente recebidas e brindadas com ferramentas para os seus trabalhos no mato, roupas e outros brindes. 1º Kamaiulás, 2º Ianauquás, 3º Meinacos, 4º Uaurás, 5º Trumais, 6º Iulapites, 7º Auitys, 8º Coficoros. [...] Os Coifícoros são grupos de Ianauquás.<sup>27</sup>

Esmiuçar as nomeações de cada grupo nos faz questionar como e em quais situações os funcionários do SPI acionavam a denominação categórica de “índios do Xingu” ou ainda os “Xinguanos” para simplificar uma diversidade de grupos que, como bem mostra esse relatório, se tratavam de no mínimo oito povos, tomando somente o teor desse documento como referência. Em vários relatórios de diferentes anos, encontramos várias discriminações de grupos que visitaram o posto em busca de brindes. A reflexão que faço sobre essa nomeação dos grupos no momento de relatar as visitas tem a ver com uma necessidade de demonstração de uma boa administração do posto frente aos chefes superiores do Serviço, isto é, no sentido da quantificação significar a boa relação do encarregado com vários grupos, demonstrando que os objetivos de atração estavam dando certo, tendo o controle e o domínio dos povos que estavam localizados na região do Xingu.

Ainda à luz da documentação do Posto Simões Lopes, no ano de 1924 há mais relatos envolvendo os brindes. No dia 24 de maio, o capitão Antoninho,

---

27 Relatório anual de 1923, parte sobre a população. Microfilme 253. Fotograma 002019. SARQ – MI. RJ.

chefe de um dos grupos Bakairi, escreveu uma carta para o chefe da Inspetoria Regional 06, em conjunto com outro chefe, o capitão Roberto, reclamando de maus-tratos que o grupo estava sofrendo do encarregado; outra queixa era sobre a distribuição desigual de brindes doados para os grupos do Xingu em detrimento dos Bakairi.

[...] faço ciente a espetoria de Cuiabá que está passando aqui no dito Posto. Eu Capitão Antoninho e capitão Roberto Joaquim dos Sancto e mais pessoal fais esta chexa [queixa] que o empregado do Posto Bachairis esta maltratando sobre ropa que estão, jamais nunca sobra pano e toda couza como sabão, fumo e todos que precisa não tem, mais é para Bacahiris até chumbo elle mandou vir la da espetoria diz que era para matar Bacahiriz. O Indio Chingu tem de todos na mão delle. E assim faço sciente o Governo da espetoria se não tirar elle de aqui nois vamos imhora daqui, ficar o índio Chingu no lugar, que o Sñr. Afuncio aqui porque aqui não cervi para estar no encargo, tem vindo faltura não tem pra nois, pesso o Governo da espetoria uma orde que todos os empregados que vier aqui que não cervi e não respeitar nois podemos tirar pra fora do Posto. E assim receba recado do capitão Antoninho e do capitão Roberto Joaquim dos Sancto (ass.).<sup>28</sup>

Antes de tudo, esse documento vale uma observação de outra ordem. O fato de a carta ter sido elaborada de próprio punho pelo capitão Antoninho. Na documentação administrativa do SPI é muito difícil encontrar documentos escritos pelos índios. Esses escritos, no tempo dos postos, são raros.<sup>29</sup> Além dessa

---

28 Carta dos chefes Bakairi Antoninho e Roberto ao inspetor da regional 06, em 1924. Microfilme 213. Fotograma 350. SARQ – MI. RJ.

29 Sobre os poucos escritos produzidos pelos índios há que considerar o próprio corpus documental ser de uma organização estatal, o SPI. Por isso, penso em um controle rígido via os encarregados para com a comunicação escrita que era enviada à Inspetoria e à Diretoria, pois, uma carta como essa de Antoninho e Roberto poderia por fim ou, pelo menos, sob suspeita, a administração do encarregado. Como ela conseguiu chegar até a Inspetoria é uma questão para se pensar, pois, deveria haver um controle rígido via encarregado, mas, outros funcionários do SPI como diaristas, auxiliares faziam o papel de mensageiros entre os postos e a Inspetoria e, por serem, funcionários considerados de “baixo escalão”, em algum contexto, por descontentamento com o encarregado-chefe, pode ter sido motivo suficiente para aceitar levar uma carta do chefe dos Bakairi para a Inspetoria sem que ela tenha passado pelo encarregado. Outra situação a levar em conta é que os Bakairi também assumiram cargos como funcionários do Serviço, facilitando assim, a interlocução com a Inspetoria, já que eram considerados entre semicivilizados →

carta, encontrei mais duas. Uma outra do capitão Roberto Joaquim dos Santos, fazendo referência ainda sobre essa questão. Além dessas cartas, encontrei alguns manuscritos de pedidos de mercadorias para o inspetor regional em exercício. O fato de Antoninho utilizar a escrita como um instrumento de reivindicação e de comunicação,<sup>30</sup> demonstra não só a apropriação da escrita como também da forma, discernimento em apontar a “inspetoria” ou o “governo da inspetoria” como o lugar para reclamar e, inclusive, “ameaçar” a retirada dos grupos liderados por eles, Antoninho e Roberto, para fora do posto, por conta da má distribuição dos brindes. Mesmo apontando os “índios do Xingu” como os que estavam sendo beneficiados em detrimento dos Bakairi, os chefes estavam demandando a responsabilidade desse desequilíbrio ao encarregado e, conseqüentemente, ao SPI. Talvez a justificativa para isso esteja no fato de que os Bakairi mantinham outras redes de relações, fossem de trocas (reciprocidade, parentesco etc.) ou comerciais com os grupos “Xinguanos” a ponto de não travar uma briga direta, sendo o mais sensato reclamar de onde partiam os brindes. Lévi-Strauss (1976, p. 329) menciona, através dos dados etnográficos de Karl von den Steinen, de 1887 e, de Buell Quain, de 1938, que “os laços que unem as diferentes tribos são sem dúvida mais fortes que as antipatias”.

O fato de a carta ter a assinatura de dois dos chefes dos Bakairi também vale reflexão. Primeiro, uma indicação de que mesmo morando dentro dos limites do posto, os Bakairi mantiveram a organização social por grupos domésticos ou aldeias, tendo cada grupo o seu chefe. O segundo aspecto, as lideranças Bakairi estavam à frente da reivindicação, nos papéis de mediadores. Com isso, podemos fazer a leitura que através dos brindes reforçavam o prestígio junto aos

---

→ e civilizados. Outra questão limitante para encontrar mais escritos produzidos pelos índios pode ser pelo fato de que a escola, na maioria dos postos, estava direcionada para as crianças, limitando assim, a apropriação da escrita por parte dos adultos como uma forma de comunicação e reivindicação com outros níveis da organização estatal. Nos poucos lugares em que a escola foi implantada para os adultos, não obteve o êxito esperado. Havia um compartilhamento de concepção de que ao índio adulto cabia o trabalho, através do método de imitação e de periodicidade sistemática, justificando de que pela idade não dariam conta de aprender a ler e escrever, deixando a educação escolar para as crianças, por estarem numa fase adequada de aquisição de hábitos, sendo elas de “fácil” controle e assimilação.

30 Como instrumento de comunicação, encontrei vários pedidos de mercadorias feitos pelos Bororo. Além disso, também encontrei uma resposta do Marechal Rondon à carta de um índio Bororo da povoação S. Lourenço que faz um pedido de aumento salarial, pois o seu salário, ao invés, de aumentar só foi diminuindo. Microfilme 262. Fotogramas 953, 954 e 955. SARQ – MI. RJ.

Bakairi, e ainda, o fato de fazer a reivindicação em nome do grupo, demonstrava o poder que tinham sobre os domiciliados, frente ao Serviço.

Outra questão que requer uma reflexão diz respeito aos brindes citados por Antoninho e Roberto. Eles mencionam três produtos como exemplos: roupa/pano, sabão e fumo. No entanto, avalio que a citação desses objetos e não de outros tem um propósito para além de uma simples exemplificação. Essas coisas deveriam ter um valor mais significativo dentro da rede de relações do próprio grupo e, provavelmente, também para os outros povos. O fumo, como bem demonstra o relato do encarregado, logo mais acima, era utilizado pelos Bakairi, inclusive, fazia parte da prática xamânica – “a tribo toda se reúne e depois de cerimônias complicadas em que o envenenamento pelo fumo azorda [sic] [causa] uma influência alucinadora”<sup>31</sup> – tê-lo poderia ser estratégico. Mesmo sendo fumo de corda e ter a forma industrializada/manufaturada, aventurei-me a imaginar que as coisas ao chegarem em suas mãos, eram “tratadas” e ganhavam outros sentidos, bem como afirma Howard (2002, p. 29), parafraseando Nancy Munn (1992), que “os objetos podem ser desvinculados de quem os produziu, circular independentemente destes, inserir-se em novos contextos e ser submetidos a complexas transformações de significado e valor”.

E não eram apenas os Bakairi que utilizavam o fumo. Tomando mais uma vez o artigo de Lévi-Strauss (1976), os Trumai e os Suyá tinham desenvolvido particularmente a cultura do tabaco. Mais adiante Lévi-Strauss afirma, através dos dados de Karl von den Steinen e de Buell Quain, que os Bakairi temiam os Trumai. Estes eram acusados de afogar seus prisioneiros de guerra após os amarrarem. A partir dessas informações e cruzando com o relato do encarregado sobre o fumo fazer parte dos rituais de feitiçaria e contra-feitiçaria, julgo que há que considerar que havia a necessidade de obtenção do tabaco também por outras fontes, além desses dois grupos que detinham a produção. Ter o fumo na lista dos brindes era de suma importância para os grupos da região.

Sobre o consumo de fumo no posto indígena havia instruções para a sua compra com o objetivo de fornecer aos trabalhadores “sertanejos” dos postos, principalmente, os destinados à “atração”, bem como outros produtos de hábitos arraigados como café, mate ou guaraná. Esses produtos eram permissíveis

---

31 Relatório anual de 1923, parte sobre a população. Microfilme 253. Fotograma 0002019. SARQ – MI. RJ.

para o melhor andamento dos trabalhos. De maneira mais específica havia um item, o 3º, que justificava o fornecimento do fumo:

Devido aos mesmos usos arraigados, nos sertões muito afastados do “comércio”, poderá também ser consentida a aquisição de fumo porque, ordinariamente, sem usá-lo muitos trabalhadores se tornarão ineficientes.<sup>32</sup>

Essa instrução de 1937, assinada pelo chefe do SPI, tenente-coronel Vicente de Paulo Teixeira da Fonseca Vasconcelos, estava se referindo especificamente aos trabalhadores não índios. Pois no mesmo “ofício circular”, os itens 8º e 9º diziam o seguinte:

8º As dádivas ou fornecimentos aos índios, devem ser feitos com o maior critério e só, salvo aos órfãos doentes e inválidos, para os efeitos referidos nos dispositivos regulamentares invocados, a fim de não criar entre eles hábitos ociosos de mendicância imprópria ou parasitismo e portanto não os desmoralizarem.

9º Jamais haverá em nenhum Posto falta de um trabalho útil qualquer, que um índio possa fazer, com agrado e sem sofrimento [...].<sup>33</sup>

Mas, para o Serviço, o fumo não poderia, ou pelo menos não deveria constar entre os mais solicitados, como era o caso das ferramentas que tinham um “lugar de uso mais apropriado”, de acordo com a dinâmica pensada pelo SPI de presentear com o intuito de incentivar o trabalho, como bem sugere o trecho acima sobre o critério para doação de presentes, tendo que ter alguma ligação com o “trabalho útil”. Tampouco o fato de as ferramentas não aparecerem na exemplificação feita pelos chefes Bakairi seja indício de que não eram importantes nas redes de trocas e/ou comerciais. Há que considerar que era mais fácil conseguir ferramentas que fumo, até pela disposição do Serviço em doar coisas “úteis” para “trabalho útil”. Porém, se havia uma instrução normatizando a compra de fumo, café e mate, é bastante provável que esses produtos estivessem

---

32 Instruções aos postos de atração do diretor do SPI tenente-coronel Vicente de Paula Teixeira de Vasconcelos, em 1937. Microfilme 339. Fotograma 000357. SARQ – MI. RJ.

33 Instruções aos postos de atração do diretor do SPI tenente-coronel Vicente de Paula Teixeira de Vasconcelos, em 1937. Microfilme 339. Fotograma 000357. SARQ – MI. RJ.

sendo adquiridos sem justificativas plausíveis e estendendo a compra também para os índios. Nas listas de presentes e pedidos dos índios Bororo dos postos Córrego Grande e São Lourenço aparece o fumo de corda como um produto que era doado como presente e como pagamento pelos serviços prestados no posto.

Outro ponto a considerar é a representação do fumo para o mundo dos “brancos”, ligada a um discurso moral de uso, como prática desviante e só mantida, pelo Serviço, por uma questão estratégica junto aos funcionários. O SPI, inclusive, considerava o uso de tabaco pelos índios como uma prática ruim e viciante e alegava a introdução via contato com outros “civilizados” (seringueiros e fazendeiros) que se instalaram na região, e não através do órgão. No entanto, manter o “vício” e/ou ainda manter o ritual poderia ser estratégico para o Serviço. As duas situações para o não uso do fumo poderiam ser trabalhadas em processos mais adiante no próprio curso civilizatório. Naquele período, em qualquer um dos contextos de uso, o fumo não concorria como uma prática que atrapalhava um dos pilares principais da ação do SPI, que era o trabalho. Logo, esse produto entrava na lista como um “agrado” de produtividade, bem como o discurso que era utilizado para com os trabalhadores do SPI.

Quase dois anos depois, no ano de 1926, em relatório no formato de carta para a inspetoria, o encarregado do posto ainda seguia com o problema, capitaneado pelo chefe Antoninho.

Toda essa gente é tratada do melhor modo possível para que não fiquem descontentes. Os Bachairys ficam revoltados com esses presentes que se faz a esses índios, o Antoninho incute na ideia deles que tudo quanto vem é só para Bachairy, mas eu agrado todos e procuro desfazer todos esses maus conselhos do Antoninho que para mim mesmo ele já disse.<sup>34</sup>

Segundo Barros (2003, p. 91), a situação chegou a ficar séria, ganhando outros desdobramentos, a ponto de haver destruição de casas de funcionários por parte dos índios, em 1927. Penso que esse fato enfatiza a hipótese de forçar o Serviço para o fornecimento de mais brindes, não passando a conflitos abertos entre os grupos. As reclamações de Antoninho e Roberto tinham sentido

---

34 Relatório no formato de carta do Posto Simões Lopes para a inspetoria, em 1926. Microfilme 231. Fotograma 000239. SARQ – MI. RJ.



direcionado aos funcionários com o intuito de garantir mais brindes para sustentar a rede de relações no próprio grupo e/ou fora dele, com os outros grupos. Pelo teor da carta de Antoninho, a bronca com os funcionários passava por um acordo firmado na época em que foram morar nas proximidades do posto, negociação que deve ter sido feita para o convencimento de grupos Bakairi de que morando nos limites de Simões Lopes poderiam ter acesso a esses presentes de forma mais fácil e frequente.

A análise que faço é que, ao longo da trajetória de contato, os chefes desse povo tentaram diminuir, de todos os modos, o altíssimo custo do contato, levando o grupo, em 1942, a mudar para o espaço do posto, ao lado da sede, da escola e hospital. Movidos, num primeiro momento, para garantir as trocas e as relações entre os grupos e, mais tarde, movidos para controlar as doenças epidêmicas, normalmente sequenciadas de várias mortes. O fato é que tiveram sua população reduzida de forma avassaladora, seja pelo feitiço feito pelos outros povos da região ou pelo “feitiço” feito pelos brancos (conflitos com a sociedade nacional da região – os donos de seringais, seringueiros e fazendeiros). De alguma forma, os seus chefes teriam que fazer algo para cessar as mortes que não foram algumas dezenas, e sim, no mínimo, centenas, em 60 anos, considerando o tempo de contato, desde as expedições do final do século XIX.

Em notas para relatório, do ano de 1928, o encarregado do Posto Simões Lopes discorre sobre as visitas de índios.

Neste posto, durante o ano foi visitado pelas 3 tribos de índios seguintes: Auitys, Meinacos e Ianahuquás [Calapalos], estas visitas foram feitas em diferentes épocas do ano, eles sempre aproveitam para fazerem longas caminhadas os meses de junho a setembro de cada ano. Todos os índios logo que aqui chegam são carinhosamente recebidos, dando-lhes roupas e alimentos necessários.<sup>35</sup>

O relatório continua falando de outros grupos que compareceram no posto e que já vinham de outras visitas em outro posto, onde também ganharam presentes e foram tratados com agrados. Na ocasião, o funcionário ainda fez algumas descrições que contribuem para perceber a marcação de diferenças. Dessa

---

35 Notas para relatório do ano de 1928. Microfilme 216. Fotograma 0007. SARQ – MI. RJ.

vez, não apenas através dos nomes dos grupos, e sim com detalhes de ordem física e moral:

Os índios Meinacos e Calapalos são homens de estatura regular, fortes e extremamente amorosos para o seu lar. Os Oytis são fortes, não muito altos, veem tudo com muita curiosidade, são dotados de uma forte resistência física, poucos risonhos, mas nas suas fisionomias nota-se o símbolo de sinceridade. Os Calapalos e Menacos tiveram ocasião de virem até São Manuel, ao encontro do Ilmo. Senhor Capitão Ramiro de Noronha, do qual são grandes admiradores há longo tempo. Foi-lhes proporcionado passeios em caminhão ao longo da estrada e tiveram um bom tratamento durante os 12 dias em que eles permaneceram e sempre prontos a seguirem os conselhos que lhes eram dados. Regressaram a este posto, vindos de São Manoel em companhia do senhor Capitão Ramiro de Noronha, trazendo alguns presentes, como sejam: roupas, vestidos, guias, colares, pentes, gaitas, lenços, chapéus etc. e no Posto receberam ferramentas para lavoura: machados, foices, enxadas e facões. E daqui seguindo viagem para suas aldeias, muito agradecidos, demonstrando uma alegria espontânea e prometeram uma visita para 1929, uma visita mais demorada e desejando visitar a sede da Inspetoria deste serviço em Cuiabá.<sup>36</sup>

As notas para relatório chamam a atenção, primeiro, pela disciplina do encarregado em fazer as observações no frescor dos acontecimentos, proporcionando detalhes sobre os referidos grupos, para além de relatar a ação de doação de brindes. A informação a pinçar é sobre a frequência das visitas. No mínimo estava certa uma ao ano, entre os meses de junho e setembro. Isso pode indicar também a rede de relações de trocas que contemplava o posto, mas, também, poderia contemplar relações fora dele. Quatro anos antes do relatório de 1928, já se tinha informação sobre a época de visita dos grupos indígenas no posto. Em maio de 1924, o encarregado faz o pedido de brindes para a inspetoria.

Está aproximando a visita dos índios xinguanos de diversas tribos a saber: Inahuquas, Meinacos, Kamaiulá, Auiti, Waura, Trumay, Ioalapiti, pelo que peço

---

36 Notas para relatório do ano de 1928. Microfilme 216. Fotograma 0007. SARQ – MI. RJ.

alguns presentes e roupas feitas para os visitantes. Enquanto para os índios domiciliados fazem suas vestes e para aperfeiçoamento peço molde (em papel) para calça cujo irá no pedido.<sup>37</sup>

Sobre a época de visita dos grupos, podemos pensar em um conjunto de fatores que faziam com que os meses posteriores a maio fossem bons para realizar essas visitas, época de seca, favorecendo as longas caminhadas, e ainda bons para carregar produtos para a realização de trocas que não fossem, necessariamente, com os funcionários do SPI, podendo ser entre os povos indígenas e/ou com os regionais (seringueiros, fazendeiros e os próprios donos dos seringais), além de favorecer a coleta de alimentos (frutos, mel e ervas). A época das visitas também demonstra certa autonomia dos grupos em relação ao posto de atração e, por conseguinte, em relação aos brindes. Pelos relatos, esse período foi eleito pelos grupos e não pelos funcionários. Partindo da documentação, certo mesmo era cada grupo visitar o posto atrás dos brindes, uma vez ao ano. O que me faz questionar o valor das coisas que ganhavam ou trocavam como “utensílio”. Pois, se dependessem dessas coisas, no sentido do uso como concedido pelo branco, as visitas deveriam ser mais frequentes. Aqui, me apoio novamente em Howard (2002), fazendo uma comparação das ações de Antoninho e outros índios da região que forçaram o fornecimento dos brindes no tempo e nas condições propostas por eles e, ainda, utilizando-os em seus universos cosmológicos para garantir as suas reproduções sociais. Partindo de sua etnografia junto os Waiwai, ela afirma que há pelo menos dois séculos, eles

vêm participando ativamente de um vasto sistema de trocas intertribais por onde passam bens ocidentais e indígenas. Do seu ponto de vista, a lógica do sistema está em assimilar recursos externos, “domesticá-los” e pô-los a serviço de seu projeto de reprodução social. Em vez de abandonar a rede de trocas tradicional ao se confrontar diretamente com os brancos, eles expandiram-na, de modo a englobar esses mesmos brancos, “colonizando-os”, como mais uma fonte de bens, poderes e conhecimento. (Howard, 2002, p. 29).

---

37 Pedido de brindes à inspetoria aos índios do Xingu no ano de 1924. Microfilme 213. Fotograma 327. SARQ – MI. RJ.

Ainda para pontuar sobre os brindes, recorro a um documento de 1924, para apontar os bens que faziam parte da lista de brindes a partir das preferências dos índios; a ação de doá-los tomou proporções cujo significado nem mesmo os funcionários conseguiram mensurar, a ponto de em certa ocasião se verem em apuros, caso não tivessem os presentes para doar.

Em 1924, tenho notícia por estes que vieram. A ferramenta que vieram já dispus de tudo, com eles deixei somente alguns machados e foices para nossos serviços e estes mesmos que os Bachairys ocupam porque poucos é que têm ferramentas. Pano para roupa também já acabou distribui aos Bachairys que estavam com falta e os índios que vêm do Xingu fazem questão pela roupa e ferramenta especialmente. Peço-vos mandar mais pano e ferramenta porque senão vou ficar em apuro com eles.<sup>38</sup>

O trecho serve para refletir sobre a inversão das relações de poder; a partir do ato de doar os brindes, os funcionários se colocavam na posição de controle da situação, pois eles eram os que tinham e dispunham dos brindes. No entanto, o que esse e outros documentos apontam é que na medida em que os grupos passavam a se relacionar com os funcionários por meio dos brindes, as relações de convivência, de horas ou dias, passavam necessariamente pela disponibilização desses brindes. Sem eles, as relações não eram tão amistosas e o controle da situação “trocava de mãos”, a ponto de o encarregado se “ver em apuros”.

Em carta do encarregado Hildefonso Rodrigues Benevides ao inspetor de Mato Grosso, ele relata de forma detalhada a troca de brindes por trabalho na roça:

Chegou a este posto uma turma de 16 índios, da tribo Trumai, ao chegar fiz vestir todos, inclusive, mulheres e crianças. Depois do respectivo descanso, convidei todos a irem na roça, o qual foram e prestaram relevantes serviços a saber: plantio do segundo quartel de arroz, limpeza de um terreno para um mandiocal numa área de 120m/100 de largura, fizeram também limpeza num quartel de arroz, de sorte que fiquei satisfeito com serviços dos índios e em recompensa

---

38 Carta no formato de relatório do Posto Simões Lopes de 1924. Microfilme 213. Número de fotografia sem visibilidade. SARQ – MI. RJ.

fiz presente de um machado a cada um (apesar de ser muito ordinário os ditos machados dinamarqueses) e alguns preferindo foices.<sup>39</sup>

Esse relato demonstra uma discussão que pode levar a uma leitura simplista de pensar dádiva nos termos da reciprocidade de um lado em contraste com a circulação de mercadorias de outro. Aqui há um jogo de palavras de Hildefonso em primeiro dizer que convidou todos a irem à roça; em seguida, disse que, satisfeito com os serviços dos índios, recompensou-os, porém não com dinheiro e nem mercadorias, e sim com presentes. Essa situação poderia levar a uma discussão de valores nessa esfera de troca. Tal situação me remete a Appadurai (2008, p. 25-27) tomando Bourdieu, que

ressalta a dinâmica temporal do ato de presentear, empreende uma análise perspicaz do espírito comum implícito à troca de presentes e à circulação de mercadorias [...] Quando se tenta compreender o que é específico à troca de mercadorias, não faz sentido distingui-la radicalmente da permuta nem da troca de presentes.

A partir da deixa do relato do encarregado, penso ser pertinente dar esse passo e corroborar o olhar de Appadurai (2008, p. 27) “para o potencial mercantil de todas as coisas, em vez de buscar em vão a mágica distinção entre mercadoria e outros tipos de coisas”. Ainda destrinchando o relato do encarregado, os grupos passaram a escolher as coisas que queria ganhar, no caso, preferindo foices. Passaram também a escolher o tempo de recebê-las, como vimos em relatos anteriores. Isso pode nos indicar uma tentativa de demonstrar que o controle das relações estabelecidas não estava sempre com o encarregado. O prazo, por exemplo, de doação de brindes com a intenção de estabelecer contato e convidá-los a morar no posto estava bem alargado se tomarmos o princípio de que os brindes serviriam apenas para o começo das relações, de acordo com as instruções do SPI. Em outro fragmento da documentação, o chefe de um grupo indígena “Xinguano”, José Bonifácio, manda o recado:

---

39 Carta do encarregado Hildefonso Benevides ao inspetor de Mato Grosso. Microfilme 213. Fotograma 453. SARQ – MI. RJ.

[...] Por estes mesmos índios que vieram, o Capm. José Bonifácio me enviou a relação dos índios e avisou-me para preparar roupas que vêm todos nus, como não temos mais roupas vou comprar no Laranjal, podendo fazer o pagamento com gêneros sem prejudicar as nossas despesas enviando-lhe a nota caso VS. não ache acertado queira avisar-me algo a respeito.<sup>40</sup>

O dado a ressaltar está no aviso de como os índios iriam chegar ao posto, nos fazendo pensar em um modo de atuar frente ao encarregado, de como deveriam agir, ou melhor, como deveriam chegar, isto é, nus, para ganhar o que desejavam, ou ainda para ganhar o que eles sabiam que estava certo que iam ganhar – roupas. Ao que parece por esse trecho, a ação dos grupos foi sendo aperfeiçoada após várias visitas ao posto.

Porém, mesmo parecendo que havia um entendimento dos índios de como se comportarem para o momento dos brindes, ainda assim, analiso que essa ação não compreendia uma estratégia orquestrada, por parte dos grupos, no sentido de um planejamento. No entanto, já sabiam quais eram os tipos de brindes que faziam parte da lista do Serviço e como deveriam se portar para ganhar o que queriam – chegarem nus para ganhar roupas, irem ao trabalho na lavoura para ganhar ferramentas. A sugestão que faço sobre os grupos indígenas em relação a esse momento da doação é de uma ação tática nos termos de Certeau (2001, p. 47), em que o tempo presente ou, no máximo, o futuro imediato é o tempo da operação:

A tática depende do tempo, vigiando para “captar no voo” possibilidades de ganho. O que ela ganha, não o guarda. Tem constantemente que jogar com os acontecimentos para os transformar em “ocasiões”. Sem cessar, o fraco deve tirar partido de forças que lhe são estranhas. Ele o consegue em momentos oportunos onde combina elementos heterogêneos [...], mas a sua síntese intelectual tem por forma não um discurso, mas a própria decisão, ato e maneira de aproveitar a “ocasião”.

Já no caso da ação do SPI, me referindo à prática de doação de brindes, é possível afirmar nos termos de uma estratégia, com a intenção de estabelecer

---

40 Carta no formato de relatório do Posto Simões Lopes de 1924. Microfilme 213. Número de fotografia sem visibilidade. SARQ – MI. RJ.

contato, de atrair para espaço do posto e de criar a necessidade, a dependência dos grupos indígenas pelas coisas do mundo dos “brancos”.

Olhando para as imagens (SPI02754, SPI02764, SPI02753) em que as relações aparecem mediadas pelos brindes, seja em forma de roupa, facão, fumo, chapéu, etc., tendo a pensar no valor que eles adquiriram frente aos povos indígenas e aos agentes do Serviço. Para tanto, não se pode fazer uma leitura a partir da relação entre o sujeito e o objeto, sendo o sujeito o início e o objeto como fim. Desde que começamos o exercício de olhar e pensar sobre, enxergamos o brinde, ou ainda a coisa doada, trocada ou negociada, como elo, ou ainda motivadora, para, a partir dela, pensar a relação com o outro, isto é, o brinde como “sutura” que possibilitava a relação entre os grupos indígenas e os agentes do SPI. Para esclarecer esse entendimento do brinde como ponto de sutura e de permitir relações, tomo Lévi-Strauss (1982, p. 124-125), a partir das observações de Susan Isaacs, que afirma que

o desejo de possuir não é um instinto e jamais se funda (ou só muito raramente) numa relação objetiva entre o sujeito e o objeto. O que dá ao objeto seu valor é a “relação com o outro”. [...]. O desejo de possuir, portanto, é, antes de tudo, uma resposta social.

Partindo desse fragmento, a análise que faço não é necessariamente refletir sobre o valor das coisas em si para cada uma das partes, mas interessa captar esse valor na relação. Outro autor que ajuda a pensar sobre essa questão é Appadurai (2008, p. 29), que utiliza o termo regimes de valor,

por não implicar que todo ato de troca de mercadorias pressuponha um quadro cultural em que se compartilhe uma totalidade de crenças. Antes, o termo sugere que o grau de coerência valorativa pode ser altamente variável conforme a situação, e conforme a mercadoria. [...] Tais regimes de valor são o fator determinante na constante transcendência de fronteiras culturais por meio do fluxo de mercadorias, entendendo-as cultura como um sistema de significados localizado e delimitado.

Com isso, quero dizer que esses brindes podem tomar valores diferentes a depender dos vários contextos sociais (inter ou intragrupos) em que foram colocados, nos dando conta de que ora são botões, ora são enfeites, ora são sagrados.

Ao mexer nessa documentação do SPI motivada pelas doações e trocas de brindes, encontramos, também, muitos dados sobre uma economia de trocas baseada no escambo e na dívida/crédito, como se configurasse um passo rumo ao processo civilizatório, saindo das doações/trocas de brindes e passando para as relações mercantis e de trabalho junto aos povos indígenas. Lancemos mais uma vez uma mirada à documentação. Desta vez quem escreve a carta é o Bakairi Bernadino.

Posto dos Bachairis 10 de janeiro de 1925.

Ilmo<sup>o</sup> senhor doutor chefe dos índios

Este índio por nome Bernadino manda pedir a v. s. no caso puder mandar para ele um arreio com freio, estribo e espora e assim também meia dúzia de fivela pequena também e o pagamento da quantia do valor será recebido aqui no posto e assim receba recado do seu índio.

Bernadino Pereira de Campos.<sup>41</sup>

O recado de Bernadino nos coloca questões como protagonismo indígena, agência, apropriação, pagamentos e relações de trabalho no contexto dos postos indígenas do SPI. Porém, essas reflexões são para outro momento.

## À guisa de conclusão

*A fotografia seria, então, o pretexto para um texto.*

Samain (1998, p. 128)

Pensar as relações que foram estabelecidas entre os Bakairi e os agentes do SPI tendo como mote os brindes nos contextos que partiram das imagens nos revela, primeiramente, a necessidade de mergulhos mais profundos do que as evidências documentais, seja elas textuais ou imagéticas. As questões levantadas para fora do enquadramento da imagem, porém impulsionada por ela,

---

41 Microfilme 213. Fotograma 428. SARQ – MI. RJ.



nos mostrou descontinuidades com práticas que subverteram o projeto colonizador de modo sutil e multifacetado (Howard, 2002, p. 28). Essas práticas continham doses de persistências e resistências, tomadas à primeira vista como acomodações tácitas de participação no ritual da entrega dos brindes. O capitão Antoninho, em sua posição de liderança e mediador com trânsito no mundo dos brancos, imprimiu condições, negociou nos termos dos brancos, com comunicação clara, pedindo o cumprimento do acordo – morar no posto significava acesso a fumo, roupa e sabão. Além dos Bakairi, os Inahuquas, Meinacos, Kamaiulá, Auiti, Waura, Trumay, Ioalapiti, etc. (“Xinguanos”) também imprimiram suas condições, sabendo como se apresentar para o encarregado e “ganhar” as coisas que queriam, e no tempo que julgavam apropriado, respeitando as suas caminhadas e visitas aos parentes entre junho e setembro. Aqueles corpos “domesticados” (Foucault, 1999) e marcados pelas roupas xadrez (Imagem SPI02749), ao seu modo, mobilizaram formas de resistência com criatividade, jogando com os acontecimentos, aproveitando “ocasiões” e mudando relações de poder que pareciam estar sempre nas mãos dos donos das coisas. Por esse conjunto de imagens e palavras foi possível contar outras histórias dando visibilidade às ações indígenas.

## Referências

- AMOROSO, M. R. Conquista do paladar: os Kaingang e os Guaraní para além das cidadelas cristãs. *Anuário Antropológico/2000-2001*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, p. 35-72, 2003.
- APPADURAI, A. Mercadorias e a política de valor. In: APPADURAI, A. (org.). *A vida das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural*. Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008.
- ARRUDA, L. C. de. *Posto Fraternidade Indígena: estratégias de civilização e táticas de resistência, 1913-1945*. 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Geografia, História e Documentação, Universidade Federal de Mato Grosso, Cuiabá, 2003.
- ARRUDA, L. C. de. *Naturalmente filmados: modos de atuar e de viver nos postos indígenas na década de 1940*. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de São Paulo, Campinas, 2012.

ARRUDA, L. C. de. Naturalmente filmados: modos de atuar e viver nos postos indígenas do SPI em Mato Grosso. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 58, n. 1, p. 149-196, 2015.

BARROS, E. P. de. *Os filhos do sol: história e cosmologia na organização social de um povo Karib: os Kurã-Bakairi*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

BARTHES, R. *A câmara clara: notas sobre a fotografia*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

BUCHILLET, D. Contas de vidro, enfeites de branco e “potes de malária”. Epidemiologia e representações de doenças infecciosas entre os Desana do Alto Rio Negro. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 113-142.

BUXÓ I REY, M. J. Mirarse y agenciarse: espacios estéticos de la performance fotográfica. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, Madrid, v. 53, n. 2, p. 175-189, 1998.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O índio e o mundo dos brancos*. 3. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília; São Paulo: Pioneira, 1981.

CERTEAU, M. de. *A invenção do cotidiano: 1: artes de fazer*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

EDWARDS, E. *Raw histories: photographs, anthropology and museums*. Oxford: Berg, 2001.

FOUCAULT, M. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 1999.

FREIRE, C. A. da R. *Indigenismo e antropologia: o conselho nacional de proteção aos índios na gestão Rondon (1939-1955)*. 1990. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1990.

FREIRE, C. A. da R. A iconografia indigenista. In: FREIRE, C. A. da R. (org.). *Memórias do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2011. p. 17-156.

GARFIELD, S. 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.

GODELIER, M. *O enigma do dom*. Tradução Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.

HOWARD, C. V. A domesticação das mercadorias: estratégias Waiwai. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 25-60.

KOPENAWA, D.; ALBERT, B. A fumaça do metal. In: KOPENAWA, D.; ALBERT, B. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras, 2015. p. 221-356.

LEFEBVRE, H. *A produção do espaço*. Tradução Doralice Barros Pereira e Sérgio Martins (do original: *La production de l'espace*. 4e éd. Paris: Éditions Anthropos, 2000). 2006. Disponível em: [https://gpect.files.wordpress.com/2014/06/henri\\_lefebvre-a-produc3a7c3a3o-do-espac3a7o.pdf](https://gpect.files.wordpress.com/2014/06/henri_lefebvre-a-produc3a7c3a3o-do-espac3a7o.pdf). Acesso em: 15 set. 2019.

LÉVI-STRAUSS, C. Guerra e comércio entre os índios da América do Sul. In: SCHADEN, E. (org.). *Leituras de etnologia brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1976. p. 325-339.

LÉVI-STRAUSS, C. *As estruturas elementares do parentesco*. Tradução Mariano Ferreira. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1982.

LIMA, A. C. de S. *Aos fetichistas, ordem e progresso: um estudo do campo indigenista no seu estado de formação*. 1985. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1985.

LIMA, A. C. de S. *Um grande cerco de paz: poder de tutela, indianidade e formação do estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LIMA, A. C. de S. Reconsiderando poder tutelar e formação do Estado no Brasil: notas a partir da criação do Serviço de Proteção aos Índios Localização de Trabalhadores Nacionais. In: FREIRE, C. A. da R. (org.). *Memórias do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2011. p. 201-212.

MAUSS, M. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac Naify, 2003.

MENDES, M. de S. *Heinz Forthmann e Darcy Ribeiro: cinema documentário no Serviço de Proteção aos Índios, SPI, 1949-1959*. 2006. Tese (Doutorado em Multimeios) – Instituto de Artes, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

MIGUEL, M. L. C. A fotografia como documento. Uma instigação à leitura. *Acervo: Revista do Arquivo Nacional*, v. 6, n. 12, p. 121-132, jan./dez. 1993.

MONTEIRO, J. M. *Guia de fontes para a história indígena e do indigenismo em arquivos brasileiros: acervos das capitais*. São Paulo: Núcleo de História Indígena e do Indigenismo da Universidade de São Paulo: Fapesp, 1994.

MONTEIRO, J. M. *Tupis, tapuias e historiadores: estudos de história indígena e do indigenismo*. 2001. Tese (Livre Docência) – Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2001.

MUNN, N. D. *The fame of Gawa: a symbolic study of value transformation in a Massim society* (Papua New Guinea). Durham: Duke University Press, 1992.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero: CNPq, 1988.

REVEL, J. Microanálise e construção do social. In: REVEL, J. (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Tradução Dora Rocha. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998. p. 15-38.

SAMAIN, E. Um retorno à câmara clara: Roland Barthes e a antropologia visual. In: SAMAIN, E. (org.). *O fotográfico*. São Paulo: Hucitec, 1998. p. 121-134.

SAMAIN, E. As imagens não são bolas de sinuca. Como pensam as imagens. In: SAMAIN, E. (org.). *Como pensam as imagens*. Campinas: Editora da Unicamp, 2012. p. 21-36.

SAMPAIO, P. M. M. *Espelhos partidos: etnia, legislação e desigualdade na Colônia*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011.

SCHMIDT, M. Los Bakairi. *Revista do Museu Paulista: Nova Série*, São Paulo, v. 1, p. 11-58, 1947.

TACCA, F. de. *A imagética da Comissão Rondon*. Campinas: Papirus, 2001.

TAMBIAH, S. J. *Cultura, pensamento e ação social: uma perspectiva antropológica*. Petrópolis: Vozes, 2018.

Recebido: 30/09/2019 Aceito: 27/04/2020 | Received: 9/30/2019 Accepted: 4/27/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

## Populações kaingang, processos de territorialização e capitalismo colonial/moderno no Alto Uruguai (1941-1977)

Kaingang people, territorialization process and colonial/modern capitalism in Alto Uruguay (1941-1977)

Pablo Quintero\*

\* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil  
pablo.quintero@ufrgs.br  
<https://orcid.org/0000-0003-4111-9895>

Clémentine Maréchal\*\*

\*\* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil  
Doutoranda em Antropologia Social  
clementine.marechal08@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0002-5676-3985>

## Resumo

O artigo procura analisar as modalidades fundamentais da atuação dos órgãos estatais (Serviço de Proteção aos Índios, governo do estado do Rio Grande do Sul e Fundação Nacional do Índio) no Rio Grande do Sul entre a população kaingang do Alto Uruguai, mais especificamente da região de Votouro, entre 1941 e 1977. O trabalho utiliza diversas fontes secundárias e a memória histórica reunida junto aos Kaingang da região em diversos trabalhos etnográficos, para reconstruir e analisar os processos históricos mais importantes acontecidos nas relações entre Kaingang, os órgãos governamentais e as frentes de expansão agrícola do capitalismo periférico. A análise está centrada nas dinâmicas e processos agenciados por essas instituições para subordinar e explorar a população kaingang com o propósito de promover a acumulação do capital. Dessa forma, analisam-se as particularidades das relações de dominação, exploração e conflito desenvolvidas nesse contexto do capitalismo colonial/moderno. Abordar-se-á o sistema de *panelão* como expressão específica dessa modalidade de capitalismo na região, detalhando a articulação entre capitalismo colonial/moderno e subsunção formal do trabalho entre os Kaingang.

**Palavras-chave:** Kaingang; processos de territorialização; capitalismo colonial/moderno; Rio Grande do Sul.

## Abstract

The paper intends to analyze the main modalities of the Indian Protection Service's (SPI) activities in Rio Grande do Sul (Brazil) among the Kaingang population from Alto Uruguai, more specifically in Votouro region, between 1941 and 1977. This work uses several secondary sources and historical memory gathered along with Kaingang people in various ethnographic works, in order to reconstruct and analyze the most important historical processes occurred in the relationships among Kaingang people, the SPI and agricultural expansion front of peripheral capitalism. The analysis focuses on dynamics and processes managed by SPI in order to subordinate and exploit Kaingang population with purposes connected to capital accumulation. In this way, the paper examines particularities of domination and exploitation relationships and conflict developed in the context of colonial/modern capitalism. We approach the *panelão* system as a specific expression of this modality of capitalism in the region and we detail the articulation between colonial/modern capitalism and formal subsumption of work between Kaingang people.

**Keywords:** Kaingang; territorialization process; colonial/modern capitalism; Rio Grande do Sul.

## Introdução

Desde a perspectiva da antropologia histórica, o presente artigo procura analisar os resultados fundamentais da atuação dos órgãos estatais Serviço de Proteção aos Índios (SPI), governo do estado e Fundação Nacional do Índio (Funai) no estado do Rio Grande do Sul junto aos grupos de população kaingang do Alto Uruguai, mais especificamente na região de Votouro, entre os anos de 1941 e 1977.<sup>1</sup> O trabalho utiliza diversas fontes secundárias e a memória histórica reunida junto aos Kaingang da região – presente em diversos trabalhos etnográficos – para reconstruir e analisar alguns dos processos históricos mais importantes tramados nas relações entre os Kaingang, o SPI (que posteriormente veio a se tornar a Funai) e as frentes de expansão agrícola, produzindo uma específica formação social do capitalismo periférico.

A análise está centrada nas diversas dinâmicas e processos agenciados pelos órgãos estatais para subordinar e explorar a população kaingang visando a acumulação do capital. Dessa forma, analisam-se as particularidades das relações de dominação, exploração e conflito forjadas nesse contexto específico do capitalismo colonial/moderno (Quintero, 2013) através da concatenação das trajetórias centrais dos processos de expropriação dos territórios indígenas, sedentarização e realocização, controle repressivo da população, reconfiguração da organização social e dependência do setor capitalista para a reprodução da vida.

Nesse sentido, abordar-se-á o sistema de *panelão* como expressão particular dessa modalidade de capitalismo entre os Kaingang do Alto Uruguai,

---

1 O Toldo Votouro foi administrado pelo governo do estado do Rio Grande do Sul até meados dos anos 1960. Porém, a atuação indigenista estadual, embora tenha sido independente do órgão federal, tem reproduzido modos de atuação muito parecidos com o SPI, inclusive o sistema de *panelão* que abordaremos a seguir. Na memória dos Kaingang, aquele tempo, que se estende para além da extinção do SPI em 1967, é conhecido como “tempo do SPI”, mesmo que tal órgão tenha sido implementado no toldo tardiamente, pois as modalidades de atuação dos funcionários inspiravam-se da política do SPI, chegando, inclusive, a praticar um verdadeiro “terror”, como no Toldo Ventarra (Simonian, 1994). Tais práticas se prolongaram e assumiram novas formas após a implementação do órgão indigenista atual, a Funai. O recorte temporal que escolhemos aqui (1941-1977) baseia-se, dessa maneira, na articulação entre a memória dos Kaingang entrevistados, o início da atuação oficial do SPI e o começo do que o historiador kaingang Danilo Braga (2015) chamou de “reação indígena”, isto é, um movimento político que dará nascimento às primeiras retomadas kaingang no fim dos anos 1970 e início dos anos 1980.

detalhando-se a articulação entre capitalismo colonial/moderno e subsunção formal do trabalho entre a população indígena da região.

## O Serviço de Proteção aos Índios e a colonialidade do poder

O Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais (SPIILTN) nasce em 1910 sob o incentivo do Marechal Cândido Rondon como parte do exercício de (re)colonização das populações indígenas organizados por diversos organismos do Estado-nação brasileiro. Em 1918 o nome de origem foi abreviado para Serviço de Proteção aos Índios (SPI). Essa nova denominação ajudou a mascarar as características e objetivos fundamentais do organismo, que até 1930 dependeria diretamente do Ministério de Comércio e da Agricultura. Sob o argumento de difundir entre os indígenas uma ideologia indigenista (Ramos, 1998) fortemente influenciada pelo movimento positivista, os verdadeiros objetivos do SPI estavam baseados na expansão e exploração das terras agrícolas<sup>2</sup> e, posteriormente, na utilização de mão de obra indígena nessa expansão.

A partir da metade do século XIX, a gestão governamental sobre os indígenas passa a ser mais sistemática. O decreto nº 426 de 24 de julho de 1845 estabelece o “Regulamento acerca das Missões de Catequese e Civilização dos Índios” (Brasil, 1845) – mais conhecido como “Regimento das Missões”. Este consiste em uma tentativa de controle social das populações indígenas colocada em prática a partir de uma articulação entre o aparato militar do império e as missões religiosas capuchinhas. Do Regimento das Missões surgirá a política oficial dos aldeamentos, que terá como objetivo concentrar os indígenas em espaços reduzidos para a expansão agrícola. Tais processos de territorialização (Pacheco de Oliveira, 2004) desenvolveram-se através de uma política de “pacificação” (Pacheco de Oliveira, 2016) que consistia em atrair e encerrar os indígenas “bravos” em territórios controlados pelos agentes indigenistas, bem

---

2 Paralelamente, em 1850, a lei nº 601, mais conhecida como Lei de Terras (Brasil, 1850), é implementada em todo o país e serviria como um dos mais eficazes instrumentos de espoliação territorial dos indígenas. Essa lei determinava que as terras só poderiam ser adquiridas através de compra e deliberava quais seriam as terras devolutas do império. Inserida num contexto de liberalismo econômico, o objetivo dessa lei era proteger os interesses dos fazendeiros.



como em castigar com tortura qualquer tentativa de rebeldia dos indígenas que não aceitavam serem “pacificados”<sup>3</sup> (Lima, 1995).

Certamente, a “pacificação” orientava-se pela busca da “integração” dos indígenas à sociedade nacional brasileira, afinal, o nascimento do SPI remete diretamente à construção e ao fortalecimento do Estado nacional brasileiro. Em 1928, o SPI classificou os indígenas em quatro categorias que orientariam suas políticas civilizatórias: a) índios nômades; b) índios aldeados ou arrendados; c) índios pertencentes a povoações indígenas; d) índios em centros agrícolas ou que vivem promiscuamente com os civilizados (Lima, 1995). Essas categorias devem ser entendidas como parte de um imaginário evolucionista segundo o qual os indígenas eram apreendidos através de uma escala de desenvolvimento civilizatório cujo nível subiria conforme o grau de contato e proximidade com o órgão indigenista. As diferenças étnicas eram formuladas através de categorias inventadas que se referiam ao grau de “civilização” dos indígenas, divididos entre “índios mansos” e “índios bravos”. Os indígenas considerados como “selvagens” eram os melhores alvos dessas políticas, já que não tinham contraído “defeitos” pelo contato com outras frentes colonizadoras. Para ter ou manter um controle total sobre os indígenas o SPI procurou garantir o monopólio da sua assistência (Lima, 1995).

As identidades étnicas passaram a ser diluídas na identidade nacional através de uma série de mecanismos que os órgãos e instituições pertencentes ao Estado se empenharam em usar com o intuito de congregiar as populações originárias ao redor de uma série de novos imaginários de corte nacionalista. Embora visassem se tornar “comuns” para o “povo brasileiro”, tais imaginários eram, na realidade, a expressão de normas e valores “ocidentais” que passaram a ser ressignificados no contexto “nacional”.

---

3 Os debates indigenistas da Primeira República davam-se no âmbito do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) com base em duas opções: o extermínio dos índios ou a sua assimilação à sociedade nacional. O Serviço de Proteção aos Índios nasce, nesse sentido, como “alternativa” à afirmação feita por Von Ihering, de que, considerando os indígenas como um empecilho à colonização do sertão, deveriam ser exterminados. Diante de tal postura, intelectuais influenciados pelo positivismo e iluminismo defendiam uma atuação do Estado no processo civilizatório dos indígenas. É a partir dessa polêmica que surge, em 1910, o SPI, que, como ressaltaram já inúmeros autores assim como o próprio relatório Figueiredo, instaurou uma sistematização da violência colonial em todos os territórios indígenas onde seus funcionários atuaram.

Nesse panorama, o SPI atuou como uma instituição encarregada de desenvolver duas tarefas integradas e complementares: implementar um projeto civilizatório (Bonfil Batalla, 1987) que permitiria pacificar e “domesticar” os indígenas a fim de usá-los – eis a segunda tarefa – como mão de obra superexplorada no projeto desenvolvimentista para o aproveitamento da (re)expansão capitalista. Ambos os processos podem ser compreendidos como integrantes estruturais de uma matriz de poder moderno/colonial articulada com as dinâmicas do capitalismo periférico que se desenvolvem em diversas modalidades de dominação subjetiva associadas, ao mesmo tempo, com formas de exploração do trabalho. Esta vinculação estrutural entre dinâmicas de (re)identificação e classificação social baseadas nas ideias de raça/gênero/classe e processos de controle e exploração trabalho foi denominada por Aníbal Quijano (1992, 2000) como colonialidade do poder e apontada pelo sociólogo peruano como a característica fundamental das formações sociais na América Latina, ou seja, a base estruturante de suas sociedades. Nesse sentido, o termo “colonialidade”, longe de designar uma “herança” do colonialismo europeu reproduzida na América pós-colonial, refere-se a um modelo específico de dominação, exploração e conflito originado com a expansão global do colonialismo, reconfigurado e reatualizado ao longo do tempo histórico da modernidade que, como um sistema ordenador e acumulativo, estrutura as relações sociais na América Latina através da hegemonia do Estado (Quintero, 2014).<sup>4</sup>

---

4 É preciso insistir nas diferenças entre os conceitos de colonialismo, colonialismo interno e colonialidade do poder. O primeiro remete a uma forma de subordinação político-econômica na qual a soberania de uma população está submetida ao controle de outra sociedade que se pensa “externa” à população dominada. Em contraposição, a ideia de “colonialismo interno”, proposta na América Latina principalmente por Pablo González Casanova (1965) e Rodolfo Stavenhagen (1969), tenta resgatar a dimensão intranacional do fenômeno colonial especificando espacialmente a categoria para ser pensada “dentro” das nações latino-americanas como sociedades duais ou plurais formadas por relações entre classes dominantes e classes dominadas (Quintero, 2013). Apesar das interessantes contribuições deste último, o conceito de colonialidade do poder de Quijano permite uma exploração mais profunda, histórica e estruturalmente, da questão colonial, pois rompe com as noções de externalidade e internalidade das relações coloniais (Quintero, 2019), adotando uma perspectiva mais flexível e, ao mesmo tempo, mais complexa.

## **A população kaingang, a Diretoria de Terras e Colonização e o Serviço de Proteção aos Índios no Rio Grande do Sul**

A população kaingang conta com mais de 45.000 pessoas que habitam os estados de Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná e o sul de São Paulo, formando, assim, o terceiro maior grupo indígena do país. Pertencem ao tronco linguístico jê e um dos pilares da sua organização social encontra-se na complementariedade ancorada num sistema cosmológico dualista. Foram chamados de Gualacho e Chiqui pelos padres jesuítas no século XVII, de Guaianá por parte da literatura histórica paulista do final do século XIX e início do século XX, e de Coroados pelos agentes do Estado e religiosos nos séculos XIX e XX, assim como pela sociedade envolvente (Mota, 2004). Segundo Becker (1976), foi durante o século XX que se convencionou chamá-los de Kaingang, um etnônimo que, segundo a pesquisadora, não deixa de ser uma generalização para satisfazer aos antropólogos.

Segundo Laroque (2000), o mais antigo registro que se refere a essas populações aparece no “Tratado descritivo do Brasil em 1587”, escrito por Gabriel Souza Soares, que menciona os “Goaianaze” ocupando a costa litorânea desde Angra dos Reis até Cananéia. Esses indígenas tinham uma língua diferente da de seus vizinhos identificados como Tamoio e Carijó e protegiam seus territórios mantendo-se num estado de guerra contra os invasores. Ainda segundo o historiador, os Goaianaze, ancestrais dos atuais Kaingang, não praticavam a antropofagia, mas tinham o costume de escravizar seus prisioneiros de guerra. Eram pescadores, caçadores e coletores, e habitavam “covas pelo campo de baixo do chão, onde tem fogo de noite e de dia e fazem camas de rama e pelles de alimárias que mataram” (Souza, 1878 apud Laroque, 2000, p. 45).

No século XVII, os Guaianá são mencionados pelo padre jesuíta Simão de Vasconcelos na crônica da Companhia de Jesus. Além de relatar as frequentes guerras dos Guaianá com os Carijó, o padre afirma que, em decorrência da superioridade bélica portuguesa, muitas tribos de “índios bárbaros” tinham começado a migrar pelo extremo sul em direção ao rio da Prata (Laroque, 2000). Nesse sentido, Francisco Schaden (1963) menciona uma redução jesuítica em 1630 no território do Guândana, no alto curso do rio Uruguai, com cerca de 3000 índios. Segundo Laroque (2000), essa redução, chamada de Conceição, seria o resultado de uma iniciativa dos padres Ruiz de Montoya

e Francisco Dias Taño, que fizeram contato com os indígenas mostrando-lhes a potência das armas de fogo e oferecendo-lhes farinha de mandioca e de milho. No território paranaense, Tommasino (1995) menciona que foram fundadas 13 reduções às margens dos rios Paranapanema, Piquiri, Pirapó, Tibagi e Ivaí.

Em 1628, Raposo Tavares, bandeirante paulista e armado da Casa Real, dirigiu-se ao território do Guairá (atual província do Paraná) com o objetivo de levar para São Paulo os indígenas catequizados e “mansos” e de torná-los escravos. Regressará a São Paulo em maio de 1629 com mais de 20.000 índios escravos (Wachovics, 1988 apud Tommasino, 1995, p. 61).

Houve entre 1722 e 1734 várias tentativas de reduções na região do rio Uruguai. Entre 1728 e 1730 constrói-se a primeira etapa do “Caminho da Mata”, que permitiria o transporte de gado até Sorocaba. Esse caminho partia do Morro dos Conventos, no litoral de Santa Catarina, e atingia os campos de São Joaquim, Lages e Curitiba. Passando pelo interior do planalto meridional, o caminho era mais curto que o trajeto pela costa. Em 1738, o “Caminho da Tropa” é criado, ligando os campos de Lages ao Rio Grande do Sul via região da Serra (Laroque, 2000).

Mesmo com os primeiros processos coloniais, as florestas de araucárias habitadas pelos Kaingang permaneciam sendo, como ressalta Laroque (2000), “terras de índio”, notadamente devido à capacidade guerreira dos Kaingang em defender seus territórios. A partir da metade do século XIX, com a política oficial dos aldeamentos, toda uma série de relações que os Kaingang desenvolviam com seu território e entre si passou a ser modificada consideravelmente. Sedentarizados, os Kaingang foram forçados a trabalhar em lavouras e a frequentar as primeiras escolas onde o uso do português tornou-se obrigatório e o uso da sua língua nativa, proibido. Entretanto, um dos maiores objetivos dos aldeamentos no sul do país foi a “liberação” das terras para a chegada de colonos europeus, que desde a segunda década do século XIX foram incentivados pelo império a “povoar” e desenvolver o Brasil.

A política indigenista no Rio Grande do Sul no final do século XIX e início do século XX era desenvolvida pela Diretoria de Terras e Colonização (DTC), submetida à Secretaria das Obras Públicas. Com a chegada dos colonos italianos entre o final do século XIX e o começo do século XX, o governo do estado do Rio Grande do Sul procurou demarcar as terras, deixando as menos férteis para a demarcação dos toldos indígenas. Foram demarcados, entre 1911 e 1918,

12 toldos indígenas kaingang no Rio Grande do Sul: Inhacorá, Guarita e Nonoai (pertencendo ao município de Palmeira das Missões); Serrinha, Fachinal e Caseiros (no município de Lagoa Vermelha); Lagoão (município de Soledade), Carreteiro, Ventarra, Erechim, Votouro e Ligeiro (município de Passo Fundo).



**Figura 1.** Mapa com a localização dos toldos indígenas nas regiões norte e noroeste do Rio Grande do Sul, demarcados pela DTC entre 1911 e 1918 (cf. Bringmann, 2015, p. 53).

A Diretoria de Terras e Colonização era um órgão central que se dividia em várias seções regionais, as Comissões de Terras e Colonização (CTC). Cada comissão era representada por um chefe, nomeado por indicação da DTC, que tinha certa autonomia na sua atuação. A DTC, preocupada com a questão indígena, buscou nomear para cada CTC um “mestre carpinteiro” que teria como funções “ajudar no desenvolvimento do toldo” e ensinar o básico para as crianças (ler, escrever, etc.).

Embora o governo do estado do Rio Grande do Sul, através da DTC e das suas comissões regionais, tenha implementado os pilares de um projeto civilizatório para os indígenas – baseado, sobretudo, na “limpeza” das terras, para que se tornassem aptas à agricultura e ao confinamento das populações indígenas –, a iniciativa estadual não teve as mesmas características da atuação do órgão indigenista federal até meados do século XX. O projeto do SPI, além de buscar transformar as terras habitadas pelos indígenas em mercadorias, implementou um projeto de nacionalização do território e dos seus habitantes. A dominação e o controle exercidos sobre os indígenas a partir dos anos 1930, quando começa a “era Vargas”, tornam-se ainda mais virulentos. Durante a gestão do SPI, entre 1910 e 1967, foram instalados 59 postos indígenas (PI) nos estados de Santa Catarina, Paraná e Rio Grande do Sul que responderam à Inspeção Regional 7 (IR7) (Freire, 2011). Entretanto, vários toldos que tinham sido demarcados entre 1911 e 1918 pela DTC ficaram a cargo do governo do estado até a metade da década de 1960, por intermédio da administração da Secretaria de Agricultura e das Inspetorias de Terras das diferentes regiões do Rio Grande do Sul, como nos casos do Toldo Votouro e do Toldo Ventarra – este último sendo extinto em 1962 e recuperado posteriormente pelos Kaingang na década de 1990.

Para os órgãos indigenistas, o “destino final” dos indígenas era o mercado de trabalho rural. Assim, o órgão se empenhou em controlar as entradas e saídas das reservas a fim de evitar que os Kaingang migrassem para as cidades. Os seus territórios passaram a ser controlados por uma administração nacional e suas terras, transformadas em mercadorias potenciais.

Nesse sentido, o Estado brasileiro, através da sua representação estadual e federal, atuou nos territórios indígenas como um aparelho de controle social a serviço do capital. Dessa maneira, o projeto civilizatório implementado pelos órgãos indigenistas brasileiros não pode ser entendido sem se levar em conta

a inserção dependente do Brasil no capitalismo mundial (Cardoso de Oliveira, 1964; Pacheco de Oliveira, 1998; Velho, 1981). Assim, o SPI – tal como alguns representantes do governo estadual do Rio Grande do Sul<sup>5</sup> – buscou transformar o cimento da organização social, política, econômica e intersubjetiva dos Kaingang com o objetivo de facilitar sua “assimilação” ao sistema produtivo capitalista. O SPI conformou-se, então, como uma estrutura que centralizava diferentes modalidades de dominação e exploração social que visavam o controle não somente do território, mas, também, das populações indígenas. O controle social foi implementado nos postos indígenas a partir da figura do chefe do posto, que fortaleceu sua autoridade através da formação de uma polícia indígena encarregada de aplicar os castigos sobre outros indígenas. Escolas, postos de saúde e oficinas foram criados e configuraram-se como potentes mecanismos de controle social e de transformação sociocultural das populações indígenas. Essa estrutura também será reforçada a partir de uma busca pela individualização das pessoas, com a decorrente obrigação de possuírem uma carteira de identidade individual, o que permitiu à administração um maior monitoramento das pessoas. Dessa forma, a centralização do poder tutelar sob a administração do órgão indigenista contribuiria de maneira fundamental para a pacificação, a “civilização” e a transformação dos povos indígenas em mão de obra. A atuação do SPI entre os Kaingang deve ser entendida, nos termos de Lima (1995), como uma rotinização da guerra de conquista.

No começo da década de 1940, no Rio Grande do Sul, são criados quatro Postos Indígenas de Assistência, Nacionalização e Educação (PIN): o PIN Guarita, o PIN Cacique Doble, o PIN Nonoai e o PIN Ligeiro (que desde 1911 encontrava-se sob gestão federal). Esses PIN foram submetidos à autoridade da IR7 e a cada um deles foram enviados administradores (chefes de posto) que, por vezes, eram de outras regiões do país. Em relação ao restante dos toldos indígenas, a partir de 1956 eles passaram a ser administrados pela Inspetoria Florestal (4ª Inspetoria de Terras). Porém, devemos considerar a influência das

---

5 No Rio Grande do Sul há registros de diversas formas da atuação do governo do estado nos toldos indígenas. Na gestão do SPI, dependendo do chefe do posto, a política administrativa e de controle social dos indígenas podia mudar de forma significativa. No caso do Toldo Votouro, é sobretudo a partir dos anos 1960 que uma política repressiva se instaura em estreita correlação com a intensificação da exploração do seu trabalho tanto na extração de madeira quanto nas lavouras coletivas.

políticas do SPI sobre os toldos que permaneceram sob gestão estadual. Era comum, por exemplo, que os funcionários do órgão federal visitassem os toldos vizinhos no intuito de agrupar as comunidades desses toldos à gestão do SPI. O *kujà* (liderança espiritual kaingang) Jorge Kagnãg Garcia, que mora na TI Nonoai, relatou em uma entrevista em janeiro de 2020 que durante a época do SPI “as lideranças vinham em Nonoai para fazer uma ideia de como que podia trabalhar com os índios”. É dessa maneira que o sistema de *panelão* – assim como outras ferramentas de controle social e de repressão – foi implementado também nos toldos indígenas (Simonian, 1994).

O órgão do Estado agenciou a força de trabalho dos Kaingang com a finalidade de se inserir na economia regional e nacional como uma entidade produtiva estatal. Essa nova gestão trouxe uma política diferente em relação às terras indígenas, que se tornaram alvo de iniciativas governamentais de colonização.

## **Desposseção dos territórios kaingang e subordinação ao Estado e ao capital no Alto Uruguai**

A atuação do SPI entre os Kaingang do Rio Grande do Sul articulou-se com as dinâmicas regionais de acumulação de capital. Antes mesmo da implementação do SPI no Rio Grande do Sul em 1941, os fiscais dos índios – funcionários da DTC – forçaram a inserção dos indígenas em um novo regime de exploração do trabalho que aproveitava as características das economias domésticas kaingang. O primeiro passo para essa inserção forçada foi a sedentarização da população kaingang, que começou a ser implementada de forma mais sistemática com a política oficial dos aldeamentos a partir de 1845. Hoje, parte das terras indígenas (TI) kaingang demarcadas e homologadas pelo Estado brasileiro são oriundas dos primeiros aldeamentos – Nonoai, por exemplo, foi demarcada pela primeira vez em 1846.<sup>6</sup> Porém, após as primeiras demarcações, os “toldos” onde foram confinados os Kaingang passaram por uma série de contínuas

---

6 Em 1856, seus limites foram finalmente definidos e a área totalizava “10 léguas em quadrado” (Becker, 1976, p. 61) tendo como limites ao norte o rio Uruguai; ao sul, o lajeado Papudo; a leste o rio Passo Fundo; a oeste, o rio da Várzea. A demarcação desse território por parte do governo provincial tinha por objetivo reunir os diversos grupos Kaingang que habitavam a região apenas em um aldeamento a fim de liberar as terras para a chegada de colonos europeus.



reduções. Na época do SPI, vários grupos e unidades domésticas kaingang foram “transferidas” forçadamente a outros PI ou toldos. Essas realocações formavam parte do processo geral de espoliação dos territórios indígenas que culminou com a obrigação feita aos Kaingang de trabalhar nas lavouras contíguas aos PI.

Nonoai teve, por exemplo, grande parte da sua terra original transformada em uma Reserva Florestal Estadual e em lotes rurais para assentamentos de agricultores. Em 1942, o governo do estado validou a expropriação de uma gleba de 622 hectares da TI Serrinha (RS) (Simonian, 2009). O período entre 1949 e 1963 é conhecido como a época das expropriações. O governador Leonel Brizola, afiliado ao Partido Trabalhista do Brasil (PTB), tinha a intenção de empreender, no Rio Grande do Sul, uma reforma agrária com o objetivo de devolver a terra aos camponeses, já que estas eram ocupadas por uma minoria de fazendeiros. Ele criou o Instituto Gaúcho de Reforma Agrária (Igra), institucionalizando, assim, o empreendimento. O instituto prestava assistência aos agricultores, além de oferecer financiamento para máquinas, sementes e animais. O governador articulou e acompanhou o Movimento dos Agricultores Sem Terra (Master). Muitos camponeses e pequenos produtores vieram a se beneficiar dessas políticas de redistribuição da terra. Brizola decidiu, porém, intensificar a reforma agrária nas terras indígenas, argumentando que tinha “muita terra para pouco índio” (Simonian, 2009). Entretanto, foram as elites locais que se aproveitaram de tal política para favorecer seus interesses econômicos e, assim, expulsaram os indígenas dos seus territórios. Em Ventarra, por exemplo, o toldo kaingang foi totalmente extinto e, segundo o cientista social Rodrigo Venzon,<sup>7</sup> o território não foi entregue aos agricultores sem terra. Na verdade, grande parte dele foi cedido às iniciativas privada e pública para a extração de madeira. As famílias kaingang que moravam nesse toldo foram transferidas para outros toldos e postos indígenas entre 1962 e 1964. Muitas delas foram realocadas no Toldo Votouro, que também tinha sido reduzido consideravelmente (1515 hectares a menos, sendo 883 destinados para agricultores não indígenas e outros 632 para uma reserva florestal). Outros grupos kaingang foram enviados aos PI de Nonoai, Ligeiro e Charrua. Esses deslocamentos

---

7 Comunicação pessoal, em Porto Alegre, novembro de 2019.

provocaram uma desestruturação na organização social dos Kaingang oriundos de Ventarra, que foram obrigados, por um lado, a abandonar seu território, suas casas e plantações, e, por outro, a responder a uma nova autoridade indígena subordinada a uma autoridade indigenista, que manifestava seu poder criando tensões internas entre os Kaingang oriundos de Ventarra e os que já moravam no Toldo Votouro.

Efetivamente, tais deslocamentos forçados – combinados com uma importante redução do Toldo Votouro – provocaram uma série de tensões entre os Kaingang. Rodrigo Venzon relata que quando os Kaingang de Ventarra chegaram no Toldo Votouro, os Kaingang que ali moravam foram expulsos das suas casas:

Quando os Kaingang de Ventarra foram levados para Votouro, os Kaingang de Votouro foram expulsos das suas casas e tiveram que ficar morando no mato. Além disso, o loteamento da seção Tupi já tinha acontecido. Então a área já tinha sido reduzida. Eles foram todos despejados e foram pro mato e daí alguns Kaingang de Ventarra ganharam parte das casas. Dizem que passaram dois anos até eles começarem a conversar, pela questão da injustiça. Os brancos colocaram um grupo contra outro.

Assim, grupos familiares Kaingang – que não necessariamente se conheciam ou cujos antepassados já tinham tido desavenças – foram forçados a habitarem um mesmo território em um contexto de redução drástica do espaço. Expulsar os Kaingang de Votouro da Barra Seca e do Tico-Tico<sup>8</sup> para que ali se instalassem os grupos oriundos de Ventarra foi uma estratégia dos funcionários do governo para consolidar seu poder no território indígena. Por um lado, colocavam a responsabilidade da expulsão dos Kaingang de Votouro nas costas das famílias que recém chegavam de Ventarra, e, por outro, com a entrega de casas e terras para os Kaingang oriundos de Ventarra, asseguravam-se da colaboração das antigas lideranças de Ventarra para a administração do Toldo Votouro.<sup>9</sup>

---

8 Esses eram os dois locais, no interior do Toldo Votouro, onde foram realocados os Kaingang de Ventarra.

9 Não é por acaso que vários grandes caciques da TI Votouro são oriundos do Toldo Ventarra, como Vidal Paulo, que assumiu o cacicado da TI ainda na década de 1960 (Rosa, 2005, p. 290). →

Reproduzindo as armadilhas do poder tutelar, com as máscaras do cuidado e da assistência, os funcionários estatais escondiam seus verdadeiros interesses: a ancoragem do seu poder político e econômico no território. As rivalidades entre estas famílias se intensificariam e os funcionários as utilizaram durante anos como um instrumento muito efetivo de dominação (Pacheco de Oliveira, 2015).

Alguns desses Kaingang oriundos de Ventarra que foram deslocados no início dos anos 1960 moram hoje na TI Kandóia, cujos habitantes, como Valério de Oliveira, estão aguardando há 18 anos a demarcação:

Na época eles mandaram para nós um carro, né, um caminhão. Como éramos bastante, um caminhão bem velho, antigo, ele encostou e, de repente, passam os índios, a polícia. Mandaram até polícia dos índios lá para avisar o pessoal. Todo mundo chorava porque não queriam deixar do lugar deles, né, que éramos acostumados lá. Os velhos ficavam tristes, meu Deus do céu, é que não sabiam por onde que estavam indo. (Entrevista com Valério de Oliveira, junho de 2017, TI Kandóia).

Também Batista de Oliveira foi deslocado de Ventarra até o Toldo Votouro e nos conta:

Trouxeram nós acima de um caminhão, que nem boi. Era umas 45 famílias. Nós até de medo de polícia nós fomos. Nos trouxeram de lá no tal de Tico-Tico. Fica lá no fundo. Ficamos lá sofrendo, prometeram comida para nós e quando chegamos aqui, pam: acabou a promessa, daí. Na verdade, quando nós chegamos aqui não tinha nada, ficamos abandonados, deixaram nós no tempo que nem quem joga um gado na internada, cada um depois se vira, faz uma casa de capim, de taquara. Eles falaram que iam mandar nós para uma terra melhor, que iam dar tudo, não sei o quê, com mais recursos, mas, na verdade, foi só conversa deles e daí ficamos por aqui, estamos aqui até agora. (Entrevista com Batista de Oliveira, agosto de 2017, TI Votouro).

---

→ Nas décadas seguintes, Batista de Paula e Jacir de Paula, ambos oriundos de Ventarra, assumiram o cacicado. Batista de Oliveira, que também veio de Ventarra, assumiria o cacicado de Votouro na década de 1990.

Dessa maneira, foram negados aos indígenas seus modos próprios de produção e de reprodução social, que se fundamentam em uma relação intensa com a floresta, *nãn*, pois a produção e reprodução socioeconômica kaingang se baseava principalmente na caça, na pesca e na colheita. O convívio com a floresta, além de promover os meios de subsistências para os Kaingang, permite o fortalecimento de relações sociais com seres específicos relacionados a esse domínio e que devem ser entendidas como necessárias à sua reprodução social. Luís da Silva conta como antigamente seu pai caçava na floresta, hoje convertida em monocultura de exportação:

Caçava quati, caçava, como que se diz o veado, *fãfã*, *inh*, *inh* é tatu, né. Porco do mato diz que por aqui existia, aqui mesmo existia, como tinha mato. Hoje não tem mais, nem madeira não tem mais, nem fruta. Só existe fruta do que eles prantaram, eles têm arrancado tudo. (Entrevista com Luís da Silva, julho de 2017, TI Kandóia).



**Figura 2.** Floresta transformada em lavoura. PI Ligeiro (RS) – SPI/IR7, 1944.

Fonte: Acervo do Museu do Índio/Funai – Brasil.

A ideia de despossessão não pode ser entendida simplesmente como uma expropriação de bens materiais. Despossuir é também desapoderar: ao restringir as possibilidades de reprodução dos processos subjetivos articulados com o mundo cosmológico autônomo (Godelier, 1982) através da expropriação da terra, os indígenas ficam despossuídos das suas relações com ela. Sendo obrigados a desmatar as florestas para o comércio de madeira, os Kaingang foram forçados a se desapossar de uma série de relações antigas que mantinham com o universo da floresta. Essas relações, permeadas pelo *kanhgág jykre* (pensamento kaingang), são regidas por regras específicas que visam a manutenção do equilíbrio social entre os Kaingang e os seres da floresta. Os Kaingang consideram que cada ser possui um *tón* correspondente a um estado animado. Por isso, as árvores sentem dor e deveriam ser tratadas com cuidado, e o corte de cada uma delas teria de passar por um pedido de licença ritual prévia (Maréchal, 2017). Assim, buscar a transformação dos indígenas em agricultores implicou também a despossessão da terra no seu aspecto cosmológico – ou seja, as relações que os Kaingang desenvolviam com a floresta – uma vez que foram forçados a destruí-la sob as ordens dos agentes estatais e privados: os indígenas foram especificamente obrigados a trabalhar na produção agrícola, na criação de currais para pecuária e na extração dos recursos florestais – dois setores fortes da economia regional da época (Almeida, C., 2017).

O projeto do SPI que originalmente visava a autossuficiência do indígena (Lima, 1992) valia-se, na verdade, de velhas formas de aproveitamento do trabalho nativo pelo capitalismo colonial/moderno e se sustentava das “diferenças” étnico/raciais para desenvolver os mecanismos centrais da subordinação da mão de obra nativa (Alatas, 2010). Supostamente, o SPI deveria centralizar a produção a fim de logo redistribuí-la para as famílias kaingang. Em caso de excedente, era previsto utilizar a venda da superprodução para a construção de posto de saúde, escolas e oficinas ligadas à instituição do SPI, ou seja, investir o dinheiro para o fortalecimento do projeto nacional-civilizatório. Porém, muitos relatos dos Kaingang afirmam que: 1) eles tiveram de trabalhar “em troca de comida”; 2) os excedentes de produção eram comercializados e o dinheiro se perdia nos bolsos dos funcionários do órgão estatal.

Os processos de privatização do espaço e de geração de propriedade privada da terra constituem um pré-requisito fundamental nas dinâmicas da acumulação de capital, tanto na expropriação de recursos naturais quanto na

exploração da força de trabalho – neste último caso, afastando e estranhando os produtores dos seus meios de subsistência (Marx, 2010). Os territórios que estavam sob o controle do SPI e do governo do estado eram terras de domínio público e funcionavam de acordo com o sistema de produção capitalista. Os órgãos buscaram se adequar à dinâmica econômica regional, tendo como objetivo principal a transformação dos indígenas em trabalhadores agrícolas e explorando sua mão de obra na extração de madeira. É evidente que sem a intervenção do Estado a despossessão territorial e a subordinação laboral não seriam possíveis. É somente com o uso das suas forças e com a sua gestão política centralizadora, sob a tutela do SPI, que se conseguiu implementar um sistema de exploração do trabalho entre os Kaingang, denominado pelos próprios indígenas como o sistema de *panelão*.

## O sistema de panelão como expressão do capitalismo colonial/moderno

O *panelão* é o nome que os indígenas deram ao trabalho forçado em troca de comida implementado pelo SPI a partir da década de 1940 nos PI e nos toldos kaingang no estado do Rio Grande do Sul (Braga, 2015). Eles foram obrigados a trabalhar principalmente em lavouras coletivas, na abertura de estradas e na extração de madeira. Segundo Bringmann (2015), no PI Nonoai os Kaingang tinham que trabalhar alguns dias da semana para o posto. Caso contrário, podiam receber algum tipo de castigo. As lavouras coletivas provocaram muitos desequilíbrios no modo de viver dos Kaingang. Algumas roças familiares foram abandonadas em prol de uma dedicação exclusiva de trabalho para o posto.

A denominação de *panelão* foi dada pelos Kaingang porque a comida, cozinhada pelas mulheres kaingang, era servida em grandes panelas. Batista de Oliveira lembra:

Quando nós chegamos aqui [no Toldo Votouro] era o tal de *panelão* e daí tinha as cozinheiras e tudo o pessoal que trabalhava na lavoura, era duas ou três cozinheiras sempre no *panelão* e dali eles davam qualquer tipo de comida para nós trabalhar na lavoura do chefe, né. Nunca pagaram nós, nunca foi pago. Aí no

*panelão* o que nós ganhava era só feijão, arroz, café, era só comida e ruim ainda, com pouca banha. Eles traziam o feijão lá de Charrua, farinha também. Não foi fácil nossa convivência, para se adaptar não foi fácil. Nunca deram roupa só comidinha e deu comida que hoje serve para meus cachorros. (Entrevista com Batista de Oliveira, agosto de 2017, TI Votouro).

Pedro Ferreira que mora na TI Kandóia também lembra da comida ruim que era dada para os Kaingang, assim como dos castigos que as lideranças indígenas – ordenadas pelo chefe – infligiam sobre os rebeldes que se recusavam a comer:

Naquela época lá, diz minha mãe que lá acima [no Toldo Votouro], o chefe botava um sino lá acima para tocar só quando estava na hora deles vir comer. Mas isso não é comer, né, não é que nem você chegar agora na mesa, ali tu tens um arroz, ali tu tens um feijão, ali tu tens uma carne, ali tu tens um pão. Não é, não era assim. Quando eles falavam de ir almoçar, né, os coitados dos indígenas vinham, os índios vinham para comer, mas eles iam só comer uma farofa, iam comer uma farofa, se tivesse carne vamos dizer, era um pedacinho assim e comer aquilo ali, um feijão meio cozido, não cozido. Tinha que comer igual, porque senão tinha a liderança com a açoiteira pronta para passar o laço. Naquela época era assim. Quem não ia, ficava no tronco, ficava no tronco e ficava sem comer. (Entrevista com Pedro Ferreira, junho de 2017, TI Kandóia).

Muitas famílias abandonaram os postos ou os toldos para fugir desse sistema de exploração e opressão, preferindo trabalhar para os colonos da região, acampando, muitas vezes, nas entradas das fazendas. Os funcionários do SPI, porém, colocavam em prática todo um sistema de controle e vigilância interna para proibir os Kaingang de saírem da área. Quando alguns deles conseguiam escapar, a “polícia indígena” – identificada nas lembranças dos Kaingang como “capitão do mato” – ia atrás dos fugitivos até encontrá-los. Pedro Ferreira lembra desse tempo no Toldo Votouro:

Alguns deles iam para lá porque o patrão precisa de peão e na época daí começou porque daí tinha serviço para eles fazerem, carpida, roçada, e os indígenas começaram a escapar aí, quiseram escapar e sair. E o chefe do posto pegava daí

ele tinha três cavalos, pegava uma liderança, duas, e dizia “você vão lá”. Ele sabia nome por nome e qual é a pessoa que faltava, tipo você tem uma criação na invernada, eles diziam, você vão lá “campeia esse fulano e traz ele, ele tem que ir trabalhar”. Daí eles iam atrás do índio que escapava, chegavam lá e senão era a laço que ele vinha, era amarrado, amarrava as mãos e vinham até trazer aqui, daí ficava no tronco e depois iam a trabalhar. É bem assim que eles faziam aquela vez. E muitas vezes, como eu disse, muitas vezes, as pessoas acabavam morrendo de tanto ser judiados naqueles anos lá. Mas isso era controle do SPI, do Estado. (Entrevista com Pedro Ferreira, julho de 2017, TI Kandóia).

A “polícia indígena” – expressão do aparato militar implementado nos aldeamentos kaingang desde o fim do século XIX e que foi reforçado notadamente durante a ditadura militar – era nomeada pelo “coronel” ou “cacique” – considerado como a “mão direita” do chefe do posto – e era encarregada de vigiar o trabalho e o comportamento dos trabalhadores, além de castigar os que não se submetiam. Como ressalta o historiador kaingang Miguel Irani (2015, p. 33-34) em relação ao toldo de Inhacorá (RS), os administradores não indígenas delegavam o exercício da violência física nas mãos das lideranças indígenas de modo a não serem responsabilizados pelos danos corporais praticado sobre os Kaingang:

Ao mesmo tempo as lideranças indígenas foram manipuladas com simples favores e com um pouco de dinheiro para favorecer os servidores deste órgão e ao mesmo tempo foram usados para escravizar seus próprios irmãos indígenas, para que depois os servidores deste órgão não fossem responsáveis pelos atos que aconteciam.

Em relação ao mesmo toldo, Juracilda Veiga (2000, p. 68) apontou que “um Kaingang vestido de farda militar ficava sobre um jipe do tipo utilizado no exército e, armado com um rifle, cuidava para que aqueles que trabalhassem não fugissem”. Esse modo operativo de vigilância e punição de trabalhadores em condição de superexploração tem registros históricos que parecem dar conta da sua geração e manutenção no capitalismo periférico como forma de recrutamento e encerramento da mão de obra (Moulier-Boutang, 2006; Wolf, 2009).





**Figura 3.** Formação de policiais indígenas. PI Guarita (RS), SPI – IR7, 1944.  
Fonte: Acervo do Museu do Índio/Funai – Brasil.

O trabalho consistia principalmente na preparação da terra, na plantação e na colheita das lavouras coletivas, consideradas por alguns Kaingang como as “lavouras do chefe”. Luís da Silva lembra do trabalho nas lavouras no Toldo Votouro:

Nós trabalhava ali acima. Nós trabalhávamos um pouco ali quando eles trouxeram nós [de Ventarra]. Até a rapaziada fazia, como que se diz, eles apontavam madeira para nós fincar na terra para nós botar semente dentro porque naquele tempo não existia, era plantar à mão. Eles faziam nós trabalhar de enxada, faziam nós limpar as roças. Assim, prantava, roçava, queimava e nós plantava, né, com aquele pau que abria a terra pra nós prantar. Eles botavam nós em fileira, desde os 10 anos já trabalhavam, né. Depois nós colhia para nós, né, para nós sobreviver, né. Plantávamos mandioca, moranga, para nós passar cada ano, né. Eles [o chefe do posto e as lideranças] tinham a comissão deles, e porque era para nós ganhar na época uma comida só, né. Não era nada de dinheiro. (Entrevista com Luís da Silva, julho de 2017, TI Kandóia).



**Figura 4.** Kaingang trabalhando em lavouras coletivas no PI Nonoai (RS) – SPI/IR7, 1944.  
Fonte: Acervo do Museu do Índio/Funai – Brasil.

Essas lavouras coletivas comandadas pelos administradores dos órgãos indigenistas estatais passaram por cima da organização socioeconômica e política dos Kaingang “impondo atividades coletivas entre grupos que tradicionalmente estavam separados e separando grupos que realizavam atividades conjuntas” (Almeida, L., 2004, p. 225). Desequilibrando essa organização, os funcionários fomentaram a centralização política e estimularam o nascimento de elites econômicas e políticas poderosas. Esse novo sistema econômico e político, no interior dos PI e toldos kaingang, conforme L. Almeida (2004, p. 225), “[...] desarticulou unidades produtivas importantes e rompeu de forma agressiva os sistemas de trocas locais”. Porém, a desestruturação das unidades produtivas não foi total porque o sistema estabelecido pela dinâmica do *panelão* era fundamental à reprodução das economias domésticas indígenas como forma de assegurar a própria reprodução da força de trabalho durante os períodos dos meses não produtivos (Meillassoux, 1975). Esses processos incluíam, dessa forma, tanto o aproveitamento da organização

produtiva da unidade doméstica quanto as formas organizativas e de gestão de poder dos Kaingang.

Em vários PI foram organizados os “Conselhos dos Índios”, que hoje ainda existem nas TI. Esses conselhos tinham por objetivo reunir os indígenas para que participassem da vida do posto. O conselho era presidido simbolicamente por uma liderança indígena e composto por vários representantes indígenas que se reuniam mensalmente – ou quando necessário – para tomar decisões em relação à vida interna das aldeias (chegada de novas famílias vindas de outras áreas; julgamento sobre abuso de álcool ou brigas envolvendo indígenas; encaminhamentos sobre a escola; cuidados aos velhos; estatísticas sobre produção agrícola do posto; e aplicação de verbas, além de demais orientações sobre o trabalho dos indígenas) (Bringmann, 2015). Nessa ordem, Simonian (1981 apud Bringmann, 2015, p. 252), analisando o “Conselho dos Índios” em Nonoai, considera que os funcionários souberam utilizar um sistema antigo kaingang e adaptá-lo às necessidades produtivas do SPI. No sistema antigo kaingang, os conselheiros eram escolhidos pelos *kofá* (anciãos, sábios) e se reuniam para tomar decisões relativas à vida na aldeia, além de mediar as situações de conflito (Bringmann, 2015).

Segundo Simonian (1981) e Bringmann (2015), os chefes do posto teriam se apropriado do antigo conselho para melhorar as atividades produtivas do SPI no interior dos PI. O encarregado *fóg* (denominação kaingang para os não indígenas) passou a ocupar o papel de mediador/orientador no seio do conselho quando se tratavam dos temas relacionados à produção agrícola e acabou controlando a maioria das decisões tomadas nessa instância (Bringmann, 2015). O conselho, reapropriado e reconfigurado pelo chefe do posto, passou a servir como um instrumento de fiscalização e levantamento da produtividade indígena.

Paralelamente ao sistema de *panelão*, que se conformou como uma modalidade de organização e exploração do trabalho dos Kaingang, existiam também os chamados *puxirões*, que consistiam na ajuda comunitária entre unidades domésticas kaingang a pedido de alguma das famílias. Os Kaingang se reuniam e trabalhavam no terreno dessa família em tarefas como a construção da casa, o plantio na lavoura familiar, etc. Em troca, a família lhes dava comida e bebida (Bringmann, 2015). Esses *puxirões*, porém, eram de certa utilidade para o SPI porque permitiam acostumar os Kaingang ao trabalho agrícola, reduzindo

alguns dos impactos mais diretos da exploração no *panelão*. Além disso, também permitiam fortalecer, e ao mesmo controlar, o tecido social entre as diversas famílias kaingang que participavam dos *puxirões*, pois, após o trabalho, elas eram autorizadas a comemorar juntas.

Para os funcionários do SPI, todos os indígenas que integravam uma unidade doméstica deviam se esforçar para colaborar com a intensificação da produtividade. Para isso, o SPI decretou que nenhum tipo de assistência seria dada de forma gratuita aos indígenas: “o índio perde a atividade e não adquire a noção normal e indispensável do trabalho e do comércio, incorpora-se à sociedade brasileira com a mentalidade de parasita e mendigo, como se vê frequentemente” (Brasil/SPI, 1941 apud Almeida, C., 2017, p. 145). Nas escolas, os funcionários decidiram fomentar a vontade dos jovens kaingang para a agricultura mediante a entrega de prêmios para os melhores alunos (Bringmann, 2017, p. 153). Esses prêmios iam desde sabão até animais de carga: “aos índios que mais serviço tem prestado ao posto e a família indígena são dados prêmios de animais para servir de estímulo” (Brasil/SPI, 1945 apud Bringmann, 2017, p. 153).

Porém, com a imposição das lavouras coletivas e, de maneira geral, com o trabalho forçado, as relações de produção socioeconômicas e cosmológicas dos Kaingang vieram a se transformar consideravelmente. As caminhadas na floresta que visavam a formação dos mais jovens se reduziram e foram trocadas pelo trabalho explorado. Todas as pessoas da unidade familiar tiveram que se incorporar, forçosamente, à dinâmica produtivista imposta pelo órgão estatal. Pedro Ferreira nos relata:

Ali era mulher, era os homens, eram crianças. Não era que nem que hoje que as crianças de 6 ou 7 anos estão todos na escola. Naquele tempo, de 7 anos para cima ia na lavoura, e não vai para ver, de pé no chão. Muitas vezes, se tu vai lembrar agora e vai trabalhar acima disso tu chora, de tanta aflição que eles tinham aquela vez. De pé no chão, carpindo para semear o trigo, era obrigado a fazer senão o laço pegava, e frio e tinha que ir igual. Roupas, aquela vez lá, muitas vezes que tanto que tu estavas trabalhando tu estavas com as roupas tudo em fiapo, estava terminando no teu corpo e tu tinhas que trabalhar igual. (Entrevista com Pedro Ferreira, julho de 2017, TI Kandóia).



**Figura 5.** Crianças kaingang trabalhando. PI Ligeiro (RS) – SPI/IR7, 1944.

Fonte: Acervo do Museu do Índio/Funai – Brasil.

O sistema de *panelão* estava fundado no objetivo de estimular a competitividade entre os indígenas de modo a incrementar a produtividade. Foi através de diferentes “programas” que o SPI tentou inserir os Kaingang na produção agrícola regional e nacional. A “Campanha do Trigo” foi um projeto iniciado em 1944 frente à demanda nacional do produto e envolveu os indígenas dos postos da Inspetoria Regional 7 (principalmente os Kaingang dos estados de Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul). Com os resultados positivos de tais empreendimentos, o SPI afirmou em 1958:

O índio já deixa de ser um simples participante da economia regional, para competir e assumir posição de liderança ao mesmo tempo que os Postos se tornam centros de progresso e incremento da lavoura. (Brasil/SPI, 1958, p. 3 apud Nötzold; Bringmann, 2013, p. 158).

Os Kaingang foram forçados a participar das Exposições Agrícolas Estaduais para competir com colonos da região. Alcançaram até prêmios na Festa

Nacional do Milho em 1954: os indígenas do PI Guarita foram condecorados com medalha de prata para suas plantações de milho e feijão. A competição era estimulada também em nível interno entre os próprios Kaingang. Nessa mesma Festa do Milho de 1954, 14 indígenas de Guarita receberam individualmente uma medalha de prata (Brasil/SPI, 1954, p. 38 apud Rocha, 2003, p. 115).

O comércio de madeira também foi muito explorado na região Sul do país. Antônio Tonatto, descendente de italiano e morador da região de Votouro, lembra que seu pai montava serrarias “movidas à água” na região:

Meu pai era construtor, o SPI contratou ele como engenheiro. Construiu um engenho aqui no Barro Preto<sup>10</sup> e daí ele veio ensinar a trabalhar um pouco, daí veio a montar uma serraria aqui no Faxinal, tinha tanto pinheiro na época. (Entrevista com Antônio Tonatto, agosto de 2017, TI Kandóia).

Assim, os Kaingang foram recrutados para o corte de pinheiros e obrigados a desmatar seu próprio território.

Rocha (2003, p. 116), bem como Nötzold e Bringmann (2013, p. 160), afirmam que essa combinação entre a produção tritícola, a exploração de madeira e a pecuária teria contribuído para instaurar uma “situação de empresa” (Cardoso de Oliveira, 1964; 1972). Os encarregados dos postos e dos toldos apresentavam-se como patrões dos indígenas, que, por sua vez, eram considerados por eles como seus empregados. Tal “situação de empresa”, derivada da exploração do trabalho capitalista, deve ser apreendida segundo suas especificidades. A exploração do trabalho indígena ocorreu por meio da representação governamental do Estado brasileiro que, através dos órgãos indigenistas, organizou: 1) a espoliação dos territórios indígenas; e 2) a exploração de todos seus habitantes. Efetivamente, todos os membros das comunidades kaingang tiveram que trabalhar. As mulheres cozinhavam ou trabalhavam nas lavouras; os homens trabalhavam nas lavouras, cortavam

---

10 O Barro Preto, ou Ore Xá, é um local situado na atual TI Kandóia, hoje ocupada por moradores e produtores rurais não indígenas. Os Kaingang estão à espera da demarcação dos 5800 hectares da TI Kandóia há quase 20 anos. Por enquanto, eles estão cercados em 2 hectares de terras, vivendo em uma situação muito precária (Maréchal, 2017).

madeira ou abriam estradas; e as crianças eram exploradas na roça após uma breve passagem na escola, como os Kaingang Luís da Silva e Pedro Ferreira relataram anteriormente.

A ideia do SPI era que os indígenas chegassem a ser “autossuficientes” e que logo pudessem, por si sós, competir no mercado rural e, assim, favorecer a economia regional e nacional. O sistema implementado pelo órgão indigenista era um sistema de exploração do trabalho no qual os Kaingang eram “remunerados” com comida. Eles eram alimentados nos dias de trabalho (*panelão*) e autorizados a colher uma parte do que tinham plantado para a subsistência da sua família. Porém, o SPI não se limitou a criar um sistema de produção de autossuficiência. A ideia do órgão era a produção e comercialização de excedente mediante a exploração do trabalho dos Kaingang. O dinheiro ganho com a comercialização dos excedentes ficou conhecido como “renda do patrimônio indígena” ou “renda indígena”. Esse dinheiro servia efetivamente ao fortalecimento do projeto civilizatório, permitindo investir em postos de saúde, escolas, salões de festas, terrenos de futebol, etc. Porém, muito desse dinheiro acabou “desaparecendo” da vista dos trabalhadores kaingang. Pedro Ferreira relata:

Tu plantavas e tinhas que vir a colher, tu colhias, mas tu não vias para onde que ia. Eles lá, a liderança com o chefe do SPI era quem comandava isso aí. Eles diziam, armazenava para comprar isso e aquilo para os índios. Mas no fim não comprava nada e os índios ficavam ali. (Entrevista com Pedro Ferreira, julho de 2017, TI Kandóia).

Todos os Kaingang com quem conversamos em relação àquela temporada afirmam que nunca foram pagos em dinheiro pelo seu trabalho. Nas lembranças, os órgãos estatais lhes davam comida suficiente para sobreviver e seguir trabalhando nos dias seguintes. Os Kaingang do Toldo Votouro passaram a comercializar sua produção em Erechim (RS), como relata Pedro Ferreira:

Tudo o que tu colhias aqui não tinha como você vender, não tinha balança, não tinha caminhão para pegar nada, daí tu botavas na tropa e levavas lá em Erechim, nesse Paiol. Lá, daí, você vendia e comprava o alimento para você trazer para cá para você comer. (Entrevista com Pedro Ferreira, julho de 2017, TI Kandóia).

Porém, trata-se aqui não dos excedentes de produção, mas da produção que correspondia ao necessário para a subsistência dos Kaingang. Os Kaingang buscavam comercializar esses produtos para que pudessem comprar alimentos e bens que não eram produzidos nem fornecidos nos toldos. Para isso, tinham que levar sua produção nas carroças até Erechim, situada a aproximadamente 40 quilômetros do Toldo Votouro.

Além disso, a superprodução acabava se perdendo na burocracia do órgão federal ou nos bolsos dos funcionários (Santos, 1970, p. 63). Muitos conflitos aconteceram em relação à renda indígena entre lideranças, funcionários do SPI e trabalhadores kaingang. Esses conflitos acabaram por dar abertura aos arrendamentos oferecidos pelos órgãos estatais a agricultores da região – o que se prolongou, inclusive, durante a gestão da Funai. Os colonos utilizavam a terra em prol de uma agricultura comercial baseada na monocultura de cereal e os Kaingang passaram a trabalhar como peões para tais colonos, que pagavam um “aluguel” aos funcionários dos órgãos indigenistas para poder explorar a terra. Esses funcionários, por sua vez, para convencer as lideranças indígenas a se associar aos negócios do órgão, favoreciam-nas com algumas “regalias”. A situação descrita provocou o nascimento de uma aristocracia indígena e está na origem da produção e reprodução de uma série de desigualdades sociais em algumas TI. A exploração de madeira também foi feita com base em negócios escusos por parte de muitos funcionários da Funai. Antônio Tonatto, em referência à área indígena Votouro, comenta: “Esses administradores dos toldos indígenas ficaram todos ricos com a venda de pinheiro.”

A exploração do trabalho dos Kaingang no início do século XX até o fim da ditadura militar foi marcada pela onipresença dos órgãos estatais nos toldos kaingang.<sup>11</sup> Encarregados de uma missão civilizatória, despossuíram os Kaingang das suas relações de produção. A floresta *nân* foi, pouco a pouco, transformada em lavoura, em um deserto verde. Os pinheiros *fág* foram derrubados, muitas vezes, pelos próprios Kaingang, coagidos pelos funcionários do governo

---

11 Em 1967, o SPI é extinto. Nasce então a Fundação Nacional do Índio (Funai), que reproduziu até o fim da ditadura militar os mesmos métodos de atuação do antigo órgão indigenista. Essa continuidade se expressa pela memória dos Kaingang, que nos seus relatos ou fazem referência ao SPI em um período posterior a 1967, ou afirmam que a atuação dos dois órgãos era basicamente “a mesma coisa”.



e pela vigilância da polícia indígena. Impossibilitadas pelos processos de expansão do capital, a caça, a pesca e a colheita foram diminuindo.

A subjugação dos Kaingang ao sistema capitalista fez-se por via do Estado que, através da exploração da sua força de trabalho, manipulou as forças de acumulação do capital com o intuito de assegurar o padrão mais vantajoso para os interesses capitalistas dominantes (Harvey, 2003). A despossessão das relações de produção dos Kaingang por parte do órgão estatal foi praticada como estratégia de reprodução do capital. Foi necessário tornar os Kaingang dependentes da assistência do Estado, uma dependência que atuou como uma ferramenta indispensável para a otimização da exploração do seu trabalho. Ela implicou um desequilíbrio nas relações sociais, políticas e espirituais entre os Kaingang, que passaram a ser considerados como “índios trabalhadores”. Essa combinação foi pressuposta pelos agentes estatais e colonos como direito de exploração da força de trabalho dos Kaingang, tratados como mão de obra extremamente barata por conta da condição étnica reconhecida por eles – e compartilhada nos imaginários da sociedade brasileira – como inferior.

Nesse sentido, o projeto civilizatório levado a cabo pelo SPI e pelo governo do estado do Rio Grande do Sul não somente procurou diluir as diversas identidades étnicas na identidade nacional (ou regional, no caso do governo do estado do Rio Grande do Sul) – ressignificando a categoria étnica “índio” ao incorporá-la à nova classificação social hierárquica – como conseguiu fazer com que essa inferioridade étnica – reforçada e reproduzida pela ideologia nacionalista – servisse, mediante a exploração do trabalho indígena, ao desenvolvimento e ao progresso econômico da nação brasileira.

## **Capitalismo colonial/moderno e subsunção formal do trabalho kaingang no Alto Uruguai**

A exploração do trabalho dos Kaingang no tempo do SPI no Rio Grande do Sul – através da articulação entre a instauração do sistema de *panelão*, a reprodução social dos *puxirões* e a apropriação do conselho como forma de organização política kaingang pelos funcionários – pode ser entendida a partir de diversos processos que se articulam de forma heterogênea na orientação de subsumir os grupos kaingang com o intuito de absorvê-los dentro das relações próprias

do capitalismo colonial/moderno. Uma das características centrais das formações sociais periféricas é a disposição articulada de diversas formas de controle do trabalho que atuam de maneira contraditória mas continuada na reprodução do capitalismo, e que funcionam integrando, de maneira forçada, elementos de subsistemas econômicos e socioculturais não capitalistas (Meillassoux, 1975). Nesse sentido, as formas de superexploração do trabalho nas periferias combinam-se com a (re)produção de sistemas de classificação e hierarquização social que fundamentam formas de dominação subjetiva responsáveis por assegurar, ao mesmo tempo, a proliferação das dinâmicas capitalistas (Wallerstein, 1996). Longe de pensar as etnicidades e identidades sociais como um resultado das relações capitalistas ou como um movimento totalmente autônomo das populações indígenas, elas devem ser analisadas historicamente como conglomerados de produção de relações de identidades/alteridades em disputa dentro de relações específicas de poder, nas quais intervêm tanto as populações locais quanto o Estado e o capital.

Desde esse marco, o Estado brasileiro, através do SPI e do governo do estado do Rio Grande do Sul, em aliança com diversas facções do capital da região do Alto Uruguai, aproveitou-se das políticas indigenistas de integração para desenvolver um modelo de captura do trabalho indígena kaingang com a intenção de integrá-los à sociedade nacional. Tais movimentos só são possíveis tendo como precondição uma formação social desigual e fortemente hierarquizada que, através da ideia de “raça”, classifica os indígenas (e outras populações) como inferiores e, precisamente por isso, os torna suscetíveis de serem superexplorados. Esses dispositivos de classificação social fundamentam-se em imaginários sociais coloniais (Stoler; Cooper, 2013) geradores de mitos associados às relações entre capital e trabalho, produzindo as narrativas dos indígenas preguiçosos, dóceis, ignorantes e selvagens, contrapostos aos migrantes europeus esforçados, trabalhadores, astutos e civilizados (Alatas, 2010; Quintero, 2013). É por isso que a colonialidade do poder continua sendo a base das relações sociais na América Latina (Quijano, 2000). Basta comparar as políticas estatais desenvolvidas para cada grupo a fim de perceber a atuação de tais imaginários.

De modo contraditório, as práticas de subjetivação social do capitalismo colonial/moderno alçam as bandeiras da integração e da mudança cultural como necessárias para a civilização/modernização das populações dominadas, enquanto as dinâmicas de exploração econômica se aproveitam precisamente

das vantagens reprodutivas dos subsistemas não capitalistas. No capítulo XXIV de *O capital*, Karl Marx (2014) denominou a “acumulação originária” como o processo de produção que, fora do sistema capitalista, representa, porém, o ponto de partida da acumulação deste sistema (“a pré-história do capital”) na medida em que o produtor prescinde dos seus meios de produção. Certamente esse processo constitui umas das bases centrais do capitalismo. Contudo, a acumulação originária não desaparece na “história do capital”, mas, na verdade, apresenta-se constantemente em diversos ciclos históricos de acumulação capitalista (Luxembourg, 1967) e, particularmente, nas formações periféricas do capitalismo colonial/moderno. Para analisar as modalidades de subordinação dos Kaingang do Alto Uruguai pelo Estado e pelo capital é mais conveniente afastar-se da ideia de acumulação originária e aproximar-se das categorias da subsunção. Desenvolvidas de maneira parcial pelo próprio Marx (2013) nos *Grundrisse*, elas foram introduzidas na prática da pesquisa antropológica de uma forma diferente por autores como Ann Laura Stoler (1987, 1995), Claude Meillassoux (1975) e Maurice Godelier (1987), isto é, enquanto modo de analisar os chamados processos de transição ao capitalismo.

A história da subordinação dos grupos kaingang no Alto Uruguai parece responder aos processos gerais de subsunção do trabalho ao capital. A subsunção representa um processo identificável na história das relações entre os Kaingang e o SPI tanto na memória histórica kaingang coletada no trabalho etnográfico quanto nas fontes secundárias disponíveis, correspondendo à demonstração das dinâmicas de dominação e exploração do processo de trabalho doméstico e/ou comunal dos Kaingang e à sua incorporação no processo de valorização do capital através do controle estatal dos grupos kaingang, assim como à incorporação forçada às dinâmicas de acumulação a partir dos processos já assinalados neste artigo: a) expropriação dos territórios e acumulação originária; b) sedentarização, realocação e controle repressivo da população; c) reconfiguração da organização social e econômica; e d) dependência do setor capitalista para reprodução da vida.

A categoria subsunção distingue duas formas de expressão prática: a subsunção formal e a subsunção real. A subsunção formal se diferencia da subsunção real pelos modos como o capital subordina a mão de obra, seja destruindo a base material e/ou as relações sociais dos modos de produção precedentes, seja conservando e refazendo certos traços de tais relações (Stoler, 1987). Segundo

Marx (1976 apud Stoler, 1987, p. 104), sob a subsunção formal a produção capitalista pode “absorver um processo existente de trabalho que se desenvolveu sob modos de produção diferentes e mais arcaicos”. A subsunção real acontece quando o capital desenvolveu suas próprias forças de produção, mediante novas técnicas de produção, que, dessa maneira, transformam essencialmente as relações do trabalhador em relação ao capital e ao trabalho.

Logo, a subsunção pode acontecer no processo do trabalho e/ou nas relações sociais nas quais reproduzem a força de trabalho. O caso dos Kaingang do Alto Uruguai pode ser tratado como um exemplo específico de subsunção formal que se formaria a partir dos PI e dos toldos kaingang sob a gestão do SPI e do governo do estado do Rio Grande do Sul através da imposição do sistema das lavouras coletivas, o *panelão*, temporizado com o trabalho comunitário adaptado a um sistema de organização e produção mais antigo, o *puxirão*. Os dois sistemas em questão são articulados ao redor do conselho, estrutura política kaingang antiga que foi reconfigurada de acordo com as necessidades produtivas do órgão estatal. Essa articulação político-econômica, porém, só pôde funcionar sob o subjacente controle social exercido pelo chefe do posto e reproduzido pelas lideranças indígenas militarizadas associadas a ele.

## Referências

ALATAS, S. H. *The myth of the lazy native*. New York: Routledge, 2010.

ALMEIDA, C. “Era um pinhalão [...] mato, mato virgem!”: As múltiplas faces da proteção tutelar entre os Kaingang do Xâembetkó. In: NÖTZOLD, A. L. V.; ROSA, H. A.; BRINGMANN, S. F. (org.). *História, cultura e educação indígena: protagonismo e diversidade*. Porto Alegre: Universidade Federal de Santa Catarina: Palloti, 2017. p. 109-132.

ALMEIDA, L. K. *Análise antropológica das igrejas cristãs entre os Kaingang, baseada na etnografia, na cosmologia e no dualismo*. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2004.

BECKER, I. B. *O índio Kaingang no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 1976.

BONFIL BATALLA, G. Notas sobre civilización y proyecto nacional. *Cuadernos Políticos*, México, n. 52, p. 21-31, 1987.

BRAGA, D. *A história dos Kaingang na luta pela terra no Rio Grande do Sul: do silêncio à reação, à reconquista e a volta para casa*. 2015. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2015.

BRASIL. *Decreto n. 426 - de 24 de julho de 1845*. Contém o Regulamento acerca das Missões de catechese, e civilização dos Iúdios. Rio de Janeiro, 1845. Disponível em: <http://legis.senado.leg.br/norma/387574/publicacao/15771126>. Acesso em: 23 set. 2019.

BRASIL. *Lei nº 601, de 18 de setembro de 1850*. Dispõe sobre as terras devolutas do Império. Rio de Janeiro, 1850. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/lim/LIM601.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM601.htm). Acesso em: 23 set. 2019.

BRINGMANN, S. F. *Entre os índios do sul: uma análise da atuação indigenista do SPI e de suas propostas de desenvolvimento educacional e agropecuário nos Postos Indígenas Nonoai/RS e Xapecó/SC (1941-1967)*. 2015. Tese (Doutorado em História) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

BRINGMANN, S. F. Narrativas singulares, experiências coletivas: história, memória e protagonismo Kaingang em tempos de SPI. In: NÖTZOLD, A. L. V.; ROSA, H. A.; BRINGMANN, S. F. (org). *História, cultura e educação indígena: protagonismo e diversidade*. Porto Alegre: Universidade Federal de Santa Catarina: Palloti, 2017. p. 133-160.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *O índio e o mundo dos brancos*. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1964.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *A sociologia do Brasil indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1972.

FREIRE, C. A. (org.). *Memória do SPI: textos, imagens e documentos sobre o Serviço de Proteção aos Índios (1910-1967)*. Brasília: Museu do Índio/Funai, 2011.

GODELIER, M. *La production des grands hommes*. Paris: Fayard, 1982.

GODELIER, M. Análisis de los procesos de transición. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n. 114, p. 5-16, 1987.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. *La democracia en México*. México: Era, 1965.

HARVEY, D. *El nuevo imperialismo*. Madrid: Akal, 2003.

IRANI, M. K. *Ėg sĭ ag kar pā ĭ ag tĭ nĕn ũ veja kāmĕn ge SPI to Ėmā Inhacorá tá: o Serviço de Proteção ao Índio (SPI) na visão dos anciões e lideranças do povo Kaingang da Terra Indígena Inhacorá (São Valério do Sul, Rio Grande do Sul)*. 2015. Trabalho de Conclusão de Curso (Licenciatura Intercultural Indígena do Sul da Mata Atlântica) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2015.

LAROQUE, L. F. S. *Lideranças Kaingang no Brasil meridional (1808-1889)*. São Leopoldo: Instituto Anchieta, 2000.

LIMA, A. C. de S. O governo dos índios sob a gestão do SPI. In: CARNEIRO DA CUNHA, M. (org.). *História dos índios do Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. p. 155-172.

LIMA, A. C. de S. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LUXEMBOURG, R. *La acumulación de capital*. México: Grijalbo, 1967.

MARÉCHAL, C. *Sonhar, curar, lutar: colonialidade, xamanismo e cosmopolítica Kaingang no Rio Grande do Sul*. Curitiba: Prismas, 2017.

MARX, K. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2010.

MARX, K. *Grundrisse: esboços da crítica da economia política*. São Paulo: Boitempo, 2013.

MARX, K. *O capital: livro I*. São Paulo: Boitempo, 2014.

MEILLASSOUX, C. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris: Maspero, 1975.

MOTA, L. T. A denominação Kaingang na literatura antropológica, histórica e linguística. In: TOMMASINO, K.; MOTA, L. T.; NOELLI, F. S. (org.). *Novas contribuições aos estudos interdisciplinares dos Kaingang*. Londrina: Eduel, 2004. p. 3-16.

MOULIER-BOUTANG, Y. *De la esclavitud al trabajo asalariado: economía histórica del trabajo asalariado embriado*. Madrid: Akal, 2006.

NÖTZOLD, A. L. V.; BRINGMANN, S. F. O Serviço de proteção aos Índios e os projetos de desenvolvimento dos Postos Indígenas: o Programa Pecuário e a Campanha do Trigo entre os Kaingang da IR7. *Revista Brasileira de História e Ciências Sociais*, v. 5, n. 10, p. 1-18, 2013.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Terras indígenas, economia de mercado e desenvolvimento rural. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (org.). *Indigenismo e territorialização: poderes, rotinas e saberes coloniais no Brasil contemporâneo*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 1998. p. 43-68.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Uma etnologia dos “índios mixturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (org.). *A via-gem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. p. 13-38.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *Regime tutelar e faccionalismo: política e religião em uma reserva Ticuna*. Manaus: Universidade Estadual de Amazonas, 2015.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

QUIJANO, A. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indígena*, Lima, v. 13, n. 29, p. 11-20, 1992.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World Systems Research*, v. 6, n. 2, p. 342-388, 2000.

QUIJANO, A. “Solidaridad” y capitalismo colonial/moderno. *Otra Economía*, Buenos Aires, v. 2, n. 2, p. 11-16, 2008.

QUINTERO, P. *Programas de desarrollo y comunidades indígenas en el Chaco central: capitalismo y colonialidad del poder en una formación social de fronteras*. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

QUINTERO, P. Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. In: QUIJANO, A. (ed.). *Des/colonialidad y bien vivir: un nuevo debate en América Latina*. Lima: Universidad Ricardo Palma, 2014. p. 193-216.

QUINTERO, P. A colonização do Chaco argentino: processos de territorialização, expansão do capital e colonialidade na “Guerra conta el Indio” (1875-1917). In: MURA, F.; SECUNDINO, M. A.; SILVA, A. B. (org.). *Povos indígenas e relações de poder: olhares sobre América do Sul*. Brasília: Associação Brasileira de Antropologia: Universidade Estadual da Paraíba, 2019. p. 147-178.

RAMOS, A. *Indigenism: ethnic politics in Brasil*. Madison: University of Wisconsin, 1998.

ROCHA, L. M. *A política indigenista no Brasil (1930-1967)*. Goiânia: UFG, 2003.

ROSA, R. R. G. *Os kuja são diferentes: um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da Terra Indígena Votouro*. 2005. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2005.

SANTOS, S. C. *A integração dos índios na sociedade regional: a função dos postos indígenas em Santa Catarina*. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1970.

- SCHADEN, F. O cacique Doble e sua horda. In: SCHADEN, F. (org.). *Índios, caboclos e colonos: páginas de etnografia, sociologia e folclore*. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1963. p. 67-75.
- SIMONIAN, L. T. *Terra de posseiros: um estudo sobre as políticas de terras indígenas*. 1981. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1981.
- SIMONIAN, L. T. *Os indígenas de Ventarra e seus direitos territoriais*. [S.l.]: [s.n.], 1994. Laudo antropológico.
- SIMONIAN, L. T. Política/ação anti-indígena de Leonel de Moura Brizola. In: BOEIRA, N.; GOLIN, T. *História geral do Rio Grande do Sul: povos indígenas*: v. 5. Passo Fundo: Méritos, 2009. p. 469-496.
- STAVENHAGEN, R. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI, 1969.
- STOLER, A. L. Transiciones en Sumatra: el capitalismo colonial y las teorías sobre la subsunción. *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n. 114, p. 103-123, 1987.
- STOLER, A. L. *Capitalism and confrontation in Sumatra's plantation belt, 1870-1979*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1995.
- STOLER, A. L.; COOPER, F. *Repenser le colonialisme*. Paris: Payot, 2013.
- TOMMASINO, K. *A história dos Kaingáng da bacia do Tibagi: uma sociedade jê meridional em movimento*. 1995. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 1995.
- VEIGA, J. *Cosmologia e práticas rituais Kaingang*. 2000. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2000.
- VELHO, O. *Frentes de expansão e estrutura agrária*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- WALLERSTEIN, I. *El capitalismo histórico*. México: Siglo XXI, 1996.
- WOLF, E. *Europa e os povos sem história*. São Paulo: Edusp, 2009.

Recebido: 30/09/2019 Aceito: 27/04/2020 | Received: 9/30/2019 Accepted: 4/27/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



# **As práticas no extrativismo vegetal no rio Negro: políticas exíguas, imobilização da força de trabalho de povos indígenas e seu enfrentamento**

**Forest extractivism in Rio Negro: weak policies,  
indigenous peoples' indented labor  
and its confrontation**

Elieyd Sousa de Menezes\*

\*Universidade Federal do Maranhão – São Luís, MA, Brasil

[elieyd@gmail.com](mailto:elieyd@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-2473-5621>

## Resumo

Este artigo se propõe a refletir sobre os diferentes processos sociais referentes ao extrativismo vegetal no rio Negro, Amazonas, no que tange à relação entre povos indígenas, atos de Estado e comerciantes conhecidos como “patrões”. Esses processos são marcados por dominação, poder e resistência. A partir do trabalho de campo, realizado de 2007 a 2017 em Barcelos (AM) e o levantamento bibliográfico e documental, pude averiguar narrativas de expedições científicas de viajantes naturalistas, de administradores coloniais, de intervenções estatais através de políticas desenvolvimentistas e, até mesmo, processos organizativos de movimentos sociais. A imobilização da força de trabalho de povos indígenas vem sendo praticada nas relações extrativistas desde as assim chamadas “drogas do sertão”. Atualmente essa prática é norteadada pela dívida no âmbito do “sistema de aviamento”. Apesar dessa imobilização, os povos indígenas historicamente vêm encontrando maneiras de enfrentar tais situações, seja pela fuga, pelo não pagamento de uma dívida forjada e, mais recentemente, judicializando suas reivindicações.

**Palavras-chave:** extrativismo; dívida; enfrentamento; povos indígenas.

## Abstract

This article analyzes forest extractivism in Rio Negro, Amazonas, based on ethnographic fieldwork in Barcelos (2007-2017), document analysis and a bibliographical review. I investigate the narratives of naturalist scientific expeditions, colonial administrators, developmentalist state policies, and indigenous social movements. I focus on the historical relations of domination and resistance between indigenous peoples, the state and merchant ‘patrons.’ The state and merchant patrons have coerced indigenous peoples since the colonial “drogas do sertão” herb extractivism. Currently, merchant patrons keep indigenous laborers in debt-bondage under the “aviamento” system. Indigenous peoples have confronted labor indenture by fleeing, defaulting on forged debt, and, currently, judicializing their claims.

**Keywords:** extractivism; debt bondage; confrontation; indigenous peoples.

A atividade do extrativismo, coleta, caça e pesca na Amazônia brasileira tem se desenvolvido, historicamente, sob o viés da patronagem. Dentre outras situações empiricamente observáveis, posso citar os casos da seringa, da piaçaba, da pesca comercial e ornamental, nos quais se têm registros no rio Negro dessa relação.

Essa atividade econômica foi explicada, tanto pelos chamados intérpretes da Amazônia quanto por atos de Estado, como suplementar em relação à agricultura em larga escala, como destrutiva dos recursos naturais, de isolar famílias e pressupor o nomadismo (Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia, 1954). Com exceção da seringa, que após a sua decadência econômica, em um determinado momento histórico, voltou a estar nesse plano periférico. Tal fato acabou colaborando para o fortalecimento da patronagem na região, reproduzindo, assim, a imobilização da força de trabalho de povos indígenas, tal como no período colonial.

O objetivo, neste artigo,<sup>1</sup> é refletir sobre os diversos processos sociais referentes ao extrativismo vegetal no rio Negro, Amazonas, no que tange à relação entre povos indígenas, atos de Estado e comerciantes conhecidos como “patrões”.

Durante o trabalho de campo no município de Barcelos, médio rio Negro, Amazonas, entre os anos de 2007 e 2017, pude acompanhar o piaçabeiros, que assim se autodefinem por serem trabalhadores extrativistas das fibras de piaçaba e que, também, acionam suas identidades étnicas, como baré, tukano, dessano, baniwa. Os piaçabeiros trabalham para os patrões, no âmbito do sistema de aviamento. Há mais de um século esse sistema é conhecido na região e funciona através do adiantamento de mercadorias e dinheiro do patrão ao trabalhador extrativista, instaurando uma dívida.

A partir da reflexão sobre o extrativismo da piaçaba, comecei a investigar como esta atividade era interpretada e tratada não só entre os agentes sociais referidos nessa relação, mas também em esquemas interpretativos e atos de Estado.

É oportuno verificar que desde o período colonial até os dias de hoje, no âmbito do sistema de aviamento, há a utilização da força de trabalho de povos indígenas nas atividades extrativistas, que em distintas situações enfrentaram

---

1 Agradeço aos amigos Gabriel Locke e Camila do Valle pela leitura e sugestão no texto e abstract.

do modo que conseguiram. Se no período colonial havia as fugas, hoje ocorre a judicialização das suas reivindicações.

## **Políticas governamentais na Amazônia para o extrativismo vegetal**

Dentre os vários processos relacionados ao extrativismo na Amazônia, e em especial os que perpassam o rio Negro, cito a procura das chamadas “drogas do sertão”,<sup>2</sup> o extrativismo da borracha em larga escala no século XIX e meados do XX e, após sua decadência, a construção de Planos de desenvolvimento para a Amazônia, também no século XX.

Durante o período colonial, a economia foi marcada por políticas de exploração dos recursos naturais e da força de trabalho compulsório de povos indígenas. Até meados do século XVIII, a extração e coleta das “drogas do sertão” foram coordenadas pelas missões religiosas, tais como jesuítas e carmelitas.

Cardoso e Müller (1978) apontam que o povoamento colonial na Amazônia ocorreu durante os séculos XVII e XVIII, quando os portugueses saíam de Recife e Salvador para expulsar os ingleses, holandeses e franceses que se apoderaram das “drogas do sertão” na região. A partir daí, surgem alguns núcleos considerados importantes estrategicamente, que depois se tornaram as cidades de São Luís, Belém, Macapá e Manaus. Nesses núcleos se reuniam aldeamentos indígenas e “colonos” que objetivavam a coleta dessas “drogas” e que, posteriormente, tentariam o seu cultivo, como uma estratégia de se apossarem efetivamente dessas áreas.

É possível verificar que desde o período colonial, com as “drogas do sertão”, o projeto de uma economia extrativista para uma economia agrícola já era pensado, talvez porque esta segunda pressupunha a permanência do homem na terra em comparação à primeira.

---

2 Conforme Meira (1993), no período colonial as “drogas do sertão” eram os produtos extraídos da fauna e flora para fins múltiplos e tinham mercado tanto na própria colônia quanto nos países europeus. No período colonial, destacavam-se como “drogas do sertão”: óleos vegetais, plantas aromáticas, fibras, gomas elásticas em geral, canela, guaraná, gengibre, tabaco, breu, pimentas, dentre outros.

Com o Diretório Pombalino, em 1755 as missões jesuítas foram retiradas, passando à administração colonial o monopólio da atividade extrativista das “drogas do sertão”. Nesse ano, foi criada a Companhia de Comércio do Estado do Grão-Pará e Maranhão, que visava o incentivo da agricultura em larga escala de algodão, cacau e cana, por exemplo. A extração das “drogas do sertão” ficou num plano secundário nas políticas de intervenção econômica em relação à agricultura em larga escala. As duas explorações continuaram sendo cultivadas através da força de trabalho compulsória.

Autores como Benchimol (1966) e Reis (1944) afirmam que o projeto da implantação de uma economia agrícola (para exportação) não deu certo até o início do século XIX, por falta de “mão de obra” ou desvio da produção para os territórios espanhóis. A “mão de obra” referida nesse argumento se trata da força de trabalho, ou, mais explicitamente, trabalho escravo. Quanto mais trabalhadores imobilizados nas plantações de larga escala, maior a produção agrícola nesse período.

Almeida (2008) aponta que a ideologia oficial do chamado “progresso” é lida por comentadores regionais enquanto um período da “idade de ouro” no Maranhão e Pará, por exemplo. Este “progresso” é todo construído a partir de empreendimentos algodoeiros e canavieiros com a introdução da força de trabalho escrava das costas da África. Aliado a isso, tem-se a utilização do conhecimento técnico de arquitetos, agrônomos, bacharéis em direito e médicos que “reproduziam essa sociologia espontânea de explicação da Amazônia” (Almeida, 2008, p. 25).

Ao estudar o “Amazonas na época imperial”, Loureiro (2007) aponta o extrativismo como uma atividade importante; ainda assim, só consta nos registros contábeis na época como significante a partir da produção da borracha. Segundo esse autor o extrativismo era a principal ocupação dos povos indígenas que habitavam o Amazonas durante a época imperial, tanto o de origem vegetal quanto animal. Isso até a borracha predominar nas exportações.

Segundo Loureiro (2007, p. 230), “todos os anos, na vazante, a população ia para as praias e florestas, abandonando as demais ocupações para dedicar-se ao extrativismo”. Desse modo, essas atividades extrativistas compreendiam as pescarias e a salga do pirarucu, o fabrico da manteiga de tartaruga e da gordura de peixe-boi e das mixiras, a extração do óleo de copaíba, a colheita do breu, do cacau, da castanha, da piaçaba, do cravo, da estopa, da salsaparrilha,

do cumaru e do puxuri, o preparo do couro de animais silvestres e o beneficiamento da madeira, além da produção de goma elástica.

Com o advento da Revolução Industrial na Europa, a demanda pela borracha começou a se tornar algo expressiva; sendo procurado e valorizado, esse produto extrativista entrou num cenário internacional, alterando as receitas do Estado. Apesar da dinâmica proporcionada por esse momento, como projetos de estradas, “modernização” de capitais e a visibilidade internacional, essa economia continuou sendo baseada na imobilização da força de trabalho, na violência e na dívida.

Benchimol (1966) avalia positivamente que a “Amazônia interior” encontrou a oportunidade de desenvolvimento com a borracha. Isso porque com a invenção do pneu e da indústria de veículos, os preços desse recurso natural subiram e se pôde avaliar o papel dessa matéria-prima para a economia na Amazônia e para o desenvolvimento da indústria mundial.

As instituições bancárias estatais, inclusive, só vêm para a Amazônia no período de grande exportação gomífera, tal como aponta Reis (1958). Antes disso, o autor menciona que, com a ausência do banco formal, a economia se desenvolvera sob a égide do sistema do aviamento.

Segundo Reis (1958), na Amazônia, as relações de troca foram processadas na base de um aparelhamento que foi constituído pela rede de “casas aviadoras”, que exerceram por muito tempo o papel que devia caber às organizações bancárias. As “casas aviadoras” se constituíam enquanto empresas que enviavam mercadorias às unidades de produção (seringal, castanhal, piaçabal) em troca do pagamento em produtos extrativistas.

A situação da imobilização da força de trabalho por empresas seringalistas já era percebida, como aponta Almeida (2008), tanto em atos imperiais quanto em atos republicanos. Por exemplo, nos atos imperiais de 1877, na implementação do Plano de Defesa da Borracha em 1912, e no Acordo de Washington firmado em 1942, é possível verificar o incentivo do deslocamento da força de trabalho nordestina para a Amazônia, que “redefiniu o sistema extrativista na região amazônica, impondo os rigores de uma ‘economia de guerra’” (Almeida, 2008, p. 26-27, rodapé).

Apesar da borracha extraída no rio Negro ser considerada inferior e ter um preço abaixo das que eram extraídas em outros rios na Amazônia, nos anos da intensa comercialização desse produto havia profunda mobilização em torno dos seringais nesse rio, imobilizando a força de trabalho dos povos indígenas.

No processo de declínio da demanda por esse produto extrativista, seja porque a Amazônia perdeu o monopólio quando os seringais nas colônias inglesas da Ásia começaram a ser produtivos no século XX, já que suas sementes foram biopiratedas ainda no século XIX, seja pela inserção da borracha sintética no mercado, começaram, então, a ser discutidos mais diretamente os planos de valorização para a Amazônia.

Com a Constituição de 1946 foi criado o Plano de Valorização da Amazônia. No entanto, sua implementação ocorreu em 1953 com a criação da lei nº 1.806 (Brasil, 1953), que instituiu o Plano de Valorização Econômica da Amazônia e criava a Superintendência do Plano de Valorização Econômica da Amazônia (SPVEA). Subordinada diretamente à Presidência da República, a SPVEA tinha como objetivo assegurar a ocupação da Amazônia no Estado brasileiro e constituí-la em uma sociedade economicamente estável e progressista, através do fomento da atividade agrícola e pecuária.

O extrativismo vegetal, com exceção da indústria gomífera, é apresentado no 1º Plano Quinquenal dessa superintendência como uma economia que dispersa as pessoas na floresta, o que não seria estrategicamente oportuno ao Estado, que objetivava o oposto para marcar uma presença nesse território.

Considerado, portanto, como um obstáculo ao desenvolvimento da região amazônica, o extrativismo vegetal aparece no Plano Quinquenal como algo que deve ser transformado gradualmente. A conversão da economia extrativa em agrícola (em larga escala) seria um dos objetivos, a começar pela criação de núcleos agrícolas de colonização que concentrariam a população, caso contrário, haveria a dispersão e o extrativismo seria novamente a atividade econômica principal, o que não levaria ao desenvolvimento, de acordo com os ideais estatais.

Em 1966, na ditadura militar, o SPVEA foi substituído pela Superintendência do Desenvolvimento da Amazônia (Sudam), criada com o intuito do planejamento, coordenação, promoção, execução e controle da ação federal na Amazônia Legal,<sup>3</sup> tendo em vista o desenvolvimento regional.

---

3 Junto com a criação da SPVEA, através da lei nº 1.806, de 6 de janeiro de 1953, o conceito de Amazônia Legal foi instituído para efeitos de planejamento econômico. Os limites da Amazônia Legal ultrapassam a área do bioma amazônico, sendo, portanto, um conceito político. Fazem parte da Amazônia Legal os seguintes estados: Amazonas, Pará, Acre, Amapá, Mato Grosso, Rondônia, Roraima, Tocantins e parte do Maranhão.

A partir de 2013, em outro momento político, começa a ser discutido o Plano Nacional de Fortalecimento do Extrativismo, coordenado pelo Ministério do Meio Ambiente (MMA). Com a portaria interministerial nº 380 (Brasil, 2015), de 11 de dezembro de 2015, foi instituído o Plano Nacional para o Fortalecimento das Comunidades Extrativistas e Ribeirinhas (Planafe), que objetiva a promoção da inclusão social da produção sustentável, da melhoria da infraestrutura e do apoio à gestão ambiental e territorial dos povos e comunidades tradicionais.

Dentro dessa política, é acionada a Companhia Nacional de Abastecimento (Conab), que é vinculada ao Ministério da Agricultura, Pecuária e Abastecimento (Mapa). A Conab tem como responsabilidade garantir, por meio de programas de apoio, rendimentos ao produtor rural. Nesse contexto, tem-se o Plano de Aquisição de Alimentos (PAA) e a Política de Garantia de Preços Mínimos dos Produtos da Sociobiodiversidade (PGPM-Bio). O PAA trata-se de uma política que objetiva a promoção do acesso a alimentos às populações consideradas em estado de insegurança alimentar. A PGPM-Bio objetiva proporcionar, por meio de subvenção, que o trabalhador extrativista receba um apoio financeiro ao comprovar que efetuou a venda de seu produto por preço inferior ao mínimo fixado pelo governo federal.

Na ocasião do trabalho de campo em Barcelos no ano de 2017, pude acompanhar o processo do pedido da subvenção de piaçaba, junto aos piaçabeiros e ao órgão responsável no município por essa atividade, o Instituto de Desenvolvimento Agropecuário e Florestal Sustentável do estado do Amazonas (Idam).

Se compararmos os incentivos e políticas públicas construídas até então, é possível verificar que a assistência específica às atividades extrativistas é recente e exígua. Todavia, ainda vigora a ideia de que tais atividades dispersam os povos, fomentam o “nomadismo” e não promovem o desenvolvimento. Persistem também as interpretações sobre povos e comunidades tradicionais que vivem do extrativismo (dentre outras atividades) de que estes estão situados numa perspectiva de continuação da natureza, numa ótica “primitiva”.

Com a mobilização de movimentos sociais acionando identidades coletivas através de um critério de ocupação, tais como seringueiros, castanheiros, piaçabeiros, concomitantes ou não às identidades étnicas, como tukano, dessano, baré, essas visões pejorativas construídas, desde o período colonial, podem estar começando a ser minimizadas. Isso proporciona a tomada de espaços



para reivindicações, chamando atenção para o tema nas pautas das políticas públicas para a região.

### **A economia agrícola e extrativista no rio Negro lida nos relatos de viajantes naturalistas, expedições científicas, colonialistas/imperialistas e missionárias**

Os relatos privilegiados, aqui, referem-se tanto àqueles de viajantes naturalistas, como Alexandre Rodrigues Ferreira, que percorreu este rio em 1783, Spix e Martius em 1820, Alfred Russel Wallace em 1853, quanto às narrativas de expedições científicas, colonialistas/imperialistas e missionárias, como as de Gonçalves Dias em 1862, Theodor Koch-Grünberg entre 1903 e 1905, o bispo Frederico Costa em 1909, Robert Avé-Lallemant em 1859 e Santa-Anna Nery entre 1884 e 1885.

Nas datas das expedições de Alexandre Rodrigues Ferreira, Spix e Martius tratava-se de um Brasil colonial, enquanto nas de Alfred Wallace, Robert Avé-Lallemant, Santa-Anna Nery e Gonçalves Dias, de um Brasil imperial. Já na viagem de Frederico Costa e Theodor Koch-Grünberg se tratava de um Brasil republicano, sendo a de Costa uma viagem missionária. Essa distinção se faz necessária para a compreensão dos sentidos das descrições que estavam voltados aos interesses relacionados aos momentos políticos da época, discursos científicos e esquemas interpretativos diferentes.

O intuito de ler os relatos desses viajantes é verificar como o extrativismo nesse rio era descrito em relação aos povos que praticavam essa atividade. Pacheco de Oliveira (1987) afirma que havia um conjunto normatizador para as viagens que não era aleatório, ou seja, havia regras para o que olhar, por que olhar e como olhar, pois o Estado precisava usufruir das informações que os viajantes traziam.

Alexandre Rodrigues Ferreira,<sup>4</sup> entre os anos de 1783 e 1792, foi encarregado de realizar uma viagem às capitanias do Grão-Pará, Rio Negro, Mato Grosso e Cuiabá com o intuito de corresponder a uma determinação da rainha D. Maria I,

---

4 Doravante Ferreira.

que ordenou uma viagem exploratória ao centro-norte da colônia com objetivos de visualizar novos potenciais econômicos.

Jobim (1965) revela que ao ler Ferreira na *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro* (IHGB) de 1885, ficou admirado com o esforço do governo português de atribuir ao rio Negro uma ideia de eficiência na agricultura, indústria e comércio.

Ao buscar a referência citada por Jobim (1965), ou seja, a revista do IHGB de 1885, encontrei no diário da viagem filosófica dados referentes à economia nesse rio. Ferreira (2007) descreve as culturas de mandioca (e seus produtos derivados, como beiju, tucupi, farinha, polvilho, tapioca), café, arroz, cacau, algodão, cana-de-açúcar, tabaco, feijão, anil, piaçaba, borracha, sorva, cipós, além de legumes, ervas, plantas aromáticas e medicinais, frutas e outros produtos como artesanatos, cerâmicas e aqueles de origem animal, como manteiga de tartaruga, azeite de peixe-boi e pirarucu seco, em algumas localidades desse rio, como: Barcelos, Moreira, Moura, Thomar, Lamalonga, Uaupés, São Gabriel da Cachoeira, dentre outros. Este viajante naturalista indica para exportação o seguinte: breu, salsa, cacau, puxiri, puxuri-mirim (ou fruto da árvore da casca preciosa), bálsamo de umiri, piaçaba, muirapiranga e pau-roxo e pau-amarelo.

Vale ressaltar que Ferreira (2007) descreveu em seu diário que no ano de 1786 não havia gente para mandar coletar as “drogas do sertão”, e mesmo se houvesse, seria mais lucrativo empregá-los na agricultura.

Carvalho Júnior (2011) observa que Ferreira descreveu os povos indígenas da Amazônia como trabalhadores explorados, tanto no Diretório Pombalino quanto no Regimento das Missões. Pondera, sobretudo, que o viajante naturalista considerava essa exploração como benéfica, pois tornaria os povos indígenas necessários e úteis.

Sendo assim, os povos indígenas na Amazônia, para Ferreira, eram associados ao grupo dos mamíferos da taxonomia de Lineu,<sup>5</sup> enquadrando-os em um grau menor de humanidade, atrelado aos parâmetros das ciências naturais muito fortes na época. Eram sujeitos, sobretudo, biológicos, ligados ao reino da natureza. Dentre as etnias citadas, estão: “Manaus, Barés, Carajaís, Japiúas, Baniuas, Jaruna” (Ferreira, 2007, p. 36), “Uajuanás, Guirinas, Passés” (Ferreira,

---

5 A taxonomia de Lineu dispõe as coisas vivas em uma hierarquia, começando com os reinos, que são divididos em três: mineral, animal e vegetal. E, dentro de cada reino, há subdivisões.

2007, p. 50), “Carajaí, Uarinas” (Ferreira, 2007, p. 43), “Uaupés, Juris, Uerequenas, Baniuas, Maquiritare e Macu” (Ferreira, 2007, p. 70).

No século XIX, especificamente de 1817 a 1821, ou seja, quase três décadas depois da viagem de Alexandre Rodrigues, uma missão austro-alemã é destacada ao Brasil e nela vêm Johann Baptist Ritter von Spix e Carl Friedrich Philipp von Martius, dois naturalistas da Baviera.

No percurso do rio Negro, segundo Spix, antes da década de 1820, contavam-se mais de 50 etnias diferentes, dentre elas: manao, aroaqui, baré, baniwa, passé, juri, coretu, macuná, iupuá, coeruna, uainumá, cauari, marauá, jumana, catauixi, amamati, miranha, tarumã, uaranacoacena, carais, juma, parauana e maranacuacena, baianai, uariquena.

Spix descreve que no rio Negro eram mantidas olarias e salas de fiação a partir do emprego do trabalho de indígenas, e eles eram pagos com valores ínfimos, incertos e precários; porém, é em notas de rodapé que Spix se debruça sobre a ideia da *perfectibilidade*<sup>6</sup> como respaldo da utilização da mão de obra escrava indígena. Quando Spix percorreu esse rio, os produtos que prevaleciam na agricultura eram a mandioca, o café e o anil.

Nos anos de 1848 a 1852, Alfred Russel Wallace, naturalista inglês, ao percorrer o rio Negro tinha como objetivo coletar insetos e outras espécies animais para vendê-los a colecionadores na Inglaterra, sobretudo a museus de história natural. Ele veio ao Brasil juntamente com o entomologista Henry Bates, e mantinha um diálogo através de cartas com Charles Darwin.<sup>7</sup>

Wallace (1953) afirmou que uma grande parte da população do alto rio Negro corta e colhe as fibras da piaçaba para exportação, sendo localizadas nos rios Padauari, Jaá e Daraá, na margem setentrional do rio Negro, e as dos rios Marié

---

6 O ideal da *perfectibilidade* resultava no que Martius chamava de “racismo da ilustração”, ou seja, o homem europeu estava mais próximo desse ideal, designado por ele como uma relação entre a beleza física e o caráter moral. Sobre esse assunto, Martius pensa que, quando falta a perfeição física para o europeu, ele compensa com a existência do caráter moral. Enquanto isso, o mais próximo que os povos indígenas chegavam do ideal de *perfectibilidade* era na categoria de “semicivilizados”, e os que permanecessem “sem deus, sem rei e sem lei” desapareceriam. A ideia da *perfectibilidade* respaldava a utilização da mão de obra escrava de indígenas e negros na Amazônia.

7 Wallace tornou-se, posteriormente, um dos correspondentes de Darwin em viagens à Malásia e Indonésia, e seus textos contribuíram com Darwin, que os utilizou para dar suporte às suas teorias.

e Xié, na margem meridional. Desse modo, foi descrita como moeda de troca, já que seu valor comercial era um dos mais altos em relações a outros produtos.

O percurso desse trabalho com a piaçaba aparece no referido relato como árduo e demorado, tendo os indígenas que percorrerem duas viagens de dez milhas<sup>8</sup> para transportar as fibras cortadas.

Uma década depois da viagem de Wallace, em 1859, o médico alemão Robert Avé-Lallemant publicou as descrições das suas viagens ao norte do Brasil. Esse viajante, que além de médico é conhecido como explorador, veio ao Brasil, a convite de Alexander von Humboldt, como membro da expedição austríaca Novara, que foi organizada pela Academia Imperial de Ciências em Viena e objetivava recolher artefatos botânicos, zoológicos e etnográficos aos museus austríacos. Ele resolveu ficar no Brasil mais tempo que a expedição e percorreu o norte e nordeste brasileiro sozinho, apoiado por D. Pedro II.<sup>9</sup>

Das atividades econômicas dos povos indígenas no rio Negro, Avé-Lallemant descreve sobre a pesca e agricultura familiar dos barés, “aeroque-nas” e “banibas”. As mulheres teciam redes de tucum e caroá para vender aos ambulantes, segundo o autor, “por uma ninharia” (Avé-Lallemant, 1980, p. 116). Desse modo, além da agricultura e extrativismo, é possível ler no relato desse viajante um comércio com os chamados “regatões” – comerciantes ambulantes que percorrem os rios trocando mercadorias.

Avé-Lallemant conseguiu obter com o então gerente da Companhia de Navegação e Comércio do Amazonas, o sr. João José de Freitas Guimarães, dados relativos aos produtos transportados em 1858, como seringa, cacau, piaçaba, tabaco, guaraná, castanhas, salsaparrilha, café e madeiras. Pude encontrar dados semelhantes no acervo da firma comercial J. G. Araújo, localizado no Museu Amazônico (Ufam) em Manaus.

Já em 1861-1862 Antônio Gonçalves Dias percorreu os rios Negro e Solimões a convite do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) no âmbito da expedição da Comissão Científica de Exploração, organizada e financiada pelo, então, imperador D. Pedro II.

---

8 Aproximadamente 16,09 km.

9 Dados biográficos de Robert Avé-Lallemant foram levantados no acervo digital da Deutsche Nationalbibliothek (DNB) [Biblioteca Nacional da Alemanha].

As narrativas de Dias (1964) apontam que no rio Negro a economia era baseada no extrativismo de subsistência dos povos indígenas, seja vegetal ou animal. E que o tempo empregado no extrativismo diminuía as possibilidades de prosperidade através da agricultura, sendo esta propícia para o cultivo de algodão, café e anil.

Esse argumento de que a prosperidade vem com a agricultura também é visto no trabalho de Santa-Anna Nery (1979). Esse autor não está procurando descrever microeconomias no Amazonas, como as dos povos indígenas, e, sim, as macroeconomias através dos índices de exportação do Estado (final do Império). Ele separa os potenciais econômicos de acordo com as classificações taxonômicas de Lineu. Uma preocupação desse autor é que a indústria gomífera no Amazonas estava em um momento que ele chamou de exclusivismo econômico, e isso era preocupante, já que todas as demais atividades extrativistas e agrícolas estavam sendo diminuídas pela atividade principal da seringa.

É oportuno ressaltar que enquanto o rio Purus exportava 3.459,455 kg de seringa, o rio Negro exportava 221.930 kg, de acordo com o levantamento feito por Santa-Anna Nery em 1882-1883. A exportação deste segundo rio não era tão significativa aos cofres do Estado, mas era suficiente para estabelecer relações de trabalho e comerciais que supunham dominação e poder.

No rio Uaupés, no ano de 1903 chega o etnólogo alemão Theodor Koch-Grünberg. Ele foi encarregado pela direção do Real Museu da Etnologia, em Berlim, para realizar uma viagem na região do rio Amazonas para montar uma coleção de objetos etnográficos.

As etnias que Koch-Grünberg foi conhecendo e citando ao longo do rio Negro foram: tariano, uanána, korekaru, baré, uarekena, arapaso, siusí, tukano, dessano, makus, baniwa, karutana, piratapuyo, bará e kobéua (Koch-Grünberg, 2005). As atividades econômicas desses povos são descritas, com certas variações, a partir da caça, pesca e extrativismo; este último, exercido através do uso compulsório da força de trabalho nos seringais por comerciantes.

Koch-Grünberg estava no rio Negro no momento de alta da indústria gomífera, e observou que as atividades nos seringais eram intensas. Ao longo de sua viagem conheceu comerciantes, regatões e representantes de firmas comerciais, e destacou que a relação desses comerciantes com os povos indígenas era marcada por violência através da repressão da força de trabalho, sobretudo nos

seringais, piaçabais e em alguns povoados onde comerciantes residem. Relatos como esses são vistos também nas descrições do bispo Frederico Costa, em 1909, ocasião em que empreendeu uma viagem pastoral para realizar missas e batizados entre os povos indígenas que habitavam o rio Negro.

Em alguns povoados ao longo do rio, referidos aos indígenas barés e hupdas, a pesca, a agricultura e o extrativismo são evidenciados como atividades econômicas desses povos. Atos de tecer (redes e cordas), extrair piaçabas, puxuri, salsa, breu e óleos são realizados e elencados como elementos econômicos também. Costa termina sua carta pastoral, dentre outros argumentos, afirmando que “achamos, pois, que chegou o momento de protestar contra o abandono em que se acha o rio Negro, sob pretexto de que suas terras nada produzem. É falso” (Costa, 1909, p. 107).

O bispo descreve que “o nosso índio é trabalhador e, sobretudo a índia, raríssimas vezes vimos as mulheres paradas [...]. Plantam mandioca, cana, annanáz, banana, a pupunheira, bacaba e toda a sorte de fruteiras” (Costa, 1909, p. 58).

O religioso observa, ainda, que muitos trabalhadores extrativistas, indígenas, sobretudo, são usados em relações comerciais de forma compulsória, com sua força de trabalho. O discurso é que o trabalho os tornaria mais “civilizados”. Dentre os relatos dos viajantes mencionados, a dívida vai aparecer como algo que imobiliza os povos indígenas, atrelada à repressão da força de trabalho e às violências físicas, como é possível ver a seguir.

## **Sobre o sistema de aviamento no rio Negro, a imobilização da força de trabalho e a servidão por dívida**

A imobilização da força de trabalho no extrativismo pode ser reforçada com a ideia de que tal atividade econômica é considerada como algo que dispersa, que não cria unidade, que não é viável economicamente para o Estado, como apontado no início deste artigo.

Esse discurso está elencado com modelos analíticos de *ciclo econômico* arraigados nos esquemas interpretativos sobre o extrativismo na Amazônia que o colocam sempre numa posição de decadência econômica e de idealização do passado. Esses modelos analíticos, cujas leituras afirmam a decadência do extrativismo na Amazônia, estão referidos aos pressupostos evolucionistas

marcados pelo continuum linear. Desse modo, os processos evoluem e passam a ser resíduo ou sobrevivência de uma atividade cultural e econômica.

Numa crítica a essa ideia, aproprio-me das análises feitas por Pacheco de Oliveira (1979) sobre a noção de *ciclo* enquanto modelo analítico que a partir de generalidades, unidades e tipicidade de interpretação omite alguns temas oportunos para a compreensão dessa situação social, como a força de trabalho indígena ou o desenvolvimento de outros tipos de produção.

A partir dos relatos vistos acima, é possível notar que as descrições referentes aos povos indígenas no rio Negro e sua economia eram baseadas na observação da agricultura familiar e no extrativismo em pequena escala, mesmo durante o auge da indústria gomífera na região.

O extrativismo de subsistência é tratado nas políticas do Estado, sobretudo até o século XX, como uma economia inferior em relação à agricultura. E a imobilização da força de trabalho dos povos indígenas da região é vista nos discursos, sobretudo de Ferreira (2007), Spix e Martius (1981), Costa (1909) e Santa-Anna Nery (1979), como algo que deveria ser empregado não só no extrativismo, mas também na agricultura e no que mais fosse necessário para elevar as riquezas da região.

Essa relação remonta ao período colonial, quando os povos indígenas foram escravizados através de políticas como as tropas de resgates ou os descimentos. Ou seja, podiam ser tomados como força de trabalho escravo aqueles indígenas que praticavam antropofagia, não fossem cristãos, fossem aliados dos inimigos de Portugal, e até resistentes à catequização. Vale ressaltar que as missões religiosas, antes de Pombal, eram responsáveis por “administrar” os indígenas.

Chambouleyron e Bombardi (2011) afirmam que não somente o Estado colonial e as missões religiosas faziam uso da força de trabalho compulsória dos indígenas. Havia também alvarás de descimentos a particulares, ou seja, licenças que pessoas solicitavam ao Estado para escravizar os indígenas em suas roças, comércios, e onde mais se necessitasse de força de trabalho.

Nimuendajú (2001) entre 1929-1932 também já tinha observado que os indígenas eram depreciados seja através da catequização cristã ou do trabalho compulsório pelos seringalistas, justificativas de um projeto de colonização violento. A imobilização da força de trabalho dos povos indígenas, dentre outros fatores, encontrou força em sua reprodução através da servidão pela dívida, que foi sendo construída por um sistema de aviamento.

Teixeira (2009) observa que o processo comercial do aviamento possui dois momentos distintos: o primeiro diz respeito ao aviamento como uma organização comercial destinada à exploração dos recursos naturais, assumindo um caráter mercantil. Já o segundo reveste-se da forma do barracão,<sup>10</sup> e as relações sociais ganham um novo conteúdo, diferente do caráter mercantil, em que são marcadas pela coerção e não pelo mercado.

Euclides da Cunha (2003) abordou os mecanismos de endividamento nessa relação patrão (comerciante) e freguês (trabalhador extrativista). O autor narra que o freguês trabalha para escravizar-se, já que as dívidas que prendem o trabalhador ao patrão dificilmente são pagas. Esse sistema econômico é narrado por Euclides da Cunha como um sistema escravo que funciona através do endividamento.

Nesse caso, o trabalhador extrativista fica dependente do comerciante no que se refere ao transporte, já que as distâncias percorridas entre os locais de potenciais extrativistas (situados nas florestas) e os povoados ou cidade são grandes, e somente os comerciantes detêm barcos e combustível para a realização dessas viagens. É imposta a esse trabalhador uma série de dívidas referentes não só ao transporte, mas também aos meios de produção e alimentação a preços mais altos que no mercado. Assim, ele fica numa dívida que dificilmente pagará, pois o objetivo do comerciante é manter essa força de trabalho sempre devendo para que fique imobilizada e não consiga transitar entre outras relações comerciais.

Costa (1909) afirmou que alguns comerciantes chegavam nas aldeias armados com rifles, ameaçavam e exigiam o que queriam, obrigando os homens a trabalharem para eles, estuprando as mulheres, embriagando os idosos e espancando quem resistia.

Koch-Grünberg (2005, p. 624) também comenta a situação de imobilização da força de trabalho, e as violências que os povos indígenas sofriam, afirmando que “o sopro pestilento de uma pseudo-civilização anda por sobre os povos morenos, que não possuem direitos [...]. Ato de violência bruta estão na ordem do dia.”

---

10 O barracão assume diferentes significados dependendo da unidade de produção. No seringal, referia-se ao local de comercialização e pesagem dos produtos extrativistas; no piaçabal, ao local de moradia dos trabalhadores enquanto estavam na floresta exercendo suas atividades de trabalho.



Esse etnólogo cita situações que observou entre 1903 e 1905 nas quais a violência não era o único meio de conseguir a força de trabalho dos indígenas na região. Era possível também manter relações ditas amigáveis, atraindo, portanto, essa força de trabalho.

Nessas relações comerciais há situações em que o trabalhador extrativista, por estar imobilizado pela dívida, cumpre seu trabalho com exclusividade para o comerciante ao qual está devendo e somente este pode liberá-lo para outra atividade. As cadeias comerciais extrativistas nos rios amazônicos, que tinham como principal força de trabalho os povos indígenas, estavam apoiadas nesse sistema de aviamento.

Tem-se de um lado, um comerciante que possui os meios de produção e os demais recursos necessários para se obter um produto extrativista como castanha, seringa, piaçaba, madeira. Por outro lado, há um trabalhador extrativista que tem os conhecimentos e práticas necessários para ir à floresta e extrair os recursos naturais, mas não tem os meios de produção, somente sua força de trabalho. Esses agentes sociais também se autodefinem hoje, a partir da atividade que ocupam e se identificam, como “castanheiro”, “seringueiro”, “piaçabeiro”.

O comerciante, então, tendo interesse em algum produto extrativista, troca mercadorias industrializadas e dinheiro pela força de trabalho dos trabalhadores extrativistas. Acontece que quem impõe os preços dos produtos trocados é o comerciante, evidenciando um aspecto de dominação em uma relação comercial e sua unilateralidade.

Durante o trabalho de campo em 2017, ocorrido em Barcelos, perguntei a vários agentes sociais, dentre patrões e piaçabeiros, sobre o sistema de aviamento, e encontrei as seguintes respostas conforme seus pontos de vista:

O aviamento, eu vejo assim, eu acho que é um crédito, a senhora não tem um cartão de crédito? O aviamento para nós é isso, o cara quer comprar um rabeta, ele não pode comprar, que ele não tem o capital, o dinheiro, ele não tem crédito aqui no comércio, ele chega comigo, “pô, G., me avia um rabeta?”, eu vejo assim, tipo um crédito que o cara tem. (G., comerciante de piaçaba, 2017).

O comerciante das fibras de piaçaba acima me explicou o sistema de aviamento através de uma comparação com um sistema bancário de cartão de crédito. Por

exemplo, se alguém precisa de dinheiro, procura no banco um empréstimo. Se tiver crédito, consegue. E junto vêm os juros, as taxas e uma dívida parcelada em vários meses. O banco seria o comerciante, e a pessoa precisando de um empréstimo, o trabalhador extrativista. A diferença é que o trabalhador extrativista não liquida essa dívida em dinheiro, mas, sim, no produto extraído. Essa é a moeda no acordo que fazem.

Um trabalhador extrativista de piaçaba, subordinado ao comerciante acima, explicou-me da seguinte maneira:

Aviamento pra mim é igual um crédito, igual um empréstimo que a gente faz pra pagar no nosso setor de trabalho, igual um empréstimo que a gente pega aqui, que ninguém tem o dinheiro, o capital pra pagar nada, isso aí pra mim é o aviamento. Eu pego um bagulho, ele [o patrão] vai me fornecer esse bagulho que eu chamo de aviamento. O bagulho é o meu rancho, a minha cesta básica que eu vou trabalhar pra lá [na floresta], e além da cesta básica, um dinheiro que ele vai me fornecer pra comprar outros materiais que eu necessito pra mim usar lá, isso aí que a gente chama de aviamento do extrativista, é isso. (E., piaçabeiro, 2017).

A palavra “aviamento” vem do verbo “aviar”, que tem como sinônimo, dentre outros, “adiantar”. Nesse caso, adiantar o dinheiro ou a mercadoria antes do recurso natural ser extraído e beneficiado. O que traz um complexo de relações que envolvem poder, compromisso, honra e dominação. É isso que mantém esse sistema.

Esse sistema no rio Negro foi visto com mais intensidade durante a extração gomífera nos séculos XIX e XX, mas, apesar disso, outros produtos extrativistas até hoje são comercializados a partir dessa lógica, como é o caso da piaçaba, do cipó, da castanha, das madeiras e da própria pesca.

O trabalhador extrativista diz o que e o quanto precisa para trabalhar. O comerciante disponibiliza e a dívida está instaurada. O trabalhador vai à floresta extrair, na volta entrega sua produção ao comerciante para lhe subtrair a dívida. Às vezes ela está tão alta que a produção do trabalhador extrativista não cobre, e este precisa ficar mais tempo na floresta ou voltar depois para continuar o trabalho. Para isso precisa pegar novamente as mercadorias e dinheiro com o comerciante. A dívida aumenta novamente. E o trabalhador continua preso a esse sistema.

Esse processo é o que Esterci (1996) denomina de *peonagem da dívida*, que é uma forma de dominação do patrão para com o trabalhador extrativista. A dívida é um elemento da imobilização da força de trabalho. Conforme aponta a autora, “os elementos mais importantes que compõem a peonagem na Amazônia são: a instituição da dívida, naturalmente, a remuneração por produção, a presença dos intermediários e o uso frequente da violência” (Esterci, 1996, p. 130). Então a dívida é um instrumento de dominação de um grupo sobre outro, e mantê-la é fundamental para que o sistema de aviação continue funcionando.

Costa (1909) aponta que os comerciantes na sua época conseguiam estabelecer a dívida dando mercadorias e iludindo os indígenas, que de boa-fé ficavam presos numa relação comercial imposta. Ao deixar suas terras para trabalhar para os patrões, esses trabalhadores indígenas recebiam apenas uma calça como pagamento.

Koch-Grünberg descreve o que ele denominou de “escravo por endividamento”, percebido ao longo do rio Negro. O comerciante fornecia mercadorias fiado e o indígena deveria saldar a dívida com os produtos extraídos na natureza. A dívida nunca seria paga, já que o comerciante sempre “dá um jeito” (Koch-Grünberg, 2005, p. 56-57) para que o trabalhador extrativista não a consiga quitar. E, mesmo que consiga, sempre vai precisar pegar mercadorias fiado novamente. A relação de dependência se estabelece desse modo.

Atualmente em Barcelos, nas relações extrativistas das fibras de piaçaba, no âmbito do sistema de aviação, um trabalhador pode ficar endividado com dois ou mais comerciantes.

Outra situação observada, tanto no trabalho de campo entre 2007 e 2017 quanto na leitura de viajantes naturalistas pelo rio Negro nos séculos XIX e XX, foi a troca da dívida entre os patrões. Por exemplo, um trabalhador extrativista deve ao “patrão A” e solicita ao “patrão B” que quite a sua dívida com o “patrão A”. Desse modo, a dívida é quitada entre os “patrões”. E agora o trabalhador extrativista deve somente ao “patrão B”, tanto o valor da dívida com o antigo “patrão A” quanto as novas dívidas feitas com o “patrão B”, ou seja, a dívida só aumenta.

Koch-Grünberg (2005) narra uma situação no início do século XX com indígenas que extraíam caucho no rio Negro, referida a troca de dívidas entre patrões. O comerciante que quita a dívida aparenta um tom de heroísmo em comparação aos coletores de caucho, o ato de quitar é descrito como uma espécie de “resgate”.

Costa (1909) aponta que um indígena fugiu porque era maltratado e foi à procura de outro patrão. Esse novo patrão lhe recebeu, o aceitou e se comprometeu a quitar sua dívida, mesmo o indígena negando que a tivesse; de qualquer modo, os patrões se acertaram. A dívida é um elemento norteador no sistema de aviamento, porque ela se torna o vínculo, no sentido de prender os agentes sociais referidos nessa relação.

## **Estratégias de enfrentamento dos piaçabeiros no sistema de aviamento em Barcelos**

Foi possível verificar, até agora, que a força de trabalho compulsória de povos indígenas desde o período colonial constituiu o principal elemento das práticas extrativistas tanto para o Estado quanto para comerciantes. Isso não significa, contudo, que esses povos estivessem exclusivamente em uma posição de subordinação.

Nesse sentido, Reis (1977) apontou que, mesmo com as coerções, os seringueiros vingavam-se com as armas que dispunham, ou seja, negociavam os produtos com terceiros que não faziam parte da relação comercial estabelecida, extraíam látex por processo proibido para acelerar a produção e, assim, aumentar o saldo, ou seja, diminuir a dívida com o seringalista.

Em situações semelhantes aos exemplos acima, a fuga pode ser interpretada também como forma de resistência: Costa (1909, p. 59) afirma que “cansa-se o índio de trabalhar sem ver a recompensa, cansa-se dos maus tratamentos e, um belo dia, foge para o mato”.

Já os piaçabeiros em Barcelos acionam outras estratégias para enfrentarem as situações de imobilização da força de trabalho, tais como: não pagarem a dívida, dando o chamado “calote”, denunciando às autoridades competentes, participando de *unidades de mobilização* (Almeida, 2006) como associações indígenas.

O “calote”, ou seja, não pagar a dívida, implica a desconstrução de uma imagem de vítima e sujeitos atomizados que esses trabalhadores extrativistas carregam. O ato de não pagar a dívida, todavia, significa também a construção de um estigma de “caloteiro”, mau pagador, e tem um efeito social negativo. Manter tal posição é uma prática de resistência nesse sistema de aviamento.

Hoje, nas relações extrativistas das fibras de piaçaba no rio Negro, não pagar as dívidas não implica mais o cerceio da liberdade dos trabalhadores

extrativistas nos piaçabais como acontecia até a década de 1980. Implica, entretanto, manter o nome “limpo”, ou seja, manter uma boa reputação para conseguir o adiantamento das mercadorias com algum comerciante.

Ser um trabalhador honrado e ter compromisso com sua atividade extrativista pressupõe entrar num jogo de poder e dominação com os comerciantes. Nesse sentido, são utilizados no sistema de aviamento princípios morais, como compromisso e honra para reforçar a imobilização da força de trabalho. Por exemplo, o “bom piaçabeiro” é aquele trabalhador extrativista que salda todas as suas dívidas, já o “mau piaçabeiro” é aquele que dá o “calote” no patrão, como apontado em Peres (2006) e Menezes (2020).

Tais discursos norteiam as relações extrativistas no rio Negro. Isso porque, para o piaçabeiro provar que é um bom trabalhador, ter uma alta produção e obter bens materiais (como casa e canoa), ele precisa desconstruir o estigma do “mau piaçabeiro”. Ao fazer isso, entretanto, ele se envolve num jogo de subordinação e tem sua força de trabalho cada vez mais imobilizada.

Outra estratégia de enfrentamento nesse sistema de aviamento, acionada pelos piaçabeiros, é a venda de sua produção para outro comerciante que ofereceu vantagens, como preço mais alto nas fibras a serem compradas, deixando o comerciante que adiantou as mercadorias em prejuízo naquele momento. Esse fato acarreta, por um lado, o aumento da dívida anteriormente feita, por outro, este segundo piaçabeiro consegue resolver algum problema financeiro sem recorrer ao patrão ao qual está endividado, visto que é comum ao entregar as fibras extraídas, não obter saldo e, assim, continuar endividado.

A resistência também se manifesta quando esses trabalhadores extrativistas entregam sua produção encharcada de água, ou colocam areia ou galhos no interior do amontoado de fibras para que estas pesem mais, e assim consigam saldo que permita quitar as dívidas ou diminuí-las.

Quando esses trabalhadores acionam suas identidades étnicas, como tariano, tukano, baniwa, baré, arapaso, werequena, tuyuca e se organizam em unidades de mobilização, também estão enfrentando o sistema de aviamento, visto que começam a reivindicar direitos sociais, como a demarcação das suas terras, onde se localizam as unidades de produção, como o piaçabal e o castanhal.

Nesse sentido, em 2001 foi solicitada oficialmente a demarcação da “Terra Indígena do Baixo Rio Negro, Aracá e Padauri” pelos indígenas associados da recém-criada Associação Indígena de Barcelos (Asiba). Os povos indígenas

– como os Tariano, Tukano, Baniwa, Baré, Arapaso, Werequena, Tuyuca, dentre outros – que compõem essa unidade associativa querem assegurar suas práticas tradicionais e modos culturalmente distintos em seus territórios, que até então estavam sendo ameaçados pelos domínios dos patrões.

A área pretendida para demarcação corresponde às regiões de abrangência dos rios Caurés, Quiuini, Aracá, Demeni, Preto e Padauri, nos municípios de Barcelos e Santa Isabel do Rio Negro (AM), na margem direita do rio Negro.

Em 2007 houve duas portarias da Funai instituindo dois grupos de trabalho para os estudos de identificação e delimitação das áreas indígenas; são elas: a portaria nº 12, de 12 de janeiro de 2007 e a portaria nº 476, de 29 de maio de 2007 (Fundação Nacional do Índio, 2007a, 2007b).

Peres (2010) aponta que os trabalhos realizados por essas duas equipes foram considerados insuficientes pela Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (GCID) da Funai, portanto, as duas terras indígenas não foram demarcadas, e o movimento indígena no médio rio Negro continuou a reivindicar a demarcação de seus territórios.

Dois anos após a publicação das portarias acima mencionadas, a Funai instituiu novamente outra equipe técnica para a realização dos estudos de natureza antropológica. Entretanto, atualmente o processo iniciado pela portaria nº 12, de 12 de janeiro de 2007 (Fundação Nacional do Índio, 2007a) encontra-se “em identificação”, sendo publicada recentemente a portaria nº 1.032, de 1º de agosto de 2019 (Fundação Nacional do Índio, 2019), que designa grupo de trabalho para estudo fundiário e cartorial. Já o processo iniciado pela portaria nº 476, de 29 de maio de 2007 (Fundação Nacional do Índio, 2007b) encontra-se com status de “declarada”, conforme a portaria nº 783, de 6 de setembro de 2017 (Brasil, 2017).

Denunciar aos órgãos competentes também é uma estratégia de enfrentamento às situações de dominação que esse sistema impõe. Em 2011, na cidade de Barcelos, conheci o sr. Milton, da etnia baré e piaçabeiro que denunciou o patrão para o qual estava subordinado.

Ao trabalhar por três anos para esse comerciante, o sr. Milton nunca conseguiu saldar sua dívida. Durante seis meses esse trabalhador extrativista esforçou-se no piaçabal, juntamente com sua família, composta por esposa e 15 filhos. Economizando tudo o que podia e contando com a força de trabalho da família, o sr. Milton calculou que o resultado desses meses de trabalho ininterruptos seria suficiente para quitar a dívida e sair dessa relação com o

patrão com saldo. O comerciante, entretanto, lhe apresentou uma dívida de R\$ 15.000,00 mesmo o sr. Milton afirmando que não devia mais; pelo contrário, existia um saldo de R\$ 500,00 a ser recebido.

Após discussões, o sr. Milton, como indígena da etnia baré, recorreu à Associação Indígena de Barcelos que o incentivou a registrar um boletim de ocorrência e processar esse comerciante que estava o cobrando, e assim ele fez. No final, o sr. Milton recebeu o valor de R\$ 500,00 que correspondia ao seu saldo e fora comprovado que ele não devia o valor de R\$ 15.000,00 que o comerciante cobrava.

Esse episódio abriu precedentes para que outros piaçabeiros reivindicassem seus direitos trabalhistas e se associassem a alguma *unidade de mobilização*. Assim como a dívida começou a ser pensada como algo menos rígido, havia, portanto, a possibilidade do “calote”, que vejo como um fenômeno que responde a séculos de exploração.

Em 2013 a Câmara Municipal de Barcelos e o Ministério Público Federal receberam denúncias dos piaçabeiros sobre a exploração do trabalhador nessa atividade, o que levou à judicialização desses conflitos sociais. A partir da instauração do inquérito civil em 2013, pelo Ministério Público Federal, para apurar denúncias sobre o trabalho análogo à escravidão no extrativismo da piaçaba, ocorreu uma operação conjunta entre o Ministério Público Federal (MPF/AM), Ministério Público do Trabalho (MPT), Ministério do Trabalho e Emprego (MTE) e Polícia Federal (PF), em maio de 2014.

Como resultado dessa operação, foram encontrados 13 piaçabeiros em condições consideradas degradantes e jornadas exaustivas. O comerciante nesse sistema de aviamento respondeu às acusações de redução à condição análoga a de escravo, conforme previsto no artigo 149 do Código Penal, de frustração de direito assegurado por lei trabalhista, constante do artigo 203 do mesmo código, e de falsificação de documento público, relativo ao artigo 297 do Código Penal.

Em janeiro de 2004, nove anos antes da operação do MPF e MPT, uma mulher da etnia baré encaminhou à Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN) uma carta denunciando a situação de imobilização da força de trabalho de seu irmão e sua família nos piaçabais no igarapé do Maboabi, rio Preto, no município de Santa Isabel do Rio Negro. A denúncia dizia o seguinte:

[...] O indígena baré [...] e sua esposa Nair estão há 12 anos em mãos de patrão sem poder sair. Tem 5 filhos, sendo 3 meninas e 2 meninos, o mais velho

tem 12 anos de idade. Ele é meu irmão, eles são meus sobrinhos. Quando ele quer sair o patrão diz que ele não pode porque ainda não pagou a conta. O meu irmão está sendo explorado, um pãozinho de farinha chega a custar R\$ 70,00. Assim ele vai ficando. Se ele não ficar com a farinha a este preço ele e seus filhos morrerão de fome. Portanto, eu estou comovida com situação do meu irmão. Por isso, solicito que esta instituição providencie a saída do mesmo daquele lugar e o mesmo possa trabalhar de forma justa e que seus filhos possam estudar. Após a saída o mesmo deverá morar comigo na cidade de Santa Isabel do Rio Negro. Em 11/01/2004. (Ministério Público Federal, 2013).

Ao receber essa carta, a FOIRN a encaminhou à FUNAI, que a encaminhou à promotora de Justiça no município de São Gabriel da Cachoeira, que por sua vez a enviou à Procuradoria Regional do Trabalho (PRT) da 11ª Região. A partir daí, a PTR da 11ª Região começou a averiguar a procedência da denúncia e expediu em fevereiro daquele mesmo ano (2004) uma certidão que informava que essa denúncia não era um fato isolado, já que eram constantes tais relações no extrativismo da piaçaba no rio Negro e seus afluentes. Assim sendo, o MPT, por meio da PRT da 11ª Região, formulou a representação nº47/2004 (Ministério Público do Trabalho, 2013) e tomou providências junto à Polícia Federal e à Fiscalização do Trabalho em Brasília para realização conjunta de diligência.

Reivindicar e acionar as políticas de subvenção, tais como a PGPM-Bio, é uma forma de evidenciar a presença das práticas tradicionais do extrativismo, não de um modo puramente ambiental e econômico, mas, sobretudo, social. Isso reforça o enfrentamento ao avilamento, pois assevera a possibilidade de sair da dependência do patrão.

Desse modo, o piaçabeiro que vende o quilo da piaçaba a R\$ 1,40 para o patrão pode requerer à Conab a subvenção de R\$ 0,51, valor para chegar ao preço mínimo estipulado pelo Estado, que em 2016 correspondia a R\$ 1,91.

Os pagamentos no âmbito da PGPM-Bio começaram a ser pagos em Barcelos no ano de 2013. Segundo ofício do superintendente regional da Conab no Amazonas ao MPF,<sup>11</sup> no ano de 2013 foram alcançados 86 trabalhadores extrativistas, sendo apresentadas 62,78 toneladas, totalizando um pagamento de R\$ 24.465,12.

---

11 Documento extraído do inquérito civil público 1.13.000.002364/2013-43.



Em 2014 o número chegou a 37 piaçabeiros, sendo 121,667 toneladas com um pagamento de R\$ 47.331,70. E em 2015 foram pagos R\$ 8.665,90 a 18 piaçabeiros por 43,18 toneladas.

A partir de entrevistas em Barcelos com a gerente local do Idam, pude registrar que em 2016 foram subvencionados 295,30 toneladas e até o início de 2017 já tinham 130 toneladas aguardando pagamento, tendo recurso para entrar nessa política naquele ano para até 260 toneladas, que somariam R\$ 193.528,30.

Quando os trabalhadores extrativistas acionam suas identidades étnicas como recurso ao enfrentamento da imobilização pela dívida estão reivindicando direitos conquistados historicamente mediante um processo organizativo e lutas políticas.

Desse modo, participar de *unidades de mobilização*, tais como associações e cooperativas, também compõe esse cenário de enfrentamento, mesmo que de forma silenciosa. Isso porque as *unidades de mobilização* foram as que receberam as denúncias dos agentes sociais e as levaram aos órgãos competentes. Além do que é nos espaços dessas *unidades* que acontecem as discussões e mobilizações das demandas de seus membros.

A partir dos efeitos sociais do processo de judicialização, tem-se visto uma força mobilizadora e uma consciência política para enfrentar séculos de imobilização da força de trabalho e a dívida nos piaçabais, não de forma abrupta, mas através de um processo de resistência e enfrentamento, que pode ser uma resposta ao enfraquecimento do sistema de aviamento.

## Referências

- ALMEIDA, W. B. de. *Terras tradicionalmente ocupadas: terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo"*. Manaus: PPGSCA-UFAM, 2006.
- ALMEIDA, W. B. de. Biologismos, geografismos e dualismos: notas para uma leitura crítica de esquemas interpretativos da Amazônia que dominam a vida intelectual. In: ALMEIDA, W. B. de. *Antropologia dos arquivos da Amazônia*. Rio de Janeiro: Casa 8: Fundação Universidade do Amazonas, 2008. p. 15-126.
- AVÉ-LALLEMANT, R. *No rio Amazonas (1859)*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1980.

BENCHIMOL, S. *Estrutura geo-social e econômica da Amazônia*. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas, 1966.

BRASIL. *Lei nº 1.806, de 6 de janeiro de 1953*. Dispõe sobre o Plano de Valorização Econômica da Amazônia, cria a Superintendência da sua execução e dá outras providências. Rio de Janeiro, 1953. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/1950-1969/L1806.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/L1806.htm). Acesso em: 25 set. 2019.

BRASIL. Ministério do Meio Ambiente. Portaria interministerial nº 380, de 11 de dezembro de 2015. Institui o Plano Nacional para o Fortalecimento das Comunidades Extrativistas e Ribeirinhas-PLANAFE e dá outras providências. *Diário Oficial da União*, Brasília, 16 dez. 2015. Seção 1, p. 109.

BRASIL. Ministério da Justiça e Segurança Pública. Portaria nº 783, de 6 de setembro de 2017. *Diário Oficial da União*, Brasília, 11 set. 2017. Seção 1, p. 22. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-n-783-de-6-de-setembro-de-2017-19282575>. Acesso em: 25 set. 2019.

CARDOSO, F. H.; MÜLLER, G. *Amazônia: expansão do capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1978.

CARVALHO JÚNIOR, A. D. Tapuia – A invenção do índio da Amazônia nos relatos de viagem filosófica (1783-1792). In: CARVALHO JÚNIOR, A. D.; NORONHA, N. M. de. (org.). *A Amazônia dos viajantes: história e ciência*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2011. p. 40-128.

CHAMBOULEYRON, R.; BOMBARDI, F. A. Descimentos privados de índios na Amazônia colonial (séculos XVII e XVIII). *Varia Historia*, Belo Horizonte, v. 27, n. 46, p. 601-623, jul./dez. 2011.

COSTA, F. *Carta pastoral de Frederico Costa – bispo do Amazonas*. Fortaleza: Typ. Minerva, 1909.

CUNHA, E. da. *Um paraíso perdido*. Manaus: Valer: Governo do Estado do Amazonas: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2003.

DIAS, A. G. Correspondência ativa de Antônio Gonçalves Dias (1840-1864). *Anais da Biblioteca Nacional*, v. 84, p. 208-308, 1964.

ESTERCI, N. Imobilização por dívida e formas de dominação no Brasil de hoje. *Lusotopie*, n. 3, p. 123-137, 1996.

FERREIRA, A. R. *Viagem filosófica ao Rio Negro*. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2007.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Portaria nº 12, de 12 de janeiro de 2007. *Diário Oficial da União*, Brasília, 19 jan. 2007a. Seção 2, p. 22. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-n-12-de-12-de-janeiro-de-2007-180849913>. Acesso em: 25 set. 2019.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Portaria nº 476, de 29 de maio de 2007. *Diário Oficial da União*, Brasília, 4 jun. 2007b. Seção 2, p. 22. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-n-476-de-29-de-maio-de-2007-181361712>. Acesso em: 25 set. 2019.

FUNDAÇÃO NACIONAL DO ÍNDIO. Portaria nº 1.032, de 1º de agosto de 2019. *Diário Oficial da União*, Brasília, 2 ago. 2019. Seção 2, p. 51. Disponível em: <https://www.in.gov.br/web/dou/-/portaria-n-1.032-de-1-de-agosto-de-2019-208549963>. Acesso em: 25 set. 2019.

JOBIM, A. *Três municípios amazonenses*. Manaus: Edições Governo do Estado do Amazonas, 1965.

KOCH-GRÜNBERG, T. *Dois anos entre os indígenas: viagem ao noroeste do Brasil (1903-1905)*. Manaus: EDUA: FSDB, 2005.

LOUREIRO, A. J. S. *O Amazonas na época imperial*. Manaus: Valer, 2007.

MEIRA, M. *O tempo dos patrões: extrativismo da piaçava entre os índios do Rio Xié (alto Rio Negro)*. 1993. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1993.

MENEZES, E. S. de. Trabalho análogo à escravidão nos piaçabais em Barcelos – Amazonas: entre a “honra” e a “judicialização”. In: EILBAUM, L.; SCHUCH, P.; CHAGAS, G. F. (org.). *Antropologia e direitos humanos*: volume 8. Rio de Janeiro: E-papers, 2020. p. 13-47.

MINISTÉRIO PÚBLICO DO TRABALHO. Processo de representação nº 47/2004 sobre trabalho escravo. In: MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Procuradoria da República no Estado do Amazonas. 5º Ofício. *Inquérito civil nº 1.13.000.002364/2013-43*. Volume I a VII. Manaus, 2013. v. 2, p. 2.

MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Procuradoria da República no Estado do Amazonas. 5º Ofício. *Inquérito civil nº 1.13.000.002364/2013-43*. Volume I a VII. Manaus, 2013.

SANTA-ANNA NERY, F. J. de [Barão de Santa-Anna Nery]. *O país das Amazonas*. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1979.

NIMUENDAJÚ, C. Excursões pela Amazônia. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 44, n. 1, p. 189-200, 2001.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica do século XIX. In: SILVEIRA, E. (org.). *Encontros com a civilização brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1979. p. 101-140.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Elementos para uma sociologia dos viajantes. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (org.). *Sociedades indígenas e indigenismo no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1987. p. 84-148.

PERES, S. A economia moral do extrativismo no Médio Rio Negro: aviamento, alteridade e relações interétnicas na Amazônia. *Antropolítica: Revista Contemporânea de Antropologia e Ciência Política*, Niterói, n. 21, p. 151-170, 2. sem. 2006.

PERES, S. Associativismo, etnicidade indígena e transformações sociais: a manufatura política de direitos territoriais em Barcelos. In: ALMEIDA, A. W. B. de; FARIAS JÚNIOR, E. de A. F. (org.). *Mobilizações étnicas e transformações sociais no rio Negro*. Manaus: UEA Edições, 2010. p. 213-232.

REIS, A. C. F. *O processo histórico da economia amazonense*. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1944.

REIS, A. C. F. Preâmbulo. In: BENCHIMOL, S. *O Banco do Brasil na economia do Amazonas*. Rio de Janeiro: SPVEA, 1958. p. 1-16. (Coleção Araújo Lima).

REIS, A. C. F. Entrechoque. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico do Amazonas*, v. 9, n. 1, p. 4, 1977.

SPIX, J. B. von; MARTIUS, C. F. P. von. *Viagem pelo Brasil: 1817-1820: Spix e Martius*: vol. 3. Belo Horizonte: Itatiaia, 1981.

SUPERINTENDÊNCIA DO PLANO DE VALORIZAÇÃO ECONÔMICA DA AMAZÔNIA. *Perspectiva do primeiro plano quinquenal e concepção preliminar da valorização econômica da Amazônia*. Belém, 1954.

TEIXEIRA, C. C. *Servidão humana na selva: o aviamento e o barracão nos seringais da Amazônia*. Manaus: Valer: EDUA, 2009.

WALLACE, A. R. *Viagens pelos rios Amazonas e Negro*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1953.

Recebido: 30/09/2019 Aceito: 27/04/2020 | Received: 9/30/2019 Accepted: 4/27/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

# **La etno-etnohistoria de los procesos de ocupación y afirmación territorial de los Tucano occidentales del río Putumayo: narrativas siona y fuentes documentales del período extractivista 1860-1930**

**Ethno-ethnohistory of the processes of territorial occupation and affirmation of the Western Tucanoans of the Putumayo River: Siona narratives and historical documents from the extractivist period 1860-1930**

Camilo Mongua Calderón\*

\* Universidad de la Amazonia – Florencia, Caquetá, Colombia  
camiloo12@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0001-6292-5744>

Esther Jean Langdon\*\*

\*\* Universidade Federal de Santa Catarina – Florianópolis, SC, Brasil  
Pesquisadora de CNPq  
jean.langdon@ufsc.br  
<https://orcid.org/0000-0002-5883-3000>

## Resumen

Este artículo explora la consciencia histórica de los procesos de ocupación y afirmación territorial en la región fronteriza entre Ecuador y Colombia, una región ocupada tradicionalmente por los grupos de Tucano occidentales. A partir de diferentes modos de investigación antropológica e histórica, examinamos y correlacionamos la etno-etnohistoria de los Siona sobre la época extractivista de quina y caucho con los documentos escritos de los archivos estatales y religiosos. Los documentos escritos revelan la preocupación del gobierno colombiano por la presencia, defensa y control estatal del territorio. Las narrativas orales de los Siona tratan de la ocupación de su territorio ancestral como lugar de pertenencia y relaciones de intercambio y conflicto entre los asentamientos indígenas. En lugar de relatar los conflictos con los nuevos invasores de su territorio ancestral, las narrativas Siona de este período recuerdan las epidemias y otras desgracias que afligieron a los asentamientos ubicados a lo largo del río Putumayo, y se inscriben, en la geografía las memorias de los eventos críticos en que los curacas son los principales protagonistas.

**Palabras clave:** territorialidad; río Putumayo; etnohistoria; narrativa.

## Abstract

The article explores the historical consciousness of the processes of territorial occupation and affirmation in the borderlands between Ecuador and Colombia, a region occupied traditionally by Western Tucanoan groups. Based on historical and anthropological investigations, we examine and correlate written documents with the ethno-ethnohistory of the Siona indigenous people of the period of quinine and rubber extraction. The written documents reveal the Colombian government's concern for establishing presence, defense and state control of its territory. Siona oral narratives are about occupation of their ancestral lands as a place of belonging and of relations of exchange and conflict between the indigenous settlements. Rather than recounting the conflicts with the territorial invaders, Siona narratives of this period recall the epidemics and other misfortunes that afflicted their settlements along the Putumayo River, and inscribe in the geography the memories of critical events evoking relations between humans and non-humans in which shamans are main protagonists.

**Keywords:** territoriality; Putumayo River; ethnohistory; narrative.

Este artículo explora la “etno-etnohistoria” de los procesos de ocupación y afirmación territorial en la región fronteriza entre Ecuador y Colombia entre 1845-1930, una región que ha sido ocupada tradicionalmente por los grupos de Tucano occidentales. Hoy la mayor parte de los Tucano occidentales viven en el río Putumayo y se identifican como Siona, o como *Gantëya bain*, la gente del río de Caña Brava. A partir de diferentes modos de investigación antropológica (Langdon, 2014, en prensa) e histórica (Mongua Calderón, 2018, en prensa), examinamos y correlacionamos las narrativas de los Siona, sobre el período de economía extractivista de la quina y del caucho en el medio Putumayo, con los documentos escritos de archivos estatales y religiosos que tratan del mismo período. Estamos aquí preocupados por la historia indígena, o sea, la etno-etnohistoria definida por Turner (1988), como un modo de conciencia que informa el presente y que podría contribuir para la defensa del territorio ancestral en que los indígenas Siona se encuentran ocupando en la actualidad. Diferente a lo que puede ser esperado en las narrativas de este período – relatos de los abusos de los patrones blancos o de los conflictos con los padres capuchinos que llegaron para frenar el avance de los patrones peruanos, las memorias de este período recuerdan las epidemias y otras desgracias, que afligieron sus asentamientos a lo largo del río Putumayo, siendo protagonizadas por los líderes chamánicos (cacique-curacas).

La estructura socio-política de los Siona en esta época no consistía tanto en unidades de parentesco organizadas como clanes como se ha descrito para los Tucano orientales (Hugh-Jones, 1979), sino que consistía más bien en grupos de familias aliadas bajo el liderazgo de un chaman-líder (cacique-curaca) y agrupados en asentamientos dispersos a lo largo del río Putumayo. Los diferentes grupos se identificaron con estos asentamientos y circularon alrededor de estos a causa de los eventos críticos tales como epidemias y/o muertes de los curacas. Las narrativas cuentan de estos eventos en los asentamientos a través de una perspectiva “cosmopolítica” (Albert, 2002), inscribiendo en la geografía y el ambiente memorias que evocan las relaciones entre humanos y no-humanos, relaciones en que los curacas son sus principales protagonistas.

Las narrativas también representan cómo los Siona se identifican con su *territorialidad*, si consideramos que son memorias del esfuerzo colectivo de un grupo social para ocupar, usar e identificarse con un lugar específico y su entorno biofísico, convirtiéndolo así en su “territorialidad” o *homeland* (Little, 2002, p. 3).

La territorialidad de un grupo es un producto histórico de procesos sociales y políticos. Emerge en contextos específicos, en que el territorio es defendido o reafirmado y se transforma a través del tiempo, dependiendo de las presiones históricas ejercidas sobre él. El territorio del Estado colombiano se afirmó mediante la defensa y el control de una región específica, mapeada en un plano geográfico unidimensional. En contraste, la territorialidad para los Siona es una “conducta territorial”, es decir, que se expresa a través del concepto de “cosmografía”. Según Little (2002, p. 4, traducción de los autores), la cosmografía incluye “conocimiento ambiental, ideologías e identidades, creadas colectivamente y situadas históricamente, que un grupo social utiliza para establecer y mantener su territorio”. Esta visión incluye el régimen de propiedad, la memoria colectiva de ocupación, las formas de defensa, los vínculos emocionales y el uso social del territorio.

La historia de la región andino-amazónica de los siglos XIX y XX ha sido abordada de manera marginal en las historiografías nacionales de Ecuador, Colombia y Perú. Estas historias nacionales se han centrado en el estudio de los ejes de las ciudades andinas y costeras, dejando de lado los espacios amazónicos, a lo que Barclay (2001) denominó el “olvido de una historia”,<sup>1</sup> es decir, de la región andino-amazónica al interior de este campo disciplinar. En comparación a los historiadores, en gran medida han sido los antropólogos quienes se han aproximado al pasado indígena a través de la etnohistoria, al cuestionar la interpretación que había situado a los indígenas amazónicos como sociedades estáticas, congeladas en el tiempo e integradas en el siglo XX por los Estados-nación y las fuerzas del mercado (Taylor, 1994). Algunos académicos han contribuido para la construcción de la historia del impacto del comercio de quina y caucho sobre los habitantes indígenas (Pineda Camacho, 2000; Taussig, 2002; Wasserstrom, 2014). Las investigaciones de Augusto Gómez López (2006, 2010) son los trabajos más importantes para la historia del Putumayo. Este antropólogo e historiador centró sus estudios en la incorporación

---

1 Para Barclay las divisiones disciplinares entre la historia y la antropología ayudaron a profundizar los imaginarios de la Amazonía como lugar para la civilización y de las sociedades indígenas congeladas en el tiempo. Estas divisiones entre historia y antropología termino por reproducir estos imaginarios en el estudio de las “tierras bajas”, los antropólogos encargados de estudiar los grupos selváticos “congelados” y “fosilizados” en el tiempo y los historiadores los núcleos urbanos de los Andes y la Costa en el proceso de formación del estado (Barclay, 2001; Taylor, 1994).



de los grupos indígenas, el impacto de las misiones tanto coloniales como republicanas, el papel de la misión capuchina en el siglo XX, el proceso de colonización y la pérdida territorial desde una perspectiva de historia social. A pesar de estas contribuciones, la historia según los grupos indígenas aún permanece en un estado de desconocimiento.

Respecto a la construcción de la historia indígena, adoptamos la perspectiva de la construcción narrativa de la historia característica de la erudición norteamericana (Basso, 1995; Hill, 1988). Nuestro enfoque no concierne a la distinción binaria entre mito e historia (Lévi-Strauss, 1966) que ha motivado el análisis estructural de los mitos independientemente del contexto. Como Haden White (1981) afirma en su artículo, el discurso histórico moderno y la narrativa se refieren al significado moral: una demanda de secuencias de eventos reales evaluadas en su importancia como elementos de un drama moral. La narrativa histórica es una “representación de eventos reales que surgen del deseo de que los eventos muestren coherencia, integridad, plenitud y cierre de una imagen de vida que es y solo puede ser, imaginaria” (White, 1981, p. 23, traducción de los autores). Hill (1988, p. 2) editó un influyente volumen examinando la construcción de la historia entre los pueblos amazónicos, buscando comprender la agencia sociocultural de aquellos que han sido sometidos a una dominación estructural extra-local. De acuerdo con este volumen, y el que posteriormente editó Albert y Ramos (2002), analizamos las narrativas Siona como un régimen de historicidad que inscribe su perspectiva en los acontecimientos históricos durante el período entre 1870 y 1930. Como Turner señala en las observaciones finales del volumen de Hill, la narrativa representa un modo indígena de conciencia que expresa su interpretación de la historia con nuestra sociedad. Es una “etno-etnohistoria” que disloca el enfoque en la lógica del mito para la práctica, contexto y performance con el entendimiento que los géneros narrativos se refieren a los sentidos propositivos y modos de orientar las formas sociales, políticas, rituales y otros modos de acción histórica (Turner, 1988, p. 241).

Además de representar una colaboración entre una antropóloga y un historiador que han realizado investigaciones en la región, este artículo está orientado principalmente hacia los intereses expresados por los Siona, quienes se encuentran en un período de revitalización cultural y ritual en la defensa de su territorio tradicional. La devolución de los textos narrativos grabados en la década de 1970 (Langdon, 2018a) comenzó en 2012 a través de la organización

de talleres sobre su idioma y la distribución de grabaciones digitalizadas acompañadas de parlantes USB alimentados por batería. En respuesta a estas actividades de colaboración, en 2019 los líderes Siona de la comunidad de Buenavista solicitaron la historia de su origen en el Putumayo. En 2020, ambos autores participaron en un taller que examinó las narrativas históricas en un intento de mapear los eventos narrados según las ubicaciones de sus asentamientos a lo largo del río Putumayo. Además de presentar la historia según los ancianos, tal como se contó en la década de 1970, este artículo tiene el propósito de colaborar con los esfuerzos de los Siona para construir su etnohistoria y legitimar sus derechos al territorio ancestral.

## Período Franciscano en el Medio Putumayo

Antes de la llegada de los españoles en el siglo XVI, los Tucano occidentales ocupaban un gran territorio que abarcaba los ríos Putumayo, Aguarico y Napo de Colombia, Ecuador y Perú. Los archivos coloniales indican que vivían en malocas de unas 30 a 70 personas dispersas por toda la región. Los nombres de los grupos identificados que pertenecieron a esta sub-familia lingüística varían en los documentos históricos y también los estimativos poblacionales. La evidencia arqueológica reciente de otras regiones del Amazonas sugiere que las poblaciones de los Tucano occidentales anteriores a la conquista eran mucho más grandes de lo que se pensaba anteriormente (Wasserstrom, 2014).

Los primeros intentos de ocupación europea de la región comenzaron en el siglo XVI con la extracción de oro fluvial y la llegada de los misioneros jesuitas y franciscanos que intentaron reunir a los grupos indígenas en “reducciones” en torno a la figura de la misión. En el río Putumayo, el control franciscano de los Tucano occidentales se enfrentó con la resistencia armada y epidemias que diezmaron los asentamientos misioneros, escapando a otras localidades. Frente al aislamiento de la región selvática, las dificultades de acceso y la resistencia indígena, los franciscanos abandonaron este territorio a finales del siglo XVIII.

Durante los siglos XVII y XVIII, los franciscanos construyeron iglesias y formaron asentamientos nucleados, con una plaza central en diferentes lugares del río Putumayo, incluidos no solo San Diego y San José, sino también otros

lugares, como Sunxi,<sup>2</sup> Guepí, San Francisco de Amaguajes, Mamo, Concepción, Tabacuntí y Agustinillo [para una lista completa de las misiones vea Apéndice II (Langdon, 2014)]. Los Franciscanos introdujeron la parafernalia y rituales cristianos, la monogamia y vestimenta; también intentaron explotar el trabajo indígena y establecer la monogamia. Su presencia causó epidemias, disensos y rupturas entre los grupos indígenas, causando una catástrofe demográfica (Gómez López, 1998). Los documentos históricos indican que la población de Tucano occidentales en el tiempo de contacto disminuyó en un 70%, por lo menos (Langdon, 2014, p. 43-54).

La presencia franciscana y la disminución poblacional impactaron de manera significativa la organización socio-política de los Tucano occidentales del Putumayo, lo cual se puede evidenciar en varias de las narrativas que los Siona cuentan sobre las misiones de los franciscanos y las batallas chamánicas en que los curacas atacaron a los curas (Langdon, 1990). Las varias narrativas que se localizan en este período presentan una versión alternativa a la de la historia oficial sobre los hechos violentos del encuentro colonial con los europeos. Desde el primer contacto en 1562 hasta la salida de los franciscanos al final del siglo XVIII, los Siona explican la discontinuidad de las misiones como resultado del poder de sus curacas. Contrariamente a la historia oficial de este período que describen las dificultades debido a la resistencia nativa, a las epidemias y al aislamiento de la región, los Siona se reconstruyen los acontecimientos en el contexto de su esquema cosmopolítico más amplio, que otorga a sus chamanes un papel clave en la defensa de sus comunidades frente a los invasores, tanto en el combate armado, como en contra de las epidemias que los acompañaron.

Es posible especular que el papel de líder político antes de la llegada de los europeos fue sustentado a través de las relaciones de parentesco, estructurándose según divisiones de clanes patrilineales organizadas jerárquicamente, como las que se encuentran entre los Tucano orientales en el Vaupés de Colombia (Hugh-Jones, 1979). Las malocas, en base de parentesco, fueron lideradas por los hermanos mayores de la familia extensa con separación entre el papel político (líder político) y sagrado (chaman). Si se organizaron así en el Putumayo,

---

2 Como vamos ver, Sunxi está recordada en las narrativas Siona como ubicación de una de las batallas con los Chufi o Tetetes.

la relocalización forzada en los centros de misiones y la gran pérdida demográfica llevó a que esta organización política se tornara inviable. Las malocas desaparecieron y la organización socio-política se reconfiguró. Las fuentes históricas del siglo XIX describen asentimientos de alianzas de familias nucleares (con o sin relaciones de parentesco) asociadas con un cacique-curaca. Varios de estos asentimientos circularon alrededor de las fundaciones de las misiones, con los cuales ellos continuaron identificándose. El liderazgo del cacique-curaca combinaba en un solo papel las funciones políticas y religiosas a través de su poder chamánico y la apropiación de las prácticas de control de los franciscanos.

## Período extractivista 1870-1930

En 1845 el Territorio del Caquetá fue creado como una jurisdicción especial perteneciente a la Provincia del Cauca de la República de la Nueva Granada y fue dividida en corregimientos para su administración. La nueva estructura jurídico-política se estructuró a partir de los asentamientos de los grupos indígenas del Putumayo (Mongua Calderón, 2020) y fueron creados los corregimientos de Sibundoy, Mocoa, Aguarico y Putumayo. El corregimiento de Putumayo fue conformado por los pueblos de San Diego de San Juan, San Diego de Putumayo, Cuembí, y Mamo (Concepción), antiguas misiones que persistían tras la salida de los franciscanos como asentimientos de los Tucano occidentales.

Con el establecimiento de estas jurisdicciones el comercio entre los andes, el piedemonte del Putumayo y la cuenca media del mismo río, fue aumentando a través de la utilización de la mano de obra indígena. En 1857 el secretario del territorio del Caquetá José María Quintero documentó las actividades económicas llevadas a cabo en los asentamientos de los corregimientos:

Los granadinos embarcan sus cargamentos en las inmediaciones donde la sacan, y de este modo viene a ser ignorada la cantidad que explotan: sin embargo, se supone que en este año saldrán unos 50 quintales, más o menos. De igual modo, y con más razón, se ignora respecto al barniz [...] La cera blanca, cera negra, zarza, vainilla, barniz, achiote preparado para manufacturas y para guisar, copal,

catana, ungüento de María, ajengibre, flor de canela, pita, hamacas, venenos, bodoqueras, manteca de tortuga, peje [sic.] salado, carne ahumada y oro, son los artículos que forman el comercio, extrayéndolos para Neiva, Popayán, Pasto, Perú y Brasil. En cambio, de tales artículos vienen plata, sal, lienzos, zarazas, bayetas, pailas, hierro bruto, herramientas, anzuelos, abalorios, espejos, cerdos y perros de caza. (Domínguez; Gómez; Barona, 1997, p. 132).

El aumento del comercio de productos del bosque llevó a que los grupos indígenas se articularan de manera temprana al comercio, con anterioridad al boom de la explotación de la quina y el caucho (Mongua Calderón, 2020).

La extracción de quina inició en 1874 seguido por el boom del caucho que se prolongó en el medio Putumayo hasta 1930 aproximadamente. Con la extracción de caucho, la región se hizo centro de disputa internacional cuando los peruanos y otros intentaron aprovechar la mano de obra indígena a través de la esclavitud y el peonaje por deudas (Casement, 1988). Para proteger sus fronteras, el gobierno colombiano encargó a los padres capuchinos y a los caucheros colombianos para que representaran al Estado y protegieran sus fronteras (Mongua Calderón, 2018). Los grupos de Tucano occidentales se tornaron una vez más el foco de disputas y control por parte de extraños, y la organización socio-política de sus asentimientos resultó fundamental para el desarrollo de estos dos auges extractivos de quina (1874-1880) y caucho (1880-1930) (Mongua Calderón, 2020).

La expansión de la extracción de caucho en el Putumayo estuvo marcada por la migración de comerciantes del interior del país y comerciantes extranjeros de Perú y Ecuador. A pesar de que la cuenca media del Putumayo contaba con géneros de menor calidad (caucho y balata) en comparación a los ubicados en la cuenca baja del río (*hevea*), los comerciantes caucheros se expandieron hacia río arriba, incrementando su presencia entre los Tucano occidentales. La extracción de resina de baja calidad de caucho y balata requirió que los grupos de trabajadores se movilizaran por la selva, cortando y transportando el caucho. Los asentamientos familiares basados en alianzas con curanderos poderosos (curacas) facilitaron la recolección de caucho en esta región. Los Kofán, Siona, Macaguaje, Tetetes y grupos inganos se vieron envueltos en estas actividades, recibiendo a cambio del caucho, herramientas o mercancías, siendo endeudados sin saber lo que ganaban o que debían. Con el incremento de la demanda

mundial de gomas los caucheros se establecieron en los pueblos de las comunidades indígenas, controlando y dislocando familias enteras.

Las informaciones sobre la participación de los Tucano occidentales en la extracción de las gomas están presentes en la documentación escrita de los archivos colombianos. La producción de información del Putumayo del siglo XIX se encuentra principalmente en los archivos que contiene la información del Territorio del Caquetá (Archivo Central del Cauca) y la misión capuchina (Archivo Histórico Diócesis Mocoa-Sibundoy; Archivo Hermanos Menores Capuchinos). Estos documentos hacen parte de los proyectos estatales de las nacientes repúblicas y de los intereses de las órdenes religiosas y la Iglesia Católica por reestablecer las misiones en las fronteras amazónicas. Sin embargo, estos dos archivos no solo revelan las pretensiones del gobierno y de la Iglesia Católica, también nos permiten interpretar a través de las fuentes documentales la historia de los grupos indígenas según estos documentos.

Las fuentes escritas utilizadas en este artículo fueron recolectadas en el trabajo de archivo de la investigación doctoral (Mongua Calderón, 2018) que rastreó la manera en que el Estado colombiano había logrado mantener sus pretensiones amazónicas a lo largo del siglo XIX. La lectura de las fuentes documentales de estos dos archivos reveló la existencia de numerosos asentamientos indígenas en la cuenca media del río Putumayo. Sin embargo, los documentos estatales poco informaban sobre los indígenas que habitaban en estos lugares. En cambio, las fuentes de la misión capuchina proporcionan un mayor detalle de estos asentamientos. Esta información que proporcionan los documentos escritos son fuentes de gran relevancia para la historia indígena y los procesos actuales de los Siona en la revitalización de sus narrativas etnohistóricas, la defensa del territorio ancestral y de sus procesos organizativos.

La diversidad del tipo de fuentes en los archivos: cartas personales, informes oficiales, memorias de excursiones apostólicas revelan un complejo universo en que se encontraban inmersos los Tucano occidentales. Por ejemplo, las cartas personales hacen parte de la correspondencia interna de los misioneros, documentos que reflejan la vida cotidiana del desarrollo de los pueblos y las misiones. Los informes de las excursiones dan cuenta de las visitas de los curas a los asentamientos, el recibimiento de los indígenas, las fiestas y la realización de bautismos y matrimonios.

## Las narrativas históricas de los Siona

Las narrativas se registraron en la década de 1970 en el resguardo de Buenavista del río Putumayo, unos 40 kilómetros abajo de Puerto Asís. En la época, la población los Tucano occidentales en el río Putumayo se estimaba entonces en alrededor de 300 personas (Wheeler, 1987, p. ix), diseminadas en caseríos pequeños a lo largo del río y sus tributarios abarcando una distancia de 250 kilómetros aproximadamente. Los residentes de Buenavista, el mayor y más importante de los caseríos, se identifican a sí mismos como Gantëya bain (Gente del río de Caña Brava).

En 1970, la tradición de performance oral era todavía una práctica importante para transmitir la historia del grupo a las generaciones más nuevas, aunque esta tradición desapareció en las décadas siguientes cuando la vida cotidiana de los Siona se transformó radicalmente debido a la producción de coca, la violencia y la extracción del petróleo. Las historias orales de los Siona se contaron y volvieron a contar continuamente en un proceso de reproducción social a través de la poética de la performance (Bauman; Briggs, 1990). El contexto tradicional para narrar sus historias, sueños y experiencias es durante las primeras horas de la mañana cuando los miembros de la familia se despertaban y sentaban para tomar *yoco* (*Paullina yoco*) y fabricar sus canastas, redes, mochilas de fibra y otros objetos. Los abuelos son reconocidos como depositarios de la memoria sobre su historia y su territorio, y los otros escuchan sus diferentes versiones y perspectivas, que circulan en diversos contextos. La comprensión de la etno-etnohistoria Siona y la construcción de su territorialidad se basa en la participación en una historia y cultura comunes, y en la familiaridad con el conjunto más amplio de textos orales.

Más de 150 narrativas fueron registradas, la mayor parte grabadas en la lengua Siona y narradas por los abuelos mayores. Otra fuente fue un joven intelectual que no sólo sabía narrar muchas de las narrativas de sus abuelos, sino además también había aprendido a escribir su idioma durante un período en que trabajó con el lingüista colombiano Manuel Casas-Manrique y, como consecuencia de su labor, registró aproximadamente 40 narrativas de los abuelos de la década de 1960.

Muchos de los textos registrados, de una forma u otra, hacían referencia a la historia que sucedió en la cuenca media del río Putumayo entre 1870 y 1930.

Estos se interconectan y se complementan entre sí, proporcionando detalles de las memorias de su ocupación del Putumayo y sobre las relaciones entre los caseríos y sus curacas. Cada narrativa cuenta sobre episodios y personajes que, a su vez, se vinculan con otros eventos críticos, ubicaciones y actores; tomadas en conjunto, estas narrativas representan en buena medida la etno-entohistoria disponible de los Siona.

Para explorar la conciencia histórica y la manera cómo los Siona se identifican con su territorialidad, comenzaremos con una narrativa que cuenta de la llegada del primer misionero a la región y de la llegada de los Gantëya bain al río Putumayo, estableciendo el vínculo ancestral de este grupo con el territorio e introduciendo a los otros sub-grupos reconocidos también como habitantes del medio Putumayo. Posteriormente examinaremos las otras historias que informan sobre los diferentes sub-grupos y de los cacique-curacas de los caseríos en el Putumayo, así como los eventos críticos del siglo XIX y el inicio del XX. Identificamos dos temas recurrentes en las narrativas: uno que trata de los caseríos y sus curacas, evidenciando una red chamánica compuesta de relaciones de intercambio y conflicto. El segundo tema trata de las fiestas y celebraciones que marcaban la vida de los caseríos en una época cuando los Gantëya bain, liderados por sus caciques-curacas, todavía se sentían dueños de todo el medio Putumayo.

La narrativa que sigue, Wayusañë, es considerada por los Siona actuales como capaz de legitimar su presencia ancestral en el río Putumayo. Fue narrada en 1972 por Aurelio Maniguaje, un residente de Buenavista que nació alrededor de la década de 1910 y creció en las últimas décadas de la extracción del caucho (Langdon, 2018b). Al igual que los otros narradores de su edad y abuelos mayores, no solo contó los eventos presenciados en su vida, sino también, sobre eventos más antiguos que fueron transmitidos por sus padres y abuelos.

#### Wayusañë: La ciudad ancestral

La gente vivía en el pueblo de Wayusañë.

Era una región de sola gente, con indígenas de diferentes pueblos.<sup>3</sup>

Los niños descendieron a la pequeña quebrada y se bañaron.

---

3 Algunas versiones de esta narrativa nombran a los diferentes pueblos: Siona, Macaguaje, Coreguaje, Tama, Uitoto, Kofan, Ancutere, Tetete e Inganos.



Mientras se bañaban, vino de río arriba, de una gran roca, vino una persona.  
Al verlo, los que se estaban bañando salieron corriendo del agua.  
Estaban desnudos, sin ropa, como Dios los había dejado en los primeros tiempos.  
“No tengan miedo, soy tu abuelo”, dijo el desconocido.  
Tenía una barba muy larga.  
Y los niños corrieron rápido para contarles a sus padres.  
“El abuelo ha llegado; es abuelo”, ellos dijeron.  
Y luego llegó y los padres se reunieron para verlo.  
“Soy tu abuelo”, dijo.  
“Que abuelo es usted?”, preguntaron.  
“Me llamo Amo”, él dijo.  
Y los padres llamaron a todas las demás personas para que vinieran a ver.  
“Soy tu hermano mayor, me llaman Amo”, dijo.  
Estas son personas de otro grupo y sus hijos, hoy se llaman Amo y Ocoquaje.  
La gente se reunió y habló.  
Otros en la región no querían su presencia.  
“No es de aquí, solo va engañar”, dijeron.  
Ellos no querían su presencia.  
Pero los primeros dijeron: “Queremos al hermano mayor que ha llegado”.  
Otras personas se reunieron y escucharon la conversación.  
En la ciudad a donde él vino, había un árbol de wayusa, de pie junto a un cedro.  
Fueron dejados por Dios en los primeros tiempos.  
Los curacas<sup>4</sup> soplaron las hojas de wayusa en agua.  
Los enfermos tomaron y se alentaron.<sup>5</sup>  
El Amo que llegó hizo una casa grande al pie de los árboles.  
Hizo la casa de Dios, una casa para rezar.  
En esa casa reunió a todos los que vivían allí para dar consejo.  
Entonces venían otros, gente de otros llanos llegaron.  
Y cuando vieron, los otros dijeron: “No, él es solo engañándonos, es engañoso”.  
No querían a él.

---

4 *rau sēcocua* – los que soplan enfermedades

5 Este es un árbol sagrado utilizado por los chamanes para sanar. En otra versión, se usa para hacer invisible a la ciudad, después de que los chamanes beben yagé y ven que los forasteros causarán el fin de los pueblos indígenas. La gente huye, dejando solo un bosque embrujado.

Y el Amo nombró el gobernador, un cacique, un tigre (chaman), nombró un tomador del yajé.

Y el cacique viajó por todo el territorio para inspeccionar.

Y sus fiscales acompañaron a él y le cargaban.

Por un mes él andaba casa por casa, mirando a las mujeres, a los hombres; a los que trabajaban y a los que no trabajaban,

Él miró a todos los trabajos –

A las mujeres limpiando las chagras, tejiendo ollas, a todos los trabajos.

Él mandó a ellos continuar trabajando para alimentar a los niños.

En toda la región andaba.

Salía de su casa cuando la luna estaba nueva y llegaba cuando terminaba el mes.

Era una región muy grande, una región de gente, todos los grupos vivían juntos en un pueblo.

El cura estaba viviendo allí por un tiempo y ya los otros pensaron malos.

“Él está solo engañándonos”, dijeron éstos enojados.

Los primeros vivían bien, ya tejieron la ropa de algodón.

Los otros, entre ellos mismos, se mataron y se comían. No querían poner la ropa.

Trabajaron la cascara de árboles con sus lanzas y rasparon los cueros de los animales.

Vestían en la ropa del monte.<sup>6</sup>

Con el tiempo, se volvieron malos.

Bebieron chicha, se pusieron bravos y levantaron sus lanzas.

Estaban muy bravos y enojados.

Rasparon muchas lanzas, y se pusieron los cueros de animales y pelearon.

Levantaron una guerra con sus lanzas, mataron a los curas y se fueron.

Los curas que sobrevivieron abandonaron el pueblo y se fueron.<sup>7</sup>

Desde esta ciudad, todos los indios se dispersaron.

Río abajo en el Caquetá se fueron los Tama y Coreguaje.

Nosotros, el pueblo Gantëya, los Siona, vinimos a este lugar, a este gran río.

---

6 Los Siona se consideraban cristianos a la llegada de los misioneros, y estaban orgullosos de ser civilizados, diferentes de los *Airu bain*, refiriendo a los aucas o incivilizados.

7 Esta es referencia a la última misión franciscana en el Putumayo, que fue abandonado en el final del siglo XVIII.

Vimos qué buen río es el Gantëya, lleno de peces, buena caza y abundantes cosechas.

Toda la gente vio que es un buen río para vivir.

Y mientras bajaban por el Putumayo, vieron a otros.

La Gente Lanza (Hui bain) ellos se llamaban.

Ellos se llamaban los barbaros Chufi, y vivieron en el Putumayo.

Tenían piel fea, con manchas. Su piel estaba negra con caretes.<sup>8</sup>

“Estos son feos, no queremos unirnos a ellos, atraparemos su enfermedad”.

Los curacas (yai bain) persiguieron y mataron a los Chufi.

Otros chamanes en el monte bebieron yajé y transformando en tigres se los comieron y así los terminaron.

Otros Gantëya bain fueron más río abajo, hasta el lugar llamado Charco de Pescados.

Y en ese lugar pelearon nuevamente con los Chufi, y los mataron con sus lanzas.

Cortaron sus cabezas y las colocaron sobre lanzas atrapadas en la arena.

Ese lugar se llama Sinjogu (transportador de cabezas).

Y desde allí, los Chufi se dispersaron y huyeron a la selva.

Se escondieron en el bosque, siguieron a nuestros cazadores y robaron su caza.

Y el Siona les disparó con dardos envenenados.

Y luego persiguieron a algunos Chufi nuevamente, matándolos con lanzas mientras se bañaban en un pequeño río.

El lugar donde los mataron se llama serpiente Chufiya.

Los blancos lo llaman Masaya.<sup>9</sup>

En todo este lugar, el río Putumayo, los Gantiya bain se extendieron y ahora somos muchas personas.

Esta narrativa evoca una época cuando los Tucano occidentales vivían en paz en la ciudad de Wayusañë, una gran comunidad multiétnica liderada por un solo cacique que gobernaba un vasto territorio. La versión de Juan Yaiguaje

---

8 Simson (1879, p. 220) identifica el “carate” como una enfermedad de la piel común al Piojé (Siona) que aparece como manchas oscuras o negras en su forma leve o piel escamosa negra, y seca en su forma severa.

9 La narrativa de Juan Yaiguaje sobre la ciudad de Wayusa (Portela Guarín et al., 2003, p. 64-65) indica que originalmente se llamaba Quebrada el Sábalo (mahuansoya) pero que los españoles la llaman Mansoya.

publicada en el Plan de Vida (Portela Guarín et al., 2003, p. 64-66), nombra los Siona, Oyo, Macaguajes, Kofan, Huitoto, Ancutere, Coreguaje, Tama y Inganos como habitantes de la región. Las diferentes versiones de la narrativa establecen a los Siona como los residentes legítimos del medio Putumayo. En general ubican la ciudad en la región entre Puerto Asís y Mocoa, o la asocian, como en esta versión, con las antiguas misiones franciscanas de San Diego y San José y con los Siona con sobrenombres de Amo, Yocuro y Amaguaje,<sup>10</sup> y que hablaron *bain coca* (siona) con un acento diferente.

La referencia a la llegada del primer padre que proclamó ser el amo, colapsa el tiempo narrativo del siglo XVII al XIX, y mezcla, las primeras experiencias en las misiones franciscanas, con las de los hermanos menores capuchinos. El padre que llegó y anunció que era el amo, es al mismo tiempo el jesuita Rafael Ferrer que a principios del siglo XVII vivió entre los Kofán (aliados cercanos de los Siona), se hizo su amigo, habló su idioma y que luego ellos lo ahogaron (Kohn, 2002); y los padres capuchinos barbudos que llegaron a finales del siglo XIX.<sup>11</sup> Según otras narrativas que los Siona cuentan sobre su historia, a la llegada de los capuchinos, ellos ya tenían conocimiento de Cristo y de Dios a través de sus curacas y del uso del yajé, y afirman que el papel de su liderazgo, el cacique-curaca, fue autorizado por Dios. Según ellos, Dios otorgó los poderes y responsabilidades de los curas a los cacique-curacas, dando a este líder la responsabilidad de defender, disciplinar y supervisar a sus comunidades, y de aconsejarles para que vivan de manera adecuada.<sup>12</sup> Estaban orgullosos de ser civilizados y se distinguían de los Macaguaje (Airu bain, gente del monte), identificados en la narrativa como la gente que usaba ropa del monte.

---

10 Otras narrativas de este período también identifican a estas dos comunidades asociándolas con los Amaguajes, quienes, según los Siona y Castellví (1962, p. 34, 236) hablaban de un acento ligeramente diferente.

11 El diario de Fray Juan de Santa Gertrudis (1970) cuenta también del ahogamiento del cura en la misión de Santa Cruz de los Mamos en el río Putumayo en 1757.

12 Estos poderes implicaron no solo aspectos políticos, mas también los rituales. En los rituales chamánicos el yajé estaba servido en cálices de cerámica, recordando la misa, y los curacas realizaron ceremonias de matrimonio y también apropiaron aspectos de otros rituales que los franciscanos introdujeron.

Las narrativas que cuentan la historia de las relaciones entre las comunidades que circularon entre las antiguas misiones y sus intermediaciones, son resumidas en la Tabla 1.

**Tabla 1.** Los asentamientos del Putumayo según las narrativas.

| Nombre de la comunidad                                                                                                                                                           | Memorias del lugar según las narrativas                                                                                                                                                                                                         |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| San Diego – Región de los San Diego bain                                                                                                                                         | En el tiempo de quina, los curacas de Gantëya bain causaron una epidemia que acabó con el Pueblo. Los ataques de brujería fueron realizados por curacas que estaban transportando quina. Los sobrevivientes huyeron para el río Guamués.        |
| San José – nombre en Siona <i>Huë'e jobo uriya</i> – Pueblo del Río de Oro – Región de los San José bain<br>El nombre asocia a ellos con la extracción del oro                   | Epidemias causadas por los curacas de Gantëya bain y después de una epidemia, la Gente de San José migró para Muse Gunti Ignacio Grande era curaca malo de los San José bain. El Río Guamués era el territorio de cacería de los San José bain. |
| Orito – Comunidad de los San José bain en el Uriya – río del oro                                                                                                                 | San José bain.                                                                                                                                                                                                                                  |
| Nasotoaró – cerca de un salado ( <i>toaró</i> ) del mono churuco ( <i>nasó</i> )<br>Local cerca de la vieja misión de Cuembí<br>Pueblo de Gantëya bain en el final del siglo XIX | El curaca Leonides Yaiguaje vivía aquí.<br>Un cauchero moreno vivía con ellos y bebió yajé. Su nombre era Aña Pëquë Chachahuë, o “boca grande”, y sabía transformar en anaconda                                                                 |
| San Antonio – Pueblo de Gantëya bain en el inicio del siglo XX                                                                                                                   | Leonides Yaiguaje fue curaca que tomó yajé cuando faltaba pescado.<br>Ignacio, del Oyo bain, fue el curaca que trajo yuca del cielo después de beber yajé.                                                                                      |
| Comandante Playa – Pueblo de Gantëya bain en 1930                                                                                                                                | Leonides es cacique-curaca y muere aquí. Manuel Piaguaje es otro curaca.<br>Una inundación causó que los sobrevivientes fueran hacia Piñuña Blanca.                                                                                             |
| Buenavista – Gonsayá – pueblo de los Gantëya bain fundado después de la muerte de Leonides                                                                                       | Arsenio Yaiguaje es cacique hasta que muere en 1962.<br>A 3 días de Puerto Asís, subiendo de canoa.                                                                                                                                             |
| Tigre Playa                                                                                                                                                                      | Un patrón cauchero con nombre de Sebero mandó un joven Siona a cazar un venado y su espíritu ataca el joven, que muere de fiebre.                                                                                                               |
| Remolino – <i>Ne'era huë'e jobo</i> – Pueblo de Remolino                                                                                                                         | Un curaca del siglo XIX transforma en boa y vive aquí.                                                                                                                                                                                          |

| Nombre de la comunidad                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                             | Memorias del lugar según las narrativas                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                               |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| <p>Angostura – Crusu Tubê – “Pilar de la Cruz”</p> <p>Pueblo multi-étnico de la Gantëya bain</p> <p>Nombra los Ancutere, Chufi, Oyo, Macaguaje, Kofan, Uitoto, Correguaje, Inganos, Tama, Secoya, Tucano como residentes.</p> <p>Un asentimiento marcado con una cruz, que recordaba del período Franciscano. Hay muchas narrativas asociadas con este pueblo.</p> | <p>Una comunidad grande (cerca de 1880) con tres lomas donde el río se estrecha; tenían fiestas y bailaron hasta que termino la chicha.</p> <p>Los Oyo bain cargaron caucho, llegaron a Angostura y dejan <i>rau</i> (brujería) en el puerto, causando una epidemia.</p> <p>Una mujer de Crusu Tubê es tragada por una boa en la bocana de la Quebrada Perfumada (ma'ñaya). Leonides Yaiguaje es el curaca que vio lo que pasó</p> <p>Visita del Padre y como fue bien recibido en fiesta.</p> <p>Cuando los curas fueron malos y los curacas los brujearon. Los que sobrevivieron regresaron para España; los indígenas enterraron las campanas del oro y abandonaron el pueblo.</p> |
| <p>Yocorubê – Santa Helena</p> <p>Pueblo de los Oyo bain en el inicio del siglo XX</p>                                                                                                                                                                                                                                                                             | <p>El cauchero Antonio Figueroa era patrón aquí; y los Oyo, Gantëya y Macaguaje recolectaron caucho, incluyendo el curaca Leonides Yaiguaje.</p> <p>Figueroa defendió a los Oyo bain cuando fueron atacados por los Uitoto río abajo. Pero por maltratarlos en Santa Elena, los Oyo bain lo mataron. Ignacio Chiquito y Lorenzo eran curacas Oyo .</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| <p>Muse Gunti – San José y Gantëya bain</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                        | <p>Pueblo fundado por la gente de San José después de una epidemia. Tenía una mujer como jefa y celebraron la Fiesta de Pascua o de San José. La gente de San José habló diferente que la gente de Piyuya huê'e jobo, con quien visitaron en fiesta.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                              |
| <p>Piñuña Blanco – Santa Cruz de Piñuña Blanco – Piyuyá Huê'e Jobo – Gantëya e San Diego bain</p>                                                                                                                                                                                                                                                                  | <p>Celebraron Pascua y la llegada de la gente de otro pueblo, talvez de San Diego.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                |
| <p>Montepa – Pueblo de los Oyo bain</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            | <p>Vivian los Oyo, Siona y Macaguaje en el tiempo de caucho.</p> <p>Mauricio, un curaca Oyo, era malo.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                            |
| <p>Río Apaiya – Oyo bain y Macaguaje</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                           | <p>Curacas Oyo mataron la boa con un oso hormiguero después de tomar yoco; estaban transportando caucho.</p> <p>En las cabeceras de Apaya un curaca Macaguaje canta y cría una laguna <i>bain ubê sitara</i>.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |
| <p>Boca de San Miguel</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                          | <p>El curaca Ancutere llamado Antonio vivía aquí cerca de 1915-1920 y bebía yajé con los Siona, compartiendo su conocimiento y narrativas de los curacas Ancutere.</p> <p>Él mismo desapareció por 15 días (cerca 1915-1920) cuando viajó al cielo para se curar.</p>                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                 |

| Nombre de la comunidad                                                                           | Memorias del lugar según las narrativas                                                                                                                                                                      |
|--------------------------------------------------------------------------------------------------|--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|
| Concepción – Pueblo de Oyo bain                                                                  | Narrativas cuentan de la Iglesia de piedra que colapsó, matando muchas personas. Hay memorias de la crueldad de los españoles en Concepción.                                                                 |
| Boca de Güepi – Actual comunidad de Consacunti ( <i>Gonsagunt</i> ) donde vivían muchos Oyo bain | Un moreno vivía allá y bebió yajé con los curacas. De la Quebrada Güepi había trocha al Aguarico y en la Quebrada bē'ëya en el Aguarico, un curaca crió una laguna; los Siona cargaba caucho en esta trocha. |
| Mie Gunti – Comunidad de Oyo bain                                                                | 2 curacas Oyo, un de Mie Gunti llega como tigre en Gonsaya para pelear (siglo XIX).<br>Ignacio es el curaca Oyo de la comunidad.<br>Narrativa sobre un joven que tomó yajé solo.                             |
| Caucayá – Comunidad de Oyo bain – siglo XIX                                                      | Parte de la red, el curaca Leonides Yaiguaje de los Gantëya bain tomó yajé allá.                                                                                                                             |
| –                                                                                                | Una batalla entre los Oyo bain y Uitoto's sin el lugar nombrado. Los Oyo tienen una escopeta – Siglo XIX.                                                                                                    |
| Angustilla – Ancutere bain                                                                       | Narrativa sobre los franciscanos que encerraron a los curacas y los curacas tomaron yajé para defenderse; todos los españoles mueren o regresan a España. Los indígenas huyen y dejan los cuerpos podridos.  |

Tomadas en conjunto, ellas establecen los territorios e identidades asociadas con los grupos sobrevivientes en el río Putumayo que estaban envueltos en las relaciones del comercio con los blancos, a pesar que estas actividades no son centrales a las narrativas asociada con la época. Según el punto de vista de los Gantëya bain de Buena Vista, las comunidades se relacionaban en redes de intercambio de conocimiento chamánico, de narrativas y de fiestas (Langdon 1981, 1986). Los curacas también defendieron sus asentamientos de los ataques de brujería, que normalmente fueron atribuidos a los chamanes de otros grupos.

La Tabla 1 muestra cómo los Siona recuerdan su ocupación del territorio a través de la memoria de eventos críticos asociados con sus asentamientos y otros lugares en el paisaje. La Figura 1 identifica los asentamientos y otras ubicaciones asociadas con los seis grupos nombrados en las narrativas.<sup>13</sup>

13 Agradecimientos: a Alan Langdon y Cristian Mongua por la diagramación de los mapas.





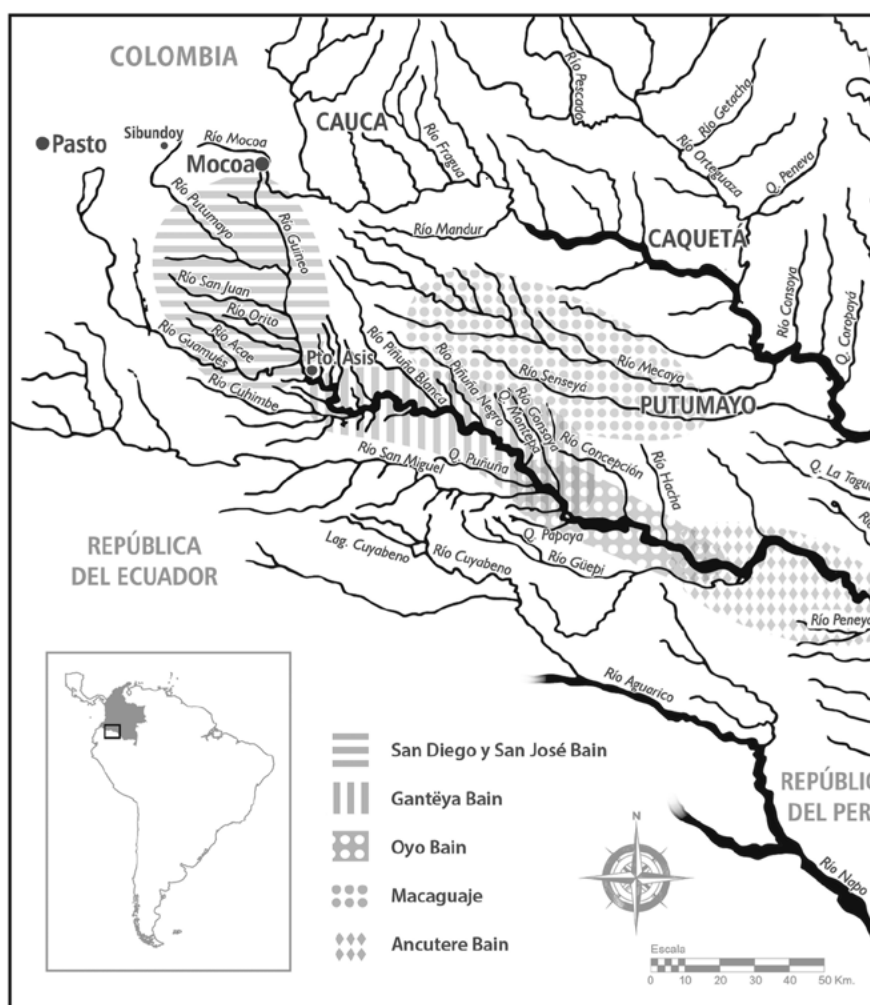


**Figura 2.** La territorialidad de los Tucano occidentales según las narrativas.  
Fuente: elaboración propia.

Aunque los Siona no desconocen el hecho de que las epidemias fueron introducidas por los extraños que llegaron con la extracción de resinas, en las narrativas las epidemias figuran como eventos críticos relacionados con las batallas chamánicas entre curacas rivales de diferentes comunidades. Como podemos

ver en el resumen de las narrativas de la Tabla 1, la epidemia que resultó con el fin de la gente de San Diego, fue causada por los curacas de la Gantëya bain. El drama social se inicia con el asesinato de un curaca Ancutere que vivía en San Diego. Las noticias de su muerte fueron comunicadas a los Siona y Ancutere por los Oyo, que estaban transportando quina a lo largo del río Putumayo. Los curacas de los Gantëya tomaron represalias, durante un viaje en el que transportaban quina cerca de esta localidad. Dejaron el “brujo” de *huehue rau* en el puerto de San Diego, causando que toda la comunidad enloqueciera y muriese por altas fiebres. En otra historia que se puede localizar en esta misma época, los curacas Oyo, que cargaban caucho, pararon en Angostura, un pueblo de la gente Gantëya. En su visita se enojaron porque las *señoritas* se les ocultaban. Ellos dejaron un “brujo” (*rau* – objeto de brujería) en el puerto del río, causando que toda la gente se enloqueciera con altas fiebres producidas por sarampión, destruyendo la mayor parte de la aldea. Los curacas Gantëya tomaron venganza, viajando a Montepa para dejar el brujo (*rau*) de sarampión en su puerto para contagiar a los Oyo, y así sucesivamente, lo que llevó a la desaparición de un gran número de aldeas en el Putumayo.

Las narrativas contadas por los ancianos que nacieron antes, o a comienzos del siglo XX, nos permiten mapear la circulación de los diferentes grupos asociados con los cacique-curacas. Los habitantes de San Diego y San José fueron diezmados por las epidemias, algunos sobrevivientes terminaron trasladándose al territorio de la gente Gantëya y se casaron con ellos. Los Gantëya circularon por diferentes lugares aguas abajo de Puerto Asís, incluidos Cuembé, Nasotoaró, Santo Antonio, Comandante Playa, Yocorobë, Santa Elena, Angostura y Piñuña Blanca de Santa Cruz. Se casaron con los Oyo bain, que fueron identificados con los asentamientos de Yocorobë, Montepa y Concepción. Los Oyo llegaron a disputar el territorio río abajo con los Huitoto, y sufrieron más con los patrones caucheros que los Gantëya. Los Ancutere vivían aún más abajo, cerca de Concepción y Ancusilla, pero huyeron a Ecuador al final del boom del caucho. Como lo indica la narrativa de la Ciudad de Wayusañë, los Chufi, también conocidos como Tetete, fueron expulsados del río Putumayo en batallas cerca del actual Puerto Asís (las quebradas de Chufiyá, Singuyá, Cocayá) y huyeron para Ecuador. Los Macaguajes tradicionalmente ocuparon en el interior entre el río Putumayo y Caquetá y también

estuvieron sometidos a patrones caucheros. Al final de la época del caucho, estaban a punto de desaparecer como consecuencia de las epidemias, trasladándose al río Putumayo, fundando San Joaquín en 1938, donde se casaron con los Siona (Friede, 1952). Los residentes de Buenavista hoy día se identifican como un grupo único, los Gantëya, pero las genealogías demuestran que varios tienen padres o abuelos que anteriormente fueron identificados con los otros grupos de Tucano occidentales mencionados en las narrativas (Macaguaje, Oyo, San Diego, San José).

## La construcción del territorio Siona en las fuentes documentales

Las fuentes documentales oficiales del estado colombiano (Territorio del Caquetá) y eclesiásticas (religiosos de la compañía de Jesús, sacerdotes seculares y misioneros capuchinos) de las misiones católicas, permiten identificar y correlacionar los asentamientos de los Tucano occidentales y situarlos en medio del establecimiento de esta nueva jurisdicción y la construcción de la territorialidad de los Siona entre 1870 y 1930. Los informes de las autoridades colombianas y las excursiones apostólicas de los misioneros dan cuenta de estos asentamientos a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX, los conflictos con los caucheros y las enfermedades que azotaron a sus poblados, y la crisis de sus asentamientos en este último siglo. En estas fuentes documentales se encuentran referencias a los asentamientos más importantes de la etnohistoria Siona: San Diego, San José, Cuimbé, Montepa, Macaguajes y Concepción (Mamo) (Figura 1), las cuales se complementan y correlacionan con las narrativas etnohistóricas de los Siona.

A partir de la documentación escrita es posible rastrear estos asentamientos. Por ejemplo, en el de 1847 el secretario del Territorio del Caquetá José María Quintero<sup>14</sup> informó de los avances materiales que se habían llevado a cabo en los pueblos del corregimiento del Putumayo:

---

14 El secretario del Territorio del Caquetá redactó en este año un extenso informe a las autoridades centrales de la Nueva Granada un panorama detallado de las condiciones en que se encontraba este territorio tras el abandono de las misiones franciscanas a finales del siglo XVIII. Para →

Que en San Diego de San Juan se está construyendo la casa parroquial, se ha empedrado el puerto o desembarcadero de dicho pueblo y se trata con actividad de fomentar y arreglar su caserío. Que en San Diego del Putumayo se ha dado órdenes para limpiar y ampliar la localidad, y para acopiar maderas aparentes para construir una iglesia que en el pueblo de Cuimbé se han levantado una capilla y cada parroquia que se ha reducido a una localidad fija la parcialidad de indígenas llamados picudos, que se hallaban dispersos. Que en el pueblo de Mamo, anteriormente llamado “Concepción” se ha concluido una espaciosa y bien ordenada capilla, debido al celo e interés del Señor Presbítero Francisco Antonio Velasco misionero de aquellas poblaciones; que personalmente se ha ocupado en aquel trabajo.

Que en la parcialidad de Macagnayer (Macaguaje) se ha despejado el bosque, construido una capilla y abierto el camino que atraviesa del río Putumayo al Caquetá. Que los indígenas de Cancapuí, los cuales se había separado de la obediencia a las autoridades, han vuelto a ella, y se hallan con buenas disposiciones.<sup>15</sup>

La intención del secretario era destacar su labor en esta nueva jurisdicción de la Provincia del Cauca, destacando el avance material de los “pueblos”, dando a entender que estos habían sido construidos bajo su mandato. Llama la atención los poblados que son relacionados por Quintero, asentamientos que hacen parte de las narrativas etnohistóricas de los Siona. La adecuación de las capillas y la construcción de estos pueblos hizo parte de las formas de organización heredadas por las misiones franciscanas. Además, la adecuación de estos espacios hizo parte de la llegada de sacerdotes seculares de Popayán y el establecimiento de los misioneros de la Compañía de Jesús en 1846.

---

→ entonces el interés de Colombia se centró en ejercer presencia sobre las fronteras indefinidas del Napo, Aguarico, Putumayo y Caquetá, territorios que reclamaba como pertenecientes a su jurisdicción tras la separación de la Gran Colombia en 1830.

15 Archivo General de la Nación, Bogotá, Colombia. Sección República, Fondos. Ministerio de Relaciones Exteriores (MRE), Anexo II, caja n° 3, carpeta 0018, ff. 37.



**Figura 3.** Un padre capuchino en el río Putumayo con Tucano occidentales, sin identificación o fecha. Fuente: Archivo Hermanos Menores Capuchinos.

El padre Láinez entre 1876-1878 visitó los asentamientos Siona de San Diego, San Diego nuevo (San José), Cuimbé, Montepa, y Macaguajes, resaltando en sus excursiones la manera cómo los indígenas le recibían a su llegada y el conocimiento de Dios por parte de estos grupos, a los que llamó las áreas “cristianas” del Putumayo. Resulta interesante observar una de sus descripciones de su visita al asentamiento de Macaguajes y la manera como vestían estos indígenas:

Terminada tan felizmente mi excursión en el río Putumayo, deja las canoas para empuñar mi bordón y meterme en las selvas. Salí al río Sensella y al Mintoya, cuyas vueltas y revueltas me habían de servir de norte y guía para dar con la tribu de los Macaguajes. Anduve a pie un día entero y entre corpulentos y encumbrados arboles encontré la ranchería de estos indios, los más pacíficos y sencillos de cuantos he tenido la dicha de visitar. Son tan recatados y decentes, que ya en su pobreza no encuentran como vestirse de lienzo, según usan los otros indios, se cubren con la corteza de un árbol llamado Carapacha. (Pérez, 1896-1898, p. 182).

En 1854 el Presbítero Manuel María Albis realizó una importante crónica de su visita a estos mismos asentamientos visitados posteriormente por Láinez. En San Diego describió los conflictos entre los asentamientos del Putumayo, destacando el “soplo” de los médicos para curar a sus pacientes, enfermedades que atribuyen a las brujerías de sus vecinos y a lo que denominó los “enredos de los brujos” (Domínguez; Gómez; Barona, 1997, p. 107). En su paso por Montepa y Cauca destaco las actividades económicas a las que se dedicaban, el lavado de oro y la extracción de cera y cacería. En el transcurso de la segunda mitad de este siglo, el comercio y las actividades extractivas aumentaron en el territorio de los Tucano occidentales (cera y el lavado de oro), lo que llevó al incremento de extraños en sus asentamientos.

Para la década de 1870 el Prefecto Maximiliano Díaz informó la composición de los pueblos del corregimiento del Putumayo, en donde además de la continuidad de los de San Diego, San José, Cuembí, Picudos, Montepa, Micuntí, los Macaguajes habían establecido nuevas localidades: “los caseríos (monte adentro) de los Macaguajes de Montepa, Macaguajes de la Concepción, Macaguajes de Lurilla, Cauca y muchos caseríos de los Orejones, tratables unos y otros no, que están situados en varios afluentes del Putumayo, desde Micuntí hasta el Marañón: su capital, San Diego”.<sup>16</sup>

Aunque los informes oficiales permiten rastrear a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX los asentamientos Tucano occidentales, es escasa la información que proporciona acerca de sus habitantes. Las fuentes documentales de los misioneros capuchinos ofrecen un mayor detalle de quiénes vivían en estos y de la movilidad de estos grupos. En 1893 Fray Ángel de Villava visitó los grupos indígenas de la cuenca media del río Putumayo, los cuales se encontraban inmersos en la economía gomífera. En su excursión denunció la presión ejercida por los comerciantes caucheros en San José, y la molestia de los indígenas por la presión de los comerciantes caucheros y su intención de trasladarse al río Guamués:

Los habitantes de San José nos dieron pruebas de afecto y confianza, y nos dieron cuenta de ciertos hechos de los comerciantes, que merecen castigo. Quejaronse de la conducta que algunos blancos observan con ellos, y nos dijeron que

---

16 Archivo Central del Cauca, Sección República, Fondo Inactivo, Paq., 119, Lg., 26. s/f.

todos unánimemente estaban resueltos a trasladarse al río Guamués, porque los comerciantes los molestan mucho y no les dejan tiempo para cultivar sus chacras. (Villava, 2002, p. 51).

En 1898 Fray Antonio María de Calamocha corroboró la movilidad de los Tucano occidentales, destacando la movilidad de los indígenas de San Diego y San José, quienes viajaban constantemente al Marañón e Iquitos. En su excursión documentó el traslado del pueblo de San José, quienes se habían ubicado en las inmediaciones del antiguo puerto quinero de la Sofía. En San Diego señaló que encontró al comerciante cauchero Leónidas Ramírez conviviendo con los indígenas:

A la vista del pueblo hicimos descargas de escopeta, (señal convenida) a cuyas descargas contestaron otras desde el pueblo, disparadas por algunos blancos residentes en dicho pueblo, entre ellos el entusiasta D. Leónidas Ramírez y sus colonos; también los indios celebraron mi llegada con repique de campanas, saliendo a recibirme el gobernador con los cuales en medio de repiques de campana y tambores me condujeron a la casa-convento. (Calamocha, 2002, p. 147).

Además del traslado de San José, sus habitantes se encontraban enfermos:

Después de haber visitado las casas o ranchos, pues la mayor parte de los indios se hallaban enfermos de romadizo y disentería, enfermedades que diezman estos pueblos. No se olvida de decirme todos: Pasame bonito, taita padre, pronto mírame mío, San José, gente mucho quiere que tenga bien viaje padre; ven pronto de visitarnos. (Calamocha, 2002, p. 163).

En este período son comunes las enfermedades en estos grupos registradas por los misioneros como gripes, sarampión y otras enfermedades. A la llegada de los religiosos algunos de estos grupos demostraron una receptividad inusual a la realización de los rituales de matrimonio y bautismo, estableciendo los misioneros capuchinos relaciones con algunos de los cacique-curacas, los líderes chamanes de las comunidades. En este contexto, los misioneros compitieron con los patrones caucheros, a través de una estrategia que consistió en relocalizar a las familias indígenas en asentamientos más cercanos a la misión.

## **Territorialidad indígena y construcción del espacio misionero**

La entrada del siglo XX marcó un cambio sustancial en el contexto del Putumayo. La creciente demanda de gomas llevó a una presencia permanente de los comerciantes caucheros en los asentamientos indígenas. La guerra de los mil días de Colombia (1899-1903) fue un factor importante que llevó al establecimiento de una misión católica, tras la victoria del partido conservador.

Estos sucesos llevaron a la creación de la Prefectura Apostólica del Caquetá y Putumayo en 1904, y la asignación de los extensos territorios del Aguarico, Napo y Putumayo a la misión capuchina. Con el paso de los años se fue estableciendo una nueva percepción de territorialidad, que involucró los pueblos indígenas de la cuenca media del río Putumayo, generando un fuerte conflicto con los caucheros de la región. Los misioneros capuchinos de la Prefectura Apostólica se esforzaron en materializar su proyecto de una gran ciudad en el río Putumayo que agrupara los grupos indígenas del Putumayo, San Miguel y Aguarico.

Los asentamientos indígenas de los Tucano occidentales se convirtieron en el centro de disputa de los caucheros y capuchinos, en donde estos últimos se centraron en frenar la influencia de los caucheros sobre los indígenas. Pese a este conflicto, tanto los caucheros (quienes eran autoridades políticas) y los misioneros utilizaron estos asentamientos para establecer su jurisdicción.<sup>17</sup>

Un interesante ejemplo de estas nociones de territorialidad puede encontrarse en los informes de las excursiones apostólicas de la misión capuchina. Fray Jacinto María de Quito, en su viaje a Iquitos de 1908, visitó los caseríos Siona del río Putumayo. En este viaje constató la manera de gobernarse de los indígenas y la continuidad de los asentamientos, los cuales, aunque podían trasladarse de un lugar a otro, se ubicaban en una región cercana, conservando el mismo nombre:

---

17 A nivel nacional, Colombia utilizó la existencia de estos asentamientos a su favor al reclamar su soberanía sobre este territorio, argumentando su presencia en este río a través de la existencia de “los pueblos del corregimiento del Putumayo”.



[...] llegamos al primer pueblo de indios llamado San Diego, sitio en la ribera izquierda del Putumayo. Pocos minutos antes de nuestro arribo sus moradores ya nos pudieron ver, y como tienen vista de lince nos les costó mucho reconocernos [...] Finalmente, la cosa se puso seria cuando el Cacique o Capitán (así llaman a quien gobierna al pueblo), con una vara en la mano, insignia de su autoridad, empezó a descender la bajada que media entre la plaza y el río, y le seguían los magnates del pueblo como también la muchedumbre toda [...] Ahora ocupemos algún tanto de nuestros dieganos. Debo advertirle que tanto lo bueno como lo que no lo sea es propio no solo de los dieganos, sino también de los indígenas de San José, Yoasotoaró y Montepa [...] En el Putumayo sólo son cuatro los pueblos que hablan el Siona, siendo aproximadamente unos 250 sus habitantes; y como todos emplean el castellano para comunicarse con los blancos y los demás indios que no poseen tal dialecto, verbigracia. (Jacinto de Quito, 1908, p. 11-12).



**Figura 4.** Pueblo Indígena Siona: capilla y fiestas católicas. Fuente: Archivo Histórico Hermanos Menores Capuchinos.

En su expedición visitó el caserío de Yasotoaró [Nasotoaró], que para entonces se ubicaba próximo a la desembocadura del río Cuembí, a unas diez leguas de este poblado: “Los habitantes de este lugar son de iguales costumbres y dialecto de los ya mencionados. Su población total no pasará de unas setenta almas”

(Jacinto de Quito, 1908, p. 18). En este mismo año Fray Ildefonso de Tulcán realizó una excursión entre el Valle del Guamués, Aguarico y el río Putumayo. En su paso por San Diego documentó el abandono de este lugar, y la construcción del nuevo pueblo en el Trejo: “Ese pueblo viejo mucha enfermedad tiene; por eso nuevo pueblo trabajando” (Tulcán, 2002, p. 110). En el punto de la Sofía los indios de San José continuaban estableciendo allí su residencia, a la cual se trasladaron en el año de 1898, como había informado Calamocha.

En el intermedio del trayecto entre Yasotoaró y Montepa, Fray Idelfonso de Tulcán visitó el pueblo de Yocoropuí, ubicado en cercanías de la quebrada de Piñuña (Blanco), y denominada por los Siona como Piyuyá: “que significa Río de tucán o dios de chiquito, a la derecha del Putumayo” (Tulcán, 2002, p. 137). En este lugar Tulcán encontró la finca del cauchero Arsenio Figueroa, “Santa Helena”. Describió a la “gente de Montepa” como pertenecientes a los añaguajes – culebras –, quienes en algunas ocasiones vivían en aquel lugar, o se trasladaban a algún punto cercano. En su viaje al Putumayo relató un interesante encuentro que permite ubicar los territorios en donde se encontraban para entonces los Chufi o Tetetes, aucas y enemigos de los Siona en las narrativas, con quienes se disputaron su territorio (Wasserstrom; Reider; Rommel, 2011). En su trayecto a la Concepción, en la desembocadura del río San Miguel, el misionero narró los temores de ataques por parte de los Tetetes:

El Putumayo estaba bastante crecido, de modo que empujaba al San Miguel, llegó la noche y se oyeron unos grupos largos; jú, ú, ú! jah, ah, ah! que venían del Putumayo. Nadie hizo caso; pero gritan segunda vez, y el Padre Jacinto, algo preocupado, me dijo: –Hermano, ¿no oye gritar? –y estoy oyendo, le respondí. ¿No serán los tetetes? (indios muy salvajes e infieles, que vagan entre el Aguarico y el San Miguel). No puede ser, porque sin fueron los Tetetes vendrían por San Miguel, y calladitos para darnos el asalto. Estos deben ser Montepas, que vienen a vernos. (Tulcán, 2002, p. 134).

En la desembocadura del río San Miguel, lugar en donde se encontraba localizado la Concepción, no encontraron a los indígenas. Estas expediciones narraron la difícil situación de Guepí para 1908, pueblo que se encontraba en una fuerte decadencia y en donde estaba la agencia cauchera de Antonio Ángel. Tulcán encontró familias de indígenas Huitotos provenientes de las cabeceras

del Pebeneya, quienes se encontraban trabajando para los comerciantes caucheros. Las excursiones se convirtieron en la principal estrategia de los misioneros para relacionarse con los grupos Tucano occidentales del Putumayo, y a su vez, de ir demarcando una nueva territorialidad a través de la jurisdicción eclesiástica.<sup>18</sup>

Con la fundación de Puerto Asís los misioneros llevaban a los grupos indígenas para que trabajasen en la construcción de la ciudad, con la intención de irlos convenciendo para que se establecieran en esta ciudad.

En la construcción están trabajando hombres, mujeres y niños Indígenas de San José. Los indios de San Diego abandonaron su pueblo que tenía 4 años de fundado y se situaron frente a la casa que están construyendo. Los niños indígenas que están llegando a la Colonia no hablan el Inga ni el coche que son las lenguas que los Misioneros han aprendido (cuentan 4 lenguas diferentes a las aprendidas). Llegarán indios de Ocano que viven en la orilla del San Miguel a 2 días de distancia. También llegarán los indios del Guamués a 2 días de distancia. Yocoropui a 3 días. Montepa a 4 días.<sup>19</sup>

La territorialidad indígena y la construcción de su identidad asociada a los asentamientos, por ejemplo, “la gente de San Diego” “la gente de San José” fue uno de los principales impedimentos para la misión capuchina y su proyecto de concentrar a los Tucano occidentales en Puerto Asís. Este proyecto trajo consigo conflictos tanto con los comerciantes caucheros, como con los taitas-curacas de estas localidades, quienes se oponían a trasladarse a Puerto Asís. Los grupos indígenas continuaron permaneciendo en sus pueblos, en donde se abrieron algunas escuelas y continuaron conviviendo con los comerciantes itinerantes en sus caseríos, lo que provocó fuertes epidemias que impactaron las escuelas de la misión y las comunidades indígenas, causando una disminución significativa de la población y el final de comunidades enteras, llevando a que muchos de los sobrevivientes se reagruparan en otros lugares. De 1900 a 1930 la población Siona pasó de ser aproximadamente 1000 a 250, una reducción de más del 70% (Langdon, 2014). En la década de 1930, los asentamientos

---

18 Archivo Histórico Diócesis Mocoa-Sibundoy, 1907, s/f.

19 Archivo Histórico Diócesis Mocoa-Sibundoy, 1912, s/f.

de San Diego y San José habían desaparecido, y los grupos identificados como Macaguaie, Oyo, Ancutere (al menos en el Putumayo) y Tetete quedaron reducidos con pocos sobrevivientes (Figura 5).

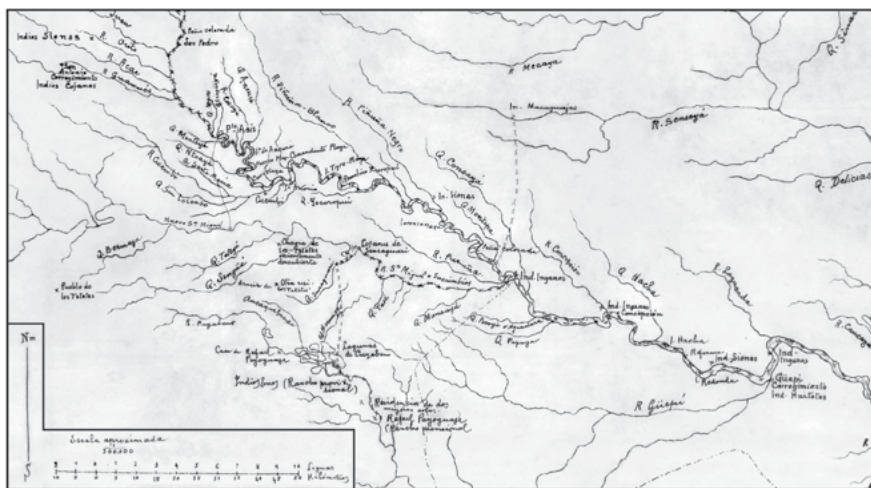


**Figura 5.** Asentamientos en el Putumayo tras las epidemias de la década de 1920.  
Fuente: Archivo Histórico Hermanos Menores Capuchinos.

## Consideraciones finales

En este artículo, exploramos la consciencia histórica de los indígenas Siona, que establece su territorialidad en el medio río Putumayo como expresada en un conjunto de narrativas que pueden ser identificadas con el período extractivista de quina y caucho (1874-1930). Las narrativas nos cuentan de seis grupos, que se distinguieron entre sí por la región que ocuparon a lo largo del río y en el monte, grupos al mismo tiempo estrechamente unidos por compartir un mismo idioma y una misma visión cosmopolítica, que abarca las relaciones entre los mundos de lo visible y lo invisible, asociados con el espacio biofísico. Las memorias de estos grupos y sus relaciones son asociadas con ubicaciones específicas en el paisaje, lugares asociados con eventos críticos, que componen las tramas de las narrativas. Las narrativas también asocian a los grupos con las

viejas misiones franciscanas. La narrativa que cuenta del origen de los Gantëya bain en el Putumayo colapsa dos períodos: el evento del contacto con los primeros franciscanos en el siglo XVII, con una situación del contacto del siglo XIX (Turner, 1988), donde los Siona manifestaban saber sobre Cristo desde antes de la llegada de los capuchinos. Siempre relataron su orgullo, en los años de 1970, de ser civilizados, en contraste con sus enemigos Chufi, los aucas que echaron del Putumayo en batalla. Las narrativas también recuerdan de las festividades y celebraciones del día de Pascua y las visitas de los capuchinos. Se elaboraron pocas narrativas sobre conflictos con los capuchinos o con los caucheros.

A través de las narrativas, podemos observar que el siglo XIX representó para los Tucano occidentales un proceso de ocupación y despliegue de su territorialidad, a partir de dos elementos, principalmente: la identificación de los grupos sociales con las localidades de las antiguas misiones, y la figura del cacique-curaca. Es importante resaltar que este papel de liderazgo era una reconfiguración, incorporando aspectos del papel de los amos franciscanos. Los pueblos de San Diego, San José, Cuimbé, Concepción, Montepa y otros, no solo pueden analizarse únicamente como la existencia de pueblos ribereños en el siglo XIX, sino por el contrario, como localidades que contienen una importancia trascendental en el proceso de reconfiguración de la territorialidad, organización socio-política e identidad. Esta reconfiguración de su modo de ocupar (Little, 2002) es expresado en las narrativas a través de la memoria de los eventos críticos asociados con estos espacios y con los curacas como sus protagonistas centrales.

Las fuentes documentales analizadas en este artículo coinciden con la etno-etnohistoria de los Siona. A la llegada de los primeros funcionarios del Territorio del Caquetá y los misioneros capuchinos, se encontraron con grupos indígenas que se identificaban y circulaban alrededor de las localidades de las misiones franciscanas. Los capuchinos encontraron algunos pueblos todavía organizados alrededor de una plaza con una cruz, como descrito en las memorias Siona sobre Cruzu tubë (Angostura), nombrado por su “pilar de cruz”. Las fuentes escritas también documentan la destrucción de los pueblos a causa de las epidemias, la circulación de las comunidades por causa de estos desastres, y también de las brujerías entre los pueblos enviadas por sus curacas.

El contraste en los procesos de construcción de territorialidad Siona con los proyectos estatales del siglo XIX, y de las misiones católicas, indica la manera como estos diferentes actores comprendieron este territorio. Como se observó,

para los Siona, la territorialidad vincula tanto lo biofísico como lo invisible y lo emotivo. Para el Estado, las localidades o los pueblos se convirtieron en una importante referencia para sus pretensiones de ejercer soberanía sobre las fronteras indefinidas del Putumayo, contestando a la presencia de los caucheros peruanos. Tal vez por esto, sus documentos relatan mayor presencia e importancia de las relaciones laborales que los caucheros tenían con las comunidades indígenas.

Para los capuchinos, su buena recepción en los asentamientos indígenas, las fiestas y la existencia de capillas fueron elementos que interpretaron como evidencia de su dominio sobre los indígenas. Pero para los Siona, el cura no representaba una figura superior ni con derecho de mandar sobre ellos. El papel de aconsejar y ordenarles fue otorgado a los curacas por Dios, y el beneficio de tener la presencia de los curas entre ellos fue por otros motivos, sean estos los deseos de practicar de nuevo los rituales católicos, o por la expectativa de que los curas los protegieron contra los engaños de los caucheros.

## Referencias

ALBERT, B. Cosmologías del contacto no Norte-Amazônico. In ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002. p. 9-23.

ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo: Editora Unesp: Imprensa Oficial do Estado, 2002.

BARCLAY, F. Olvido de una Historia. Reflexiones acerca de la historiografía Andino-Amazónica. *Revista de Índias*, v. 61, n. 223, p. 493-511, 2001.

BASSO, E. *The last cannibals*. Austin: University of Texas Press, 1995.

BAUMAN, R.; BRIGGS, C. Poetics and performance as critical perspectives on language and social life. *Annual Review of Anthropology*, v. 19, p. 59-88, 1990.

CALAMOCHA, A. Excursión llevada a cabo por el P. Fray Antonio María de Calamocha a los pueblos del río San Miguel de Sucumbíos, santa Rosa, San José de Aguarico y otros pueblos del río Putumayo. In: RECALDE, J. A. *Misioneros capuchinos ecuatorianos*. Cuenca: Impreso Editorial, 2002. p. 143-174.

CASEMENT, R. *Putumayo, caucho y sangre: relación al Parlamento Inglés* (1911). Quito: Abya-Yala, 1988.

CASTELLVÍ, M. de. *Censo indolinguístico de Colombia*. Leticia: Prefectura Apostólica, 1962. (Amazonia Colombiana Americanista, t. 6, 1954-1962, n. 11 extra y 20-34).

DOMÍNGUEZ, C.; GÓMEZ, A.; BARONA, G. *Viaje de la comisión corográfica por el territorio del Caquetá 1857*. Bogotá: Fondo Fen Colombia, 1997.

FRIEDE, J. Los kofán: una tribu de la alta Amazonía colombiana. In: INTERNATIONAL CONGRESS OF AMERICANISTS, 30., 1952, Cambridge. *Proceedings...* London: Royal Anthropological Institute, 1952. p. 202-219.

GÓMEZ LÓPEZ, A. J. Amazonia colombiana: contacto-contagio y catástrofe demográfica indígena. *Maguaré*, v. 13, p. 133-163, 1998.

GÓMEZ LÓPEZ, A. J. Fragmentos para una historia de los Siona y de los Tukano Occidentales. *Revista Inversa*, v. 1, n. 2, p. 80-107, 2006.

GÓMEZ LÓPEZ, A. J. *Indios, misión, colonos y conflictos (1845-1970): fragmentos para una historia de los procesos de incorporación de la frontera Amazónica y su impacto en las sociedades indígena*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2010.

HILL, J. (ed.). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: Illinois University Press, 1988.

HUGH-JONES, S. *The palm and the Pleyades: initiation and cosmology in Northwest Amazonia*. New York: Cambridge University Press, 1979.

JACINTO DE QUITO, M. *Relacion de viaje en los Ríos Putumayo, Caraparaná y Caquetá y entre las tribus Güitotas*. Bogotá: Imp. de "La luz", 1908.

KOHN, E. Infidels, virgins, and the black-robed priest: a backwoods history of Ecuador's Montaña Region. *Ethnohistory*, v. 49, n. 3, p. 545-582, 2002.

LANGDON, E. J. Social bases for trading of visions and spiritual knowledge in the Colombian and Ecuadorian Montaña. In: ANNUAL CONFERENCE, 20., 1981, Calgary. *Networks of the Past: proceedings...* Calgary: The Archaeological Association of the University of Calgary, 1981. p. 101-116.

LANGDON, E. J. Las clasificaciones del yagé dentro del grupo Siona: etnobotánica, etnoquímica e historia. *América Indígena*, v. 46, n. 1, p. 101-116, 1986.

LANGDON, E. J. La historia de la conquista de acuerdo a los Indios Siona del Putumayo. In: PINEDA CAMACHO, R.; ALZATE ANGEL, B. *Los meandros de la Historia em Amazonia*. Quito: Abya-Yala, 1990. p. 13-41.

LANGDON, E. J. *La negociación de lo oculto: chamanismo, medicina y familia entre los Siona del bajo Putumayo*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2014.

LANGDON, E. J. The value of narrative: memory and patrimony among the Siona. *Revista del Museu de Antropologia*, v. 11, supl. esp. 1, p. 91-100, 2018a.

LANGDON, E. J. Dialogicalidad, conflicto y memoria en etnohistoria siona. *Boletín de Antropología*, Medellín, v. 33, n. 55, p. 56-76, 2018b.

LANGDON, E. J. Perspectivas de los Siona sobre el período extractivo en el Alto Putumayo: memorias de eventos críticos, el mundo no humano y los protagonistas chamánicos. In: ETNOHISTORIA: miradas conectadas y renovadas. Quito: FLACSO. En prensa.

LÉVI-STRAUSS, C. *The savage mind*. Chicago: The University of Chicago Press, 1966.

LITTLE, P. E. *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Brasília: DAN/UnB, 2002. (Série Antropologia 322).

MONGUA CALDERÓN, C. *Formaciones estatales en las fronteras amazónicas: religiosos, comerciantes e indígenas en el Putumayo-Aguarico (1845-1904)*. 2018. Tesis (Doctorado en Historia) – FLACSO Ecuador, Quito, 2018.

MONGUA CALDERÓN, C. Fronteras, poder político y economía gomífera en el Putumayo-Aguarico: más allá de la marginalidad y el aislamiento, 1845-1900. *Historia Crítica*, n. 76, p. 49-71, 2020.

MONGUA CALDERÓN, C. El territorio del Caquetá y la formación del estado en las fronteras difusas del Putumayo-Aguarico: precariedad y actores no convencionales (1845-1874). In: ETNOHISTORIA: miradas conectadas y renovadas. Quito: FLACSO. En prensa.

PÉREZ, R. *La Compañía de Jesús en Colombia y Centro América después de su restauración*. Valladolid: Imp., Lib., Heliografía y Taller de grabados de Luis N. de Gaviria, 1896-1898.

PINEDA CAMACHO, R. *Holocausto en el Amazonas: una historia social de la Casa Arana*. Bogotá: Planeta, 2000.

PORTELA GUARÍN, H. et al. *Plan de Vida del Pueblo Siona Gantëya bain*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2003.



SANTA GERTRUDIS, J. de. *Maravillas de la naturaleza*: vols. I-IV. Bogotá: Biblioteca Banco Popular: Editorial Kelly, 1970.

SIMSON, A. Notes on the Piojes of the Putumayo. *The Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, v. 8, p. 210-222, 1879.

TAUSSIG, M. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje*: un estudio sobre el terror y la curación. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 2002.

TAYLOR, A. El Oriente ecuatoriano en el siglo XIX: el otro litoral. In: MAIGUSASHCA, J. *Historia y Región en el Ecuador 1830-1930*. Quito: Corporación Editora Nacional, 1994. p. 17-68.

TULCÁN, I. de. Memorias de la expedición por los ríos Guineo, Putumayo, Guamués, San Miguel y Aguarico. In: RECALDE, J. A. *Misioneros capuchinos ecuatorianos*. Cuenca: Impreso Editorial, 2002. p. 100-142.

TURNER, T. Ethno-ethnohistory: myth and history in native south American representations of contact with Western society. In: HILL, J. (ed.). *Rethinking history and myth: indigenous South American perspectives on the past*. Urbana: Illinois University Press, 1988. p. 235-281.

VILLAVA, A. de. Una visita al caquetá por un misionero capuchino. In: RECALDE, J. A. *Misioneros capuchinos ecuatorianos*. Cuenca: Impreso Editorial, 2002. p. 175-229.

WASSERSTROM, R. Surviving the rubber boom: Cofán and Siona society in the Colombia-Ecuador borderlands (1875-1955). *Ethnohistory*, v. 61, n. 3, p. 525-548, 2014.

WASSERSTROM, R.; REIDER, L.; ROMMEL, L. Nowbody knew their names: the black legend of Tetete extermination. *Ethnohistory*, v. 58, n. 3, p. 421-444, 2011.

WHEELER, A. *Gantëya bain*: el pueblo Siona: tomo 1. Bogotá: Editorial Townsend, 1987.

WHITE, H. The value of narrativity in the representation of reality. In: MITCHELL, W. J. T. *On narrative*. Chicago: The University of Chicago Press, 1981. p. 1-24.

Recebido: 30/09/2019 Aceito: 27/04/2020 | Received: 9/30/2019 Accepted: 4/27/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



## **A concepção Kulina de território: história e política**

**Kulina conception about territory: history and politics**

Genoveva Amorim\*

\*Pesquisadora independente – Manaus, AM, Brasil

[genovevaamorim@hotmail.com](mailto:genovevaamorim@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-3038-7619>

## Resumo

Neste artigo analiso o território Kulina como elemento essencial na elaboração de estratégias políticas e na constituição do grupo étnico. Verifica-se, através de narrativas e processos, como os Kulina reinterpretam e recriam as tradições para enfrentar os desafios na sua relação com a sociedade nacional e globalizada. Apreende-se que a relação com o território é entranhada de carga afetiva e simbólica. E constata-se que as narrativas são formas de acessar a memória para construir o espaço, o tempo e ressignificar as lutas atuais. A chave de interpretação é a concepção de território – como construído e imaginado: local de morada dos humanos e extra-humanos. O território como espaço que mistura o tempo mítico e atual, e mobiliza a defesa dos direitos. Essa análise foi empreendida junto aos Kulina (falantes de uma língua pertencente à família Arawa) na região do Baixo Juruá, no estado do Amazonas.

**Palavras-chave:** Kulina; território; política; direitos.

## Abstract

In this paper I analyze the Kulina territory as an essential element in the elaboration of political strategies and in the constitution of an ethnic group. Through narratives and processes, we can see how the Kulina reinterpret and recreate traditions to face the challenges in their relationship with national and globalized society. Relationship with the territory is full of affective and symbolic content. Narratives are ways of accessing memory to build space, time and to re-signify current struggles. The key to interpretation is the conception of territory – as constructed and imagined: the dwelling place of humans and extra-humans. The territory as a space that mixes the mythical and current time, and mobilizes the defense of rights. This research was developed with the Kulina (speakers of a language belonging to the Arawa family) in the Lower Rio Juruá region, state of Amazonas, Brazil.

**Keywords:** Kulina; territory; politics; rights.

O rio Juruá é um grande território Kulina,<sup>1</sup> espaço de constantes deslocamentos. Através da relação Kulina com o rio Juruá podemos viajar através do tempo e da memória. É a partir dessa relação que pretendo apresentar a concepção Kulina de território: na forma de ocupação, nos marcadores territoriais e na concepção do “lugar bom” para morar.

Para refletir sobre os constantes fluxos migratórios Kulina utilizei como ferramenta a análise processual. Ou seja, busquei entender como as regras, as estratégias e as tradições são manipuladas pelos indivíduos dentro de uma perspectiva de conflito e de transformação social. A noção de processo permite abordar as narrativas históricas como algo que se desenvolve no tempo. Rompe com a ideia de ciclo, e afasta os conceitos evolucionistas, ou a concepção da história com algo natural (que não permite escolhas nem variações). Assim, as narrativas são compreendidas como formas de reconstruir o passado, a partir de uma pergunta feita para responder a uma demanda atual. Instrumentos importantes para obter descrição e análise.

Nesse sentido foi necessário descrever e aprofundar a dinâmica dos processos de territorialização a partir da concepção de território como algo construído, imaginado, como “suporte físico e material de coletividades portadoras de tradições, que elaboram estratégias socioculturais dentro de um marco histórico preciso”.<sup>2</sup> Outra importante ferramenta de análise para a compreensão do processo de territorialização Kulina é a noção de fronteira. Tal postulado – na condição de modelo analítico dos fenômenos histórico-sociais – implica conceber a fronteira como fruto de relações sociais assimétricas. Empreender uma análise a partir da perspectiva de fronteira sugere, portanto, considerar os aspectos econômicos, políticos e sociais, sobretudo no que tange às relações sociais dinamicamente construídas em face das relações de subordinação. Implica também considerar a fronteira como um ato político, ou seja,

---

1 Os Kulina falam a língua própria que pertence à família linguística Arawa. Também são membros desta família os Banawá, Deni, Jarawara, Kanamanti, Paumari, Suruwahá, Jamamadi Ocidentais, Jamamadi Orientais e possivelmente os isolados Hi Merimã. Os Kulina estão presentes no Peru e nos estados brasileiros do Amazonas e do Acre: no Alto, Médio e Baixo Juruá, e nos rios Jutai e Purus (Amorim, 2014, p. 2). Esta análise foi desenvolvida a partir de trabalho de campo junto aos Kulina que habitam a região do Baixo Juruá, no estado do Amazonas.

2 Pacheco de Oliveira (2012), na ementa da disciplina Antropologia do Território, PPGAS-UFAM.

como uma criação de instância política. Dessa forma a noção de fronteira inclui um conjunto de agentes e atividades que relacionam as partes, conectando-as, construindo uma ficção (Pacheco de Oliveira, 1978).

A base de análise é a relação que os Kulina estabelecem com o lugar onde moram ou onde moraram. Relação essa que não é de lucro ou de posse, mas de vínculo com “quem ficou no local”. Desenvolvi esta ideia a partir de diálogos mantidos com Tone Kulina, liderança e professor.<sup>3</sup> Conversando do processo de reocupação do território Juruapuca, ele afirmou:

Tone: Agora era pra gente estar comendo melancia aqui. Mas eles foram embora todinhos. Eu fiquei sozinho. Uma pessoa. Quando a gente foi na cidade e voltou tinham saído. Ainda passamos quase um mês aqui. Eu e o Zé. O Zé foi embora, abandonou a casa dele e eu fiquei sozinho. Passei dois anos sozinho. Eu fui lá com o secretário [de Educação] e disse que eu queria uma escola aqui. Ele me perguntou se fulano estava aqui, se aquele estava... E eu respondia dizendo que estava.

Bira: Você estava mentindo?

Tone: Mentindo, não! Taí, voltaram tudo de novo. Eu fui lá com o prefeito e falei com ele: “Prefeito, é o seguinte: Madija deram o nome errado, era ter colocado *jidsama madija*. Era certo.” Ele perguntou: “Por que você está dizendo isso?” Eu disse: “Porque eles vão voltar. Você quer apostar?” Ele disse: “Tá bom, vamos apostar!” Ele fez a relação do material para a escola.

Fiquei sozinho. Eu, o serrador e o carpinteiro que estavam fazendo a escola. Depois que fizemos a escola todinha, pintamos todinha, eles chegaram de novo [os Kulina voltaram]. Iam chegando um a um. Pois é, foram embora, demorou um tempo e voltaram de novo pro Jaci [aldeia]. E eu falei para a Funai. Eu disse: “Um tem que morar, porque eles vão embora. Vão comer por ali, morre um ou dois... Se não morre tudo, eles voltam pro mesmo canto.”

---

3 Tone é uma jovem liderança, a mãe é Kulina e o pai não indígena. Ele foi criado pelo seu tio-avô Dimodo Kulina. Desde os anos 1990 Tone demonstrou interesse em conhecer os territórios Kulina, em aprender a ler e a escrever em língua Kulina e em português. Liderou a retomada do território Juruapuca, atua como intérprete e como diplomata em atenção às demandas gerais dos Kulina na cidade. Recentemente trabalha na coordenação escolar indígena do município de Juruá.

Por isso que eu morro aqui, não saio daqui, não. Se eles quiserem ir embora, vão embora. Foi por isso que eu disse também que esse negócio de chamar Kulina, não era pra ter colocado Kulina, não. Era pra ter colocado ou *jidsama madija* [queixada *madija*] ou *abaridsa madija* [urubu *madija*], um dos dois. Porque se ficar um pra trás, eles voltam.<sup>4</sup> (Conversa gravada na casa do Tone na aldeia Boca do Jaci, dezembro de 2015).

Para um Kulina um território nunca é abandonado. Um Kulina vivo pode viajar, mas no território ficam os mortos, as plantas cultivadas e os seres extra-humanos, como o *rami*. Um Kulina vivo sempre retorna a esses territórios. Não dá para os Kulina abrirem mão desses locais, pois abrir mão desses territórios é abrir mão do vínculo. Todos podem ir embora, mas se uma pessoa ficar, um dia os outros voltam. Retornam atrás daquele que ficou: “somos *jidsama madija*” (“somos queixada *madija*”).<sup>5</sup>

A análise parte da reocupação do território Juruapuca no intuito de se aproximar da concepção de território Kulina. O que denomino território Juruapuca é uma faixa de terra localizada próxima à cidade de Juruá (distante duas horas da sede do município, em um motor rabeta 5 hp). Logo ao entrarmos no território Juruapuca nos deparamos com o lago Juruapuca, antigo lago de uso Kulina.<sup>6</sup> O território está localizado abaixo da cidade de Juruá e o acesso é pela foz do igarapé Branco (margem direita do rio Juruá). Recentemente o território Juruapuca passou a fazer parte da Reserva Extrativista do Baixo Juruá – Resex Baixo Juruá.<sup>7</sup>

4 Na aldeia Boca do Jaci habitam aproximadamente 78 pessoas.

5 Utilizarei o termo “Kulina” fazendo referência à etnia, porém saliento que a autodenominação de todos os Kulina é Madija. Por isso algumas vezes o termo “Madija” aparecerá fazendo referência à etnia Kulina, no caso o mesmo aparecerá escrito com letra maiúscula (este será o procedimento que utilizarei nas narrativas, conversas e transcrições de vídeos para respeitar a “fala” dos sujeitos). Utilizarei o termo *madija* – escrito com letra minúscula e em itálico – quando estiver fazendo referência aos subgrupos (por exemplo: *jidsama madija*: queixada *madija*). Os subgrupos *madija* são unidades sociais ou “tipos de gente” “nomeados a partir de alguma espécie animal ou vegetal” (Gordon, 2006, p. 86).

6 Há registros da presença Kulina, no local, de 1974 até o final do ano de 1989 em Soares e Mochiizawa (1997).

7 A Reserva Extrativista do Baixo Juruá foi reconhecida no dia 1º de agosto de 2001, possui 187.980,70 hectares e está localizada nos municípios de Juruá (AM) e Uarini (AM).

A seguir apresento um relato sobre a saída dos Kulina da aldeia Mapiranga,<sup>8</sup> a ida a cidade de Juruá e a reocupação do território Juruapuca:

Huaido:<sup>9</sup> Primeiro foi o Tone que veio para cá [que comprou casa na cidade]. Ele veio em 2009. Primeiro veio o Tone, a mamãe e o irmão dele.

Tone: Em 2002 nós chegamos lá no Juruapuca. Era eu, Joppino,<sup>10</sup> Joji e Dimodo Velho, éramos quatro. Jodsino ficou no Mapiranga. Huaido estava também. Nós saímos do Mapiranga depois que o Joppino adoeceu. Nesses dias que nós começamos a ver o que era viver na cidade. Nós passamos cinco dias do Mapiranga pra cá, remando. Lá no Botafogo [comunidade não indígena que fica às margens do rio Juruá] o vovô Dimodo tinha um cachorro chamado Huesseno. Quando ele pulou assim no seco, Huaido falou: “Não sei por que o papai gosta de cachorro.” Dimodo ficou com raiva. Ele pulou na popa da canoa, remou, remou que a canoa rodou e disse: “Agora nós vamos baixar aqui mesmo. Não vamos mais pro Juruapuca.” Toda a zanga por causa do cachorro dele. Nós embarcamos o cachorro dele e viemos embora. Ah! Com esse cachorro nós matamos muita paca aí. Todo dia nós matávamos duas ou três. Nós viemos embora do Mapiranga por causa de *huima dori* [fofoca]. Jodsino não veio porque ele ficou morando de uma aldeia pra outra, por isso que ele tem casa aqui, no Mapiranga, no Matatibem [aldeia]. Nós só vivíamos pescando pra lá e pra cá. Me deram a notícia que o Rohuidsi e o Corari vinham me buscar. Eu fui embora de novo [voltou para a aldeia Mapiranga].

---

8 A aldeia Mapiranga está localizada dentro da Terra Indígena Kumaru do Lago Ualá, em Juruá.

9 Huaido (filha de Dimodo) é uma das lideranças na retomada do território Juruapuca. Trabalhou como professora e atua como intérprete na cidade de Juruá. É respeitada na cidade pelos não indígenas e pelos Kulina. Por sua fluência em português é uma defensora dos Kulina na sua relação diária com os não indígenas. Possui capacidade de agregar Kulina ao seu redor. É a primeira moradora Kulina no bairro Tancredo Neves II, na cidade de Juruá. A concepção de território Kulina não nos permite reduzi-los ou enquadrá-los na classificação corrente de “índios na cidade”, pois os Kulina extrapolam todas essas denominações generalizantes com suas múltiplas possibilidades de morar. Dessa forma a contribuição antropológica que mais se aproxima dessa realidade são os conceitos de etnografia multissituada de Marcus (2001). A etnografia multissituada tem como finalidade apresentar o “objeto de estudo” como uma formação cultural produzida a partir de diferentes locais. Assim, a investigação etnográfica se dá através da junção de múltiplos lugares em um mesmo contexto de estudo, no qual o sujeito é móvel e múltiplo. Quer dizer, não existe o “sujeito situado” e subalterno (Marcus, 2001, p. 113-115).

10 O nome indica uma família extensa e sua rede de agregados políticos.



Fui com o secretário, falei com ele e com o prefeito, eles me contrataram, e melhorou [contrataram Tone para trabalhar como professor na aldeia Mapiranga]. Tinha 35 famílias no Mapiranga. Compraram motor de luz. Era 2004, por aí. Dimodo também voltou. Eles me contrataram em janeiro de 2005. Eu falei com o prefeito e levamos tudo pra instalar na casa de energia, ficou bonito lá. Eu passei bem uns quatro anos lá.

Depois eu vim embora pra cidade.<sup>11</sup> O pai dele [pai do Zé, esposo da Huaido] disse que tinha essa terra aqui [no Jaci]. Ele não tinha como morar aqui. Em janeiro de 2009 nós viemos pra cá [para a aldeia Boca do Jaci]. Fizemos um tapiri bem aqui. De tarde nós matamos macaco e nós comemos. Nós roçamos até por aqui. Aqui tinha muito açaí.

Depois o Joppino veio, viu que eu estava aqui. Aqui tinha muito açaí, açaí da natureza mesmo. Boca do Jaci é nome antigo do lugar. Madija já cortava seringa por aqui. Aquiridso [irmão do Tone] nasceu pra cá pra dentro do Juruapuca [há muito tempo].

Eu e Evilázio fizemos um roçado grande ali pra dentro. Tinha muita madeira. Chegou Joppino, depois chegou Dsoho, Bena, Bidajari e Sico, lá do Xeruã. Chegaram também Comino e Davi. Depois plantamos todo o roçado. Fizemos outro roçado, foi que Jodsino chegou, depois de dois anos.

Depois chegou Coni e Rohuidsi. Rohuidsi fez casa onde está hoje a casa do Jodsino. Plantou aqui e voltou pra lá de novo [para a aldeia Mapiranga]. Camu também já morou aqui com a Sidae. Ahuano que não veio, diz que morre, mas não abandona o Mapiranga.

Huaido: Eu tenho vontade de morar no Mapiranga. Lá tem muita fartura [peixe], mas as pessoas não gostam de Madija casado com branco.

Tone: Foi por isso que eu saí. (Conversa gravada na casa da Huaido na aldeia Boca do Jaci, 4 de outubro de 2016).

---

11 É necessário verificar aqui a forma como os Kulina se identificam como tais a partir de um território que é imaginado, mas também concreto: a aldeia e a cidade (aldeia e cidade compreendidas não como polos opostos e contraditórios, mas como partes de um mesmo processo). Dentro dessa concepção, a etnicidade e os habitantes (do território) são transitórios. É esse princípio processual que nos permite compreender o “jeito de morar” dos Kulina e captar o momento social no qual as pessoas circulam, isto é: encontrar a aldeia dentro da cidade. Porém, vale ressaltar que esse empreendimento só é possível se dissolvermos nossa concepção de aldeia, de cidade e de cultura.

Por volta do ano 2002, os Kulina começaram o processo de retomada do território Juruapuca construindo casas e fazendo roçados, porém foram expulsos do local. De acordo com seus depoimentos, foram convencidos a se retirar por uma equipe formada por membros da Fundação Nacional do Índio (Funai) e do Instituto Chico Mendes de Conservação da Biodiversidade (ICMBio). Contudo, eles não desistiram, e, após uma série de resistências e negociações, em 2009 conseguiram fazer uma aldeia próxima ao antigo local, no lugar denominado Boca do Jaci – uma antiga “colocação” da família de José Amorim (conhecido como Zé, esposo de Huaido).

Dessa forma a presença Kulina foi tolerada na área onde está situada a aldeia Boca do Jaci, localizada às margens do igarapé Jaci. Mas foi negado o acesso aos Kulina a todo o território de antiga ocupação, no qual estão localizados seus antigos roçados, suas plantas frutíferas e ritualísticas (como o arbusto utilizado no ritual do *rami*<sup>12</sup>) e seus cemitérios. É importante frisar que a aldeia Boca do Jaci – bem como o uso Kulina de todo o território – não é reconhecida pelo órgão gestor nem pelas comunidades não indígenas da Resex Baixo Juruá.

*A volta dos vivos ao território Juruapuca: violência e enfrentamento*

Huaido: Aquela mulher morreu?

Tone: Não, mas ela pegou a conta [foi demitida].

Zé: Negócio de expor o Madija em foto. Ela tinha que pedir autorização.

Eu: Ela fez montagem?

- 
- 12 Ritual Kulina na qual os mesmos ingerem o chá alucinógeno que ficou conhecido como ayahuasca. Em minha dissertação encontra-se uma descrição desse ritual (Amorim, 2014). Pollock (1985) foi o primeiro pesquisador a estudar a importância do *rami* para os Kulina: a relação entre o pajé, o feitiço das folhas e a cura. Observou o uso de folhas para atrair o sexo oposto e para curar, bem como o uso do chá ayahuasca. O autor apontou uma diferença entre o rapé e a ayahuasca como produtores de visões e miragens (viagens). Assim, de acordo com esse pesquisador, os pajés usam rapé de tabaco para ver o submundo (ou mundo subterrâneo: *nami bodi*) e interagir com os espíritos *tocorime*. As visões induzidas pelo tabaco são restritas a eventos espaciais das aldeias e áreas adjacentes, enquanto que as visões da ayahuasca são de outros lugares, outras aldeias, outras cidades, ou mesmo outras terras. Essas visões também podem ser de eventos futuros, que são colocados em movimento a partir das visões do *dsamarini passo* (o patamar das águas), território criado e habitado pelo herói mitológico Kira.

Tone: Foi, ela fez. Uma foto [montagem] dos Madija com um monte de madeira e eu fiquei segurando um litro de 5l na mão.

Huaido: A gente não tem nem motosserra. E então [aparece] o motosserra e um monte de madeira com o Tone em cima.

Tone: Ela tirou uma foto minha em pé, conversando, né? O Rocha da Funai veio e acabou com tudo. Foi assim que a gente voltou pro Juruapuca, o pessoal do Ibama [ICMBio] falou pra gente sair. Depois de tudo isso teve ainda tiroteio, lá no roçado. No outro dia me chamaram para ir falar com o juiz. Nesse dia ele chegou, e eu disse: “Vá embora, não tenho medo, não! A gente não vai preso, não!” Esse Rocha da Funai foi conosco. Até o sargento está ainda, ele ficou com o olho desse tamanho. Nós estamos de banda, nós dois. Outro dia eu fui lá de novo e ele ficou me olhando. De quando os policiais foram no Jaci e nós os colocamos pra correr. Foram lá brigar com a gente. Nós estávamos na nossa terra mesmo, plantando, e não estávamos fazendo nada de errado.

Eu: Por que eles foram pra lá?

Tone: Porque nos denunciaram. Não queriam que a gente morasse lá. Não queriam que a gente ficasse próximo da reserva [Resex Baixo Juruá]. Denunciaram e a polícia foi lá. Eram oito. Polícia daqui mesmo que foi. (Conversa gravada na casa da Huaido, cidade de Juruá, outubro de 2016).

A aldeia Boca do Jaci contempla em parte a falta do antigo território, mas os Kulina falam da ausência do território Juruapuca e de como foram expulsos do mesmo: após sua saída do território Juruapuca no final de 1989 (para morarem na TI Kumaru do Lago Ualá), os não indígenas passaram a ocupar o local. Contam como um arbusto usado no chá do *rami* (*Psychotria viridis*) protegeu o local de invasores, e resistiu todos esses anos. O arbusto de *rami* era cortado constantemente pelos não indígenas e brotava novamente. Próximo ao local onde o arbusto está plantado e nas casas apareciam seres estranhos, crianças e adultos adoeciam constantemente.

*O rami mora, protege e demarca o território*

Ahuano: Eu plantei *rami* lá no Mapiranga [aldeia]. Ele é meu, se eu sair de lá ninguém mais vai morar lá.

Tone: Eu dei pra ele.

Ahuano: Toda hora assobia detrás de minha casa.

Tone: Ali no Juruapuca nós dormimos. Nós éramos oito homens. De noite “Madija” cantava como se fosse o Rohuidsi [pajé] cantando atrás da casa. Passou a noite todinha, cantando cantos do *rami*.

Huaido: O Louro [não indígena], que morava no Juruapuca, teve que sair de lá porque a mulher só vivia assombrada. Abandonaram. Eles contam que ouviam conversa ao redor da casa, perto da parede, jogava pedra. A mulher ficava doida, tiveram que sair.

Tone: Eu falei no dia que eu fui a casa dele: “Seu Louro, se você quiser tua mulher viva, sai do Juruapuca e deixa pra nós. Pelo menos nós cuidamos das plantas que têm lá.” Ele disse: “Eu vou matar tudo.”

O Louro foi lá e meteu a roçadeira. Matou tudinho, tudinho [as plantas]. Sim, ele passou a roçadeira também no nosso *rami*. A mulher dele ficou doida mesmo. Foi pro médico, e não dava era nada [fazia exame e não descobria a doença]. Até hoje ainda ela é doente. Deoclésio, que é rezador, disse que rezou, e viu que se ela voltasse para lá eles [o *rami*] iriam sumir com ela. O Louro ficou doido e tocou fogo na casa dele mesmo, nem arrancou [nem aproveitou o material].

Os *dsoppineje* [pajés Kulina] que vão falar com eles [*rami*] dizem que eles só querem Madija lá. Não querem branco, não! Os *dsoppineje* contaram que ele [*rami*] tem quatro braços: um aqui, outro aqui, dois olhos pra cá e outro pra cá, dois olhos na frente e dois atrás. Dseca [pajé] disse que ele é feio.

Dseca não tem vergonha, não! Ele conta mesmo. Ele disse, no dia que nós fomos pescar. Ele disse que tinha uma cabeça torada [cortada] bem aqui [no pescoço]. Só a cabeça falando com ele, que ele ficou com medo. Eu disse: “Tu tá mentindo.” Ele disse: “Se tu fosse *dsoppineje* [pajé] eu ia te levar pra ver, tá bem ali, cabeça falando sozinha.”

Por isso que se eu me tornasse pajé, lá pelo Jutai [iniciado na aldeia Batedor, no rio Jutai] ia dizer pra eles [*rami*] dar paulada em branco que entrasse no Juruapuca. Ia fazer eles ficar doido. Isso é coisa do *rami* mesmo, querer que o cara fique doido. (Conversa gravada na casa da Huaido, cidade de Juruá, outubro de 2016).

Uma pessoa ao chegar ao território Juruapuca, ao avistar algumas palmeiras de açai e capoeiras recentes, poderá identificar o local como território não indígena. Mas um Kulina é capaz de identificar, em toda aquela floresta e capoeiras: plantas de pomar, cemitérios (onde estão sepultados seus avós e pais), roçados antigos e, principalmente, o local onde está plantado o *rami*.

Os Kulina são capazes de identificar todos os que foram plantados no local: pessoas, plantas e extra-humanos. Saliento aqui a estreita relação entre cemitérios e roçados, visto que o roçado é o local privilegiado de sepultamentos. Nesse sentido o termo *ppanade* significa plantar e também sepultar, em língua Kulina.

É importante perceber como a memória constrói o espaço e o tempo.<sup>13</sup> Uma memória que é individual, mas é ao mesmo tempo coletiva, e diferente da memória oficial do Estado e de seus agentes. Os Kulina retornam ao tempo de seu avô para legitimar ou buscar explicações para os desafios e questionamentos que são colocados hoje. O *rami*, como planta, traz a “temporalidade de parentesco”,<sup>14</sup> pois os Kulina são capazes de identificar quem plantou (foi o avô ou o pai de fulano). Conectam o tempo antigo – o tempo do avô – com o tempo atual, e dessa forma estabelecem vínculo com o território, impregnado de carga afetiva. Ou seja, os vínculos, as histórias de vida e a presença de seres extra-humanos demarcam território.<sup>15</sup> Um território no qual o *rami* e o cemitério constituem um grande roçado.<sup>16</sup>

---

13 Schiel (2004), ao desenvolver uma investigação sobre o passado, a memória e a história do povo Apurinã através de narrativas orais, percebeu como esse ato implica a existência de uma noção de um tempo passado que tem importância política atualmente. A pesquisadora concluiu que a memória, que se constrói no espaço, era algo constante em todas as histórias: “O passado se conta com referências a outros espaços. As colocações, os caminhos, as árvores, trazem a marca do que já foi” (Schiel, 2004, p. 158).

14 Referências a partir de anotações feitas por mim durante seminário ministrado por Joana Cabral de Oliveira: “Temporalidades vegetais”, Neai (Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena), PPGAS/UFAM, 20 de maio de 2016. “Esse singelo episódio mostra não só o afeto em relação a alguns cultivares, como também as relações de parentesco que se depositam nesses espécimes – afinal aquele pé de algodão *tapupura* havia sido um presente materno” (Cabral de Oliveira, 2016, p. 119).

15 “Contar dos Makonawa é reconstruir a memória do Cujubim, da sua moradia, em função do conflito presente e afirmando a presença indígena. A presença dos Makonawa se percebe através das fruteiras, – açaizeiro, pupunheira, mangueira, etc. – que Pedro Rafael me contou terem sido plantadas por eles, e das almas, ‘curupiras’, insistiram muito tempo em assombrar. Foi Palmira, mãe de Antônio, mulher de Chicão, que ‘ajeitou’ o lugar. Ainda que não trabalhe ‘chupando’ as pedras de doenças, Palmira trabalha em sonho. Ajeitar lugares assombrados é uma das coisas importantes que um pajé tem que fazer” (Schiel, 2004, p. 319).

16 Silva (1997, p. 21) analisou a relação entre cosmografia e cosmologia a partir da ocupação dos espaços por humanos, animais, espíritos e plantas; estudo realizado entre os Kulina da aldeia Santa Júlia, no estado do Acre.

Os Kulina estão chamando de modo jocoso a Jodsino Kulina de *tossipa madija* (jacacim *madija*), porque depois que seu pai, Dimodo, morreu, ele permaneceu em constante movimentação. Jodsino tem casas e roçados na aldeia Matatibem (rio Eré, Carauari), na cidade de Juruá, na aldeia Boca do Jaci e na aldeia Mapiranga (TI Kumaru). Participa de cursos de formação de lideranças e de professores Kulina desde os anos 1980, promovidos pelo Conselho Indigenista Missionário (Cimi). Nos anos de 1997 a 2001 Jodsino era tuxaua da aldeia Mapiranga e exercia grande liderança entre os Kulina no Baixo Juruá. Em 2001 atuava como agente indígena de saúde e como membro do Conselho Distrital de Saúde Indígena do Médio Rio Solimões e Afluentes – CONDISI-DSEI-MRSA. Nos últimos anos Jodsino tem ocupado posição de professor nas aldeias Boca do Jaci (território Juruapuca), Morada Nova e Mapiranga.

Contaram-me que logo que Dimodo faleceu, Jodsino viajou sozinho para Carauari, deixando na aldeia Mapiranga a esposa e os filhos. Como eles possuíam um grande roçado, a esposa e os filhos ficaram na aldeia, fazendo farinha e pescando. Jodsino retornou quase um ano depois. As pessoas relacionam esse comportamento também com um episódio que envolveu a caça a um macaco-preto. Eles contam que Jodsino estava caçando e atirou em um macaco-preto. O macaco-preto caiu em cima dele e houve um choque contundente de cabeças. Como consequência do acidente, “os olhos dele ficaram grandes” e passou a ver o mundo deformado. Os Kulina terminaram de matar o macaco-preto e o cortaram em pedaços – forma antiga de pôr fim ao corpo dos pajés assassinados após acusação de feitiço mortal.<sup>17</sup> Em seguida jogaram fora os pedaços do macaco-preto (não o comeram). Jodsino se recuperou, mas nunca voltou a atirar em macacos-pretos.

---

17 “Joao, for example, was accused of the witchcraft that killed Katore. On the day of Katore’s death Joao was taken into the jungle by a group of men, where he was clubbed to death: his body was thrown into a stream. During the week or so following the deaths, Culina reported seeing Joao’s tabari in the jungle, searching for his hammock, that is, for a proper burial. At night the barking of dogs was taken as a sign that his tabari wandered through the village, looking for food and other tabari, not realizing that he was actually dead. Following the night on which Katore’s tabari conducted to the nami budi, it was said that the jaguar tokorime had eaten Joao tabari, and that it would trouble the village no more” (Pollock, 1985, p. 96).

Jodsino: Quando eu cheguei a casa eu não falei com ninguém [depois da caçada mal-sucedida e do choque de sua cabeça com o macaco-preto]. Fiquei no posto de saúde. Assarina [sua esposa] atou a rede para mim e eu fiquei deitado.

Eu fui para o polo-base. Mas eu só fiquei lá no polo mesmo. Eu demorei quatro meses para ficar bom. Eu ficava tonto e só na rede. Quase eu ficava doido.

Eu: E agora, você vai morar aonde, Jodsino?

Jodsino: Vou morar agora na aldeia Boca do Jaci. Lá eu tenho casa. Lá tem peixe: pacu e piau. Mas pra comer matrinxã eu tenho que ir até aldeia Mapiranga. Só para passear eu vou ao Mapiranga. Eu tenho casa lá. Vou só para passar uns dias, uma semana, depois eu subo [viaja no sentido rio acima, rumo à aldeia Boca do Jaci]. Depois eu vou para Carauari e passo duas semanas, três semanas, e volto. Eu tenho casa lá [em Carauari]. Agora roçado eu não fiz [em Carauari], porque eu passei o ano aqui e não plantei minha roça. Ano passado eu plantei lá.

Eu: Assarina, você acha melhor morar na aldeia Mapiranga ou na aldeia Boca do Jaci [Juruapuca]?

Assarina: No Mapiranga era bom porque tinha muito peixe, mas no Jaci é bom porque tem muita fruta, muito açaí. Só que no Jaci só tem peixe pequeno.

Jodsino: Negócio é bebida. Se não tem bebida [bebidas alcoólicas], se não comprar nenhuma, é bom pra morar. A gente faz *ajie* [ritual, festa] e *poho ppejene* [caicumã de macaxeira]. Eu tenho casa. Mas não tem casa de saúde [posto de saúde]. Ontem procuraram meu nome, mas não estava. Estava tudo na aldeia Mapiranga [na lista do controle de doenças do DSEI-MRSA polo-base Cumaru]. Eu perguntei por que meu nome não estava. A enfermeira disse que é porque eu já saí. Ela disse: “Tu mora pra acolá, tu mora pra ali. Por isso teu nome não está na lista.”

Eu quero falar com conselheiro do DSEI. (Conversa gravada na casa de Jodsino, cidade de Juruá, dezembro 2015).

No dia 1º de outubro de 2016, as famílias de Jodsino, Huadsorini, Ibora e Isamani foram passar o dia no Juruapuca. Jodsino me convidou para ir com eles. A viagem foi realizada usando um motor rabeta. Como era época de verão, a boca do lago Juruapuca estava seca e a correnteza, muito forte. Os homens foram de canoa e nós, mulheres e crianças, fomos caminhando pelas margens do sangradouro, no meio do capim. Ao chegarmos mais perto do lago retornamos à canoa. Depois Jodsino nos

deixou às margens do igarapé Branco. Os homens foram pescar no lago Juruapuca e nós ficamos conversando. Foi lá que Assarina<sup>18</sup> contou para seus filhos e netos as histórias antigas do lugar, como, por exemplo, quando a onça atacou seu tio Dsomami – uma onça que tinha olhos de fogo e parecia um *tocorime* (ser extra-humano).<sup>19</sup> Contou também quando os Kulina moravam lá e trabalhavam extraindo madeiras para o patrão Citone.

Logo depois os homens retornaram com os peixes e continuamos a viagem. Ao pararmos local da antiga aldeia Juruapuca, Jodsino me mostrou com entusiasmo o local do terreiro, das casas, dos roçados. Entre as plantações identificou arbustos de cuia e de urucum plantados por seu pai. Percebi que no local há muitas palmeiras de açaí e de pupunha. Perguntei a Jodsino se eram plantações deles, ele disse que era plantação dos brancos que haviam morado no local depois que eles saíram. Somente depois concluí que a finalidade da viagem ao Juruapuca, naquele dia, era que Jodsino me apresentasse o território.

Jodsino [apontando]: Por aqui tinha casa e por aqui também. Mais à frente estava o local de trabalho, a casa de farinha do Dorome.

Eu: Dorome também morou aqui?

Jodsino: Sim, ele morou. Pra ali ficava a casa do Dorome, do Manezin [Jodso] e do Dsomami. Morava todo mundo aqui. Do outro lado desse igarapé aqui, tem uma capoeira muito grande, um roçado velho dos *Madijadeni* [do pessoal].

Eu: Aonde está o cemitério dos Madija?

Jodsino: Pra lá, mais longe, lá para o outro lado, mais longe da aldeia.

Eu: Quem foi enterrado aqui?

---

18 Assarina Kulina ficou órfã quando era criança. Ela e seus dois irmãos Jinasso e Samoja (falecido) são filhos adotivos de Dsomami. Assarina exerce grande liderança na TI Kumaru, na cidade de Juruá e no território Juruapuca.

19 Lorrain afirma que para os Kulina os seres humanos têm três espíritos: a sombra da pessoa projetada sobre a terra, que vai para o submundo após a morte; a sombra ou reflexo da pessoa sobre a água, que vai para o mundo superior após a morte e é devorada por *maji* (sol); e um espírito que vagueia no mundo após a morte. Todos os três são chamados *tocorime*. Contudo, Lorrain alerta que traduzir o termo *tocorime* como “alma” (“espírito”) não é adequado, pois um *tocorime* é uma entidade concreta e integral. Os Kulina chamam de *tocorime* os espíritos dos animais, bem como uma série de outros seres sobrenaturais (Lorrain, 1994, p. 38).



Jodsino: Aqui está enterrado o velho Toquiha.<sup>20</sup>

Assarina: Filho, olha se não tem fruto de tucumã no chão. Mais lá na frente tem o roçado velho dos Madija [Assarina apontando].

Jodsino: Aqui ficava o grande terreiro da aldeia. Próximo ao terreiro moravam Daora, Najora, e o pai do Najora, o Equeno. As casas iam até mais na frente. Eram bem 20 casas.

Eu: Quem foi primeiro para o Cumaru, foi Dorome?

Jodsino: Sim, ele foi para o Cumaru e papai ficou ainda aqui, parece que 1988 até 1990. Aqui tinha um terreiro muito grande.

Eu: E aquele pé de urucum? É plantação de branco ou de Madija?

Jodsino: Não é plantação de branco. É plantação de Madija, plantação antiga de Madija.

Jodsino: Olha pra cá! Estes pés de bacaba são de Madija. Aqui tinha casa. Madija fazia vinho-suco de bacaba, jogava os caroços para cá e nasceram. As palmeiras de açaí não são plantações de Madija, são plantações de *carihua* [não indígena]. Bacaba do pai do Rohuidsi, do Majora. Mas ali ficava a casa do Rohuidsi, tá vendo? A casa de farinha deles ficava mais pra lá.

Eu: Há frutos de urucum?

Jodsineia: Tem sim!

Jodsino: Vai colher! (Transcrição do vídeo, feito por mim, durante a visita ao território Juruapuca com a família de Jodsino, outubro de 2016).

Para Bartolomé os novos confrontos entre Estado e povos originários têm bases na conceitualização diversa dos espaços. Para os estados nacionais, o território é classificado como domínio e como meio de produção. No entanto, para os povos originários o território possui distintas classificações: os espaços são caminhos, locais de trabalho, de residência, ou locais onde estão os mortos. É dessa forma que o território étnico se configura como uma geografia mítica.<sup>21</sup>

---

20 No cemitério do Juruapuca estão sepultados o pai do Sajini (Toquiha), o filho do Nomiha, o filho do Cobi, o filho da Joriha e o filho da Caido. O cemitério está localizado em um local da floresta, com muitas árvores, mas os Kulina o sabem identificar.

21 Referências tomadas a partir de anotações feitas por mim no “Colóquio Saberes e Ciência Plural: Pluralismo e interculturalidad, las territorialidades confrontadas en America Latina”, Miguel Alberto Bartolomé (Instituto Nacional de Antropología e Historia – INAH Oxaca, México), INCT Brasil Plural/PPGAS/UFAM, 24 a 26 de novembro de 2014.

Isso ficou claro durante a visita ao Juruapuca. Na ocasião Jodsino nos contou a história da origem de algumas variedades de plantas cultivadas no roçado.<sup>22</sup>

Jodsino: Quando eu tinha sete anos meu pai contava histórias antigas e eu aprendia. Ele contava até 11 da noite. Quando era três da manhã ele acordava e começava a contar de novo até amanhecer. Eu tenho histórias na minha cabeça que aprendi de meu pai.

Assarina: Agora o Jodsino está contando histórias de noite.

Jodsino: Vou contar história antiga dos primeiros roçados [ou de onde vieram as plantas], a história da primeira macaxeira.

[Jodsino deixou de falar em português e começou a falar somente em Kulina]:

Huidsajacca huima

Maittaccadsama pohopa nami bodicca poho.

Bama mitta tocomacosani nade. Bama dsoppineje.

Tohuairo pohope, nami bodicca poho nade.

Dsoppineje aje cassihuaja, cassihuja, cassihuaja nami bodi tojajari. Canidsape poho edeni ajimanehe ccanijaro nade. Tohuairo poho, ajimanani. Abi atti, qqui, poho.

Neraha tattidsape anini. ajidsape nohuerani. Poho jaboni moppo. Ajimanani.

Maidsocape denima. Napijaro aji neraha jabono ajimanani nade.

Ssina nami bodicca.

Tohuairo poho nami bodicca najaro nade. Tocarime onini.

Inacajijaro ajiaro pohope tohuairo poho deja najari nadeja.

Badocca poho aji.

Jadani naqui.

Issini, canorara naqui nami bodicca.

Issini nohue, canorara nohueraha.

Tocarime, dsoppineje pohua huidsajara tabota tabotanajari.

Tomaittani Bama iccanajaro nade.

---

22 Apesar de usar a expressão “história da origem de algumas variedades de plantas”, a inclusão dessa narrativa, nesse momento, tem a intenção de apresentar “[...] uma tentativa de reflexão do nativo sobre seu próprio universo” em um momento de retomada de um território (Pacheco de Oliveira, 1988, p. 107).

Huattitajari nade ajimanajaro ticca jimanani nitide, bononi bicatani appaiani dainani. Dsoppineje appa.

Ohuadsa ppatodsani huajine, ajimanani, anini nitide? Anini. Idsamassa joppa-cajonani huajine.

Manaco tomaittanipe dsoppinejedsa huaitajari. Ajijaro paje.

Pohua cajonani ahuanani. Issini nemani ccajona. Ppaidajaro.

Onihi anini nitide, jadani? Canorara nitideja. Canorara huahuanani ajimanaha.

Bama cainajaro canorara ssajaissi ssajaitajaro.

Nidsa carihuacca aje: ossara, banana prata, bare, maccoco.

Ajijaro nemi bodicca tocorime toccamacossani najaro.

Maittaccadsamacca huima nahui nade.

Majonana aje abari nade. Majonana carihuacca. Majonana quiriro nemi bodicca.

Dsahui, dsahui najaro. Majonana carihuacca jicajerahui. Majonana quiriro dsahui dsahui madijadenicape.

Maidsoa naqui carihuacca. Maittaccadsama nohuerani paridsa. Poho ppejene nani.

Bija dsarahua, dsamacca. Naturalcca bija.

Assarina: Anide. Gaviazinhodsape anide. Ijipade. Edeni pina bija, pina bija plantado. Cahuarini bicatade. Pina cahuarini abadsa tijipani.

Jodsino: Podsanani mamoredsa bica. Cahuarini bica.

Badocca poho rabo ajimanani, ppainajaro, morotajaro.

Simaca edeni ahuanade, madija mattaiccadsamacca jijipa, cahuari, ppodsanani daneraha. Ajidsape nohuerani, tattinidsape anini tohui. Gaviazinhodsape anini, abadsape ojipani.

Maittaccadsama nohuerani jadani, nemi bodicca.

Jarissi naqui nemi bodicca.

Dsoppinenje nani bacco, huatti, pohuadsa ohaha nani da, eccamaccossani, hui-dsajadsa ppainajaro. Huada ssihuaja, tomaittani tocorime huatti temaccossani, jaressi ecamaccossani.

Canorara ecamaccossani. Ssina manaco. Ssina ajimanani, jojo bedidsa, da toccanidsa, cacamaccossani.

Tapa naqui anini madijadenicca tapa. Potatade nocco. Dacotade madijadenicca tapa. Ajidsape nohuerani tapa. Carihuacca tapa anihui. Tattinidsa aninhui madijadenicca tapa.

Maittaccadsamacca huima anini sibatade.

Abipa boronidsa, ejedeni jatadsa Juruapucadsa huati huati nana nade: ohua, Rohuidsi, badsima, imejocohi, ejedeni jataji boronidsa huati huatinana nade. Huati nahui ajimanadsa comessa neraha pina onze jana huadahui tohui, dsome. (Conversa gravada com Jodsino e Assarina, Juruapuca, outubro de 2016).

[Tradução]: <sup>23</sup>

#### História do roçado

Antigamente a macaxeira veio de debaixo do chão [*nami bodi*, patamar subterrâneo].<sup>24</sup> Bama desceu para comprar [ou para pedir]. Bama era pajé.

A macaxeira era do inhambu, que cultivava macaxeira no *nami bodi* [patamar subterrâneo].

O pajé ficou lá embaixo até amanhecer. Ficou outro amanhecer, outro amanhecer [três dias]. Quando ele voltou, ele trouxe um pedaço de maniva desse tamanho [mostrando tamanho do pedaço com as mãos]. A macaxeira cultivada pelo inhambu era desse tamanho. Meu pai falou:

– Olha, macaxeira!

Aqui não tem essa variedade de macaxeira, mas os Madija lá de cima [Alto Juruá] ainda cultivam. Essa macaxeira tem a raiz bem branca. A mandioca veio depois. A raiz dessa macaxeira cresce muito. O rapé veio [é] do *nami bodi* [patamar subterrâneo]. Inhambu cultiva macaxeira no *nami bodi* [patamar subterrâneo]. Esse é o nome do *tocorime* [ser que habita o patamar subterrâneo]. *Tohuairo* [forma de inhambu] é nome do *tocorime* que mora no *nami bodi*. Quando o pajé veio de lá debaixo, ele trouxe para nós essa macaxeira, que é cultivada pelo *Tohuairo*. O tipo de macaxeira que conhecemos como macaxeira de veado é daqui de cima, ou daqui de fora. Assim também [acontece com] as bananas. *Issini e canorara*

23 Tradução feita por mim. O meu conhecimento da língua é fruto da relação de mais de 20 anos com os Kulina no Baixo Juruá, iniciada nos anos 1990 no Cimi e, recentemente, em pesquisas acadêmicas dos cursos de mestrado e doutorado do Programa em Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas.

24 Plataforma subterrânea que compõe o cosmos, ou: “Below the palpable earth known to all humans lies the world called *nami budi* is literally ‘underground.’ The *nami budi* is nearly identical to the know earth, composed of forest, rivers, animals, and villages, it is the realm of the dead and the not-yet-born, which form part of the general class of spirits known as *tokorime*, spirits who live in a manner similar to that of terrestrial humans and animals” (Pollock, 1985, p. 49).

[variedades de bananas cultivadas pelos Kulina<sup>25</sup>] são do *nami bodi*. Não tínhamos [não cultivávamos] *issini* e nem *canorara*. O *tocorime* e o pajé Bama trabalharam e fizeram um roçado no *nami bodi*. À tardezinha o pajé Bama voltou. Então ele falou:

– O fruto-banana parece gostoso, acho que dá para comer.

O pajé comeu. E pediu:

– Eu quero essa banana para plantar. Uma muda de banana assim. Será que tem?

– Sim, tem. Amanhã você vem buscar.

Em contrapartida, à tarde o *tocorime* chamou o pajé:

– Aqui está [a muda de banana].

Quando o pajé voltou nos trouxe a muda de banana. Trouxe uma muda de banana *issini* desse tamanho [fazendo gesto com as mãos] para plantar. Nós plantamos [ou nós passamos a cultivar].

– Há outro tipo de banana que veio do *nami bodi*? [Ele pergunta e ele mesmo responde]

– Sim, há outra variedade de banana que veio do *nami bodi*: a *canorara*. Sobre ela vou falar.

Bama trouxe a [variedade] *canorara*. Espera! As variedades de banana dos não indígenas são: *ossara*, banana-prata, banana-comprida e banana-vermelha. As outras variedades de banana são dos *tocorime*, eram cultivadas lá embaixo [*nami bodi*] e agora subiram [são cultivadas nesse patamar]. São assim as histórias antigas.

A cana-de-açúcar é daqui de cima. A cana-de-açúcar é dos brancos. Mas a cana-de-açúcar que chamamos de *quiriro* é do *nami bodi*. Ela é listrada, malhada, tem pinta. Os brancos possuem muitas variedades de cana-de-açúcar. A cana-de-açúcar *quiriro*, dos Madija, é bem malhada [listrada ou com pinta]. A mandioca também é um cultivo dos brancos. Antigamente não existia farinha. Havia caíçuma de macaxeira. O cará *dsarahua* é da floresta. É um cará natural.

Assarina: Tem esse cará na aldeia Gaviãozinho. Nós comemos esse cará quando estávamos na aldeia Gaviãozinho. A planta dele parece a planta de cará plantado. Quando a gente cozinha ele fica gostoso. É bom para comer com peixe.

Jodsino: Cozinha o cará. E é muito bom para comer com matrinxã assado.

---

25 Preferi conservar o nome das variedades de macaxeira, banana, batata e abacaxi, por não ter feito um trabalho de identificação das mesmas.

A macaxeira de veado tem uma raiz desse tamanho [fazendo gesto com as mãos]. *Simaca* é outra variedade de macaxeira antiga dos Madija. É boa para comer cozida, não dá para comê-la assada. Aqui não tem. No Alto Juruá tem. Na aldeia Gaviãozinho tem, foi lá que eu comi com peixe.

Antigamente não existiam bananas, elas estavam [são] no patamar subterrâneo. A batata também é do patamar subterrâneo. O pajé chegou lá embaixo e falou. O pajé pediu ao *tocorime* a batata. Passou um dia, amanheceu. Eles [*tocorime*] deram batata para o pajé, então ele subiu com a batata e a plantou no roçado. Banana da variedade *canorara* também veio do patamar subterrâneo e subiu. O pajé deu rapé aos *tocorime* e em troca conseguiu as variedades de plantas do patamar subterrâneo. O pajé deu bastante rapé ao *tocorime* e por isso conseguiu as plantas.

O milho também. Existe o milho dos Madija. O milho dos Madija tem caroço grande e é muito mole para cozinhar, e para comer o milho. Aqui não tem milho dos Madija [ou não temos sementes do milho dos Madija na região do Baixo Juruá]. Aqui só tem milho de não indígenas. No Alto Juruá tem milho de Madija. Há muitas histórias antigas. Meu pai contava todas essas histórias quando morávamos na aldeia Juruapuca e éramos crianças: eu e Rohuidsi, todos. Os adultos e as crianças sentavam no terreiro e ficavam ouvindo histórias antigas. Os velhos começavam a contar histórias à tardezinha. Eles só paravam de contar histórias por volta das 11 horas da noite, quando íamos dormir.

Nessa grande narrativa – que versa sobre o surgimento de algumas variedades de plantas cultivadas – podemos observar como os Kulina ressignificam aspectos culturais como formas de enfrentar o processo de territorialização atual. Podemos observar também a importância dos pajés, o conhecimento e o aprendizado das histórias antigas.

Para Lorrain (1994)<sup>26</sup> os grandes líderes do passado são lembrados por serem plantadores com extensos roçados e produtos generosamente compartilhados em contextos rituais. Os grandes líderes são guerreiros, pajés que protegem seu grupo contra as ameaças externas, caçadores e doadores de comida. Quando há conflito e o líder não pode articular um consenso, apenas pequenos roçados

---

26 Lorrain (1994) desenvolveu sua pesquisa entre os Kulina do Médio Juruá (aldeia Terra Nova).

são feitos, ou simplesmente não são feitos. Como resultado toda a aldeia passa fome, iniciando uma série sucessiva de migrações. Fluxos populacionais são comuns, motivados não apenas pela insuficiência ou ausência de mandioca, mas também pelos conflitos ou assassinatos. Há casos em que seções inteiras podem abruptamente mudar para outras aldeias.

Dentro dessa mesma linha de análise, Pollock afirma que os rios e igarapés são rotas para o mundo subterrâneo dos mortos. E os roçados se tornam rotas para o mundo subterrâneo (*namí bodi*) quando mortos são sepultados no local (Pollock, 1985, p. 38). Nesse sentido, podemos entender a importância do território Juruapuca para os Kulina: o mesmo não é apenas um local de morada dos vivos, mas uma rota privilegiada de acesso ao mundo subterrâneo (*namí bodi*), pois possui roçados antigos onde várias pessoas foram sepultadas.

Nesse processo de reocupação do território Juruapuca, os Kulina solicitaram a minha contribuição. Acreditam que eu poderia mediar uma relação mais diplomática com o ICMBio e os moradores da Resex Baixo Juruá na busca de uma gestão compartilhada do território. Solicitaram também acesso a documentação que comprovasse a presença deles no território Juruapuca antes da criação da Resex Baixo Juruá. Assim, com apoio da equipe do Conselho Indigenista Missionário (Cimi-Tefé), empreendi uma pesquisa da documentação que consta nos arquivos do Cimi.

As narrativas a seguir não têm a função de “comprovar” a veracidade histórica das narrativas contadas pelos Kulina: constituem outra forma de discurso que aborda a relação histórica de pertença do território Juruapuca aos Kulina. A narrativa não partirá de relatos orais, mas de registros escritos feitos pelas equipes indigenistas do Cimi que trabalharam no local entre os anos de 1985 e 1990.

No documento que tem como título “Relatório de Educação junto aos Kulina na região do Baixo Juruá, município de Caitaú, aldeia Vila Nova – Juruapuca (igarapé Grande), período: 1986 a 1989”, a equipe da pastoral indigenista (Cimi-Tefé) era formada por Antônio José Mota Bentes e Iza Maria Castro dos Santos. Eles relatam que foram convidados a trabalhar na Prelazia de Tefé em janeiro de 1985 e aceitaram o convite em fevereiro de 1985. Depois de fazerem visitas aos indígenas nos rios Japurá, Xerua e em Uati-Paraná (Fonte Boa, AM) optaram por desenvolver um trabalho mais sistemático junto aos Kulina no Baixo Juruá: “Foi durante este primeiro contato que surgiu através do pedido

dos próprios índios da aldeia de Juruapuca que começássemos o processo escolar na área” (Bentes; Santos, 1990a, p. 1). Nesse relatório a equipe indigenista deixa claro que o processo de educação escolar aconteceu apenas na aldeia do Juruapuca, mas ressaltam que na região do Baixo Juruá existiam mais duas aldeias: aldeia Matatibem (no rio Eré, próximo à cidade de Carauari) e uma aldeia no igarapé da Macaca (atualmente Terra Indígena Kumaru do Lago Ualá). A população total das três aldeias era de 287 pessoas, entre adultos e crianças.

Em um documento anterior, no qual a equipe indigenista registra aspectos socioculturais dos Kulina, relatam como principal característica seus constantes deslocamentos: “Os Kulina aqui do Juruapuca, entre outros, são bastantes conhecidos pelos regionais e ribeirinhos, por percorrerem esta região em peregrinação de lugar em lugar. Entre Juruá e Jutai estes índios percorrem e buscam uma forma de sobrevivência” (Bentes; Santos, 1985a). Quando a equipe começou a trabalhar com os Kulina os mesmos estavam retornando ao local, pois anos antes haviam sido transferidos para o rio Andirá (território localizado acima da cidade de Juruá). A transferência trata-se de um acordo firmado entre a prefeitura de Juruá (antiga Caiaú) e a Funai. Esses órgãos respaldaram o acordo a partir dos problemas enfrentados pelos Kulina devido ao contato estreito com a população da cidade: prostituição e alcoolização.

Jodsino: Funai chegou e queria falar com o prefeito pra prefeito levar Madija lá para dentro do Andirá [igarapé]. Levaram todos os Madija lá para dentro do Andirá.

Primeiro foi só a família do papai. Foi chegando, chegando, chegando... Madija com família todinha: Dorome, Majoro e Tomahua [pai do Joaquim]. Toda família dele já vai chegando. Primeiro chegou meu tio Majora [pai do Rohuidsi] e Equene. O Joji morreu lá no Requeque [Vai-quem-quer]. Joji é irmão [ou primo paralelo] do Equene. Moravam lá todas essas famílias. Não tinha aldeia, não tinha nada, não tinha professor, não tinha Funai, não tem nada. Então chegou Funai aqui e conversou com papai e falou com o Raimundo Batalha, conseguiu motor [barco]. Nome da Funai era José Nobre.

Ele levou Madija lá para o Andirá, quando fez um ano os Madija voltaram pra cá, pra Caiaú. Pegaram malária, tinha muita malária no Andirá, quase que o pessoal todo morre. Funai voltou de novo, pegaram um motor e levaram Madija daqui, lá para aldeia de novo. Madija fizeram canoa e já vieram baixando pra cá.



Andirá é muito longe. Sai daqui e tu dorme abaixo da boca do Andirá. Lá é terra do indígena, tem placa ainda. Terra de branco é só daqui pra baixo. Mas ninguém mora no Andirá. É muito longe. Tem placa aqui embaixo e tem placa lá em cima. (Conversa gravada na casa do Jodsino, cidade de Juruá, dezembro de 2015).

Os Kulina permaneceram na aldeia, no rio Andirá, cerca de dois a três anos. Em outubro de 1985, existiam 31 famílias Kulina morando no igarapé Grande (aldeia Juruapuca), totalizando 147 índios (Bentes; Santos, 1985a).

Estes índios há muito tempo atrás viveram nas cabeceiras do igarapé Grande, mais tarde em decorrência do contato com os *kariú*, de Caitaú, mudaram-se para o rio Andirá (afluente do rio Juruá, acima de Caitaú) [...] e os constantes casos de malária e tuberculose fizeram com que eles se mudassem do Andirá e voltassem para o lugar de onde tinham partido. Hoje esses Kulina vivem aqui em Juruapuca, mas propriamente no Igarapé Grande. Outros por sua vez foram para o Macaco e no Vai-quem-quer. (Bentes; Santos 1985a).

O objetivo do trabalho do Cimi, de 1985 a 1990, era a conquista da terra, promovendo o levantamento fundiário da área onde os Kulina se encontravam, a discussão de um limite para uma proposta de demarcação, a formação de lideranças, a construção de escolas alternativas e a alfabetização como instrumento de autodefesa. Contudo, a equipe relata: “O álcool tem sido um problema de toda a aldeia. Os comerciantes de Caitaú fornecem bebidas alcoólicas para os índios em troca de galinhas, carne de caça, peixe, paneiros, etc.” (Bentes; Santos, 1985a).

Em 1985 havia, na aldeia Juruapuca, oito roçados. Os Kulina pescavam no igarapé Grande e no lago Juruapuca (matrinxã, piranha, piau, pirapitinga, surubim, pacu, pirarucu e bodó). Trabalhavam na extração de látex (no inverno e no verão), que era vendido em Caitaú (cidade de Juruá) para o patrão Antônio Napoleão (a seis mil cruzeiros o quilo). A equipe indigenista salienta ainda que na área do Juruapuca havia sempre presença de madeireiros, principalmente Citone Medeiros, “[...] que há vários anos tira madeira desta região utilizando a mão de obra dos índios” (Bentes; Santos, 1985b). Nesse ano, a escola da aldeia Juruapuca era de palha e paxiúba, construída pelos próprios indígenas. Mas

os Kulina tiveram uma escola construída pela prefeitura na aldeia Andirá. A escola na aldeia Andirá funcionou por três meses com aulas ministradas por uma professora não índia, porém, como a desistência da professora, a escola deixou de funcionar (Bentes; Santos, 1985b).

Em um levantamento demográfico realizado em 1985, a equipe indigenista constata que a aldeia Juruapuca possui 31 famílias e 149 pessoas, e descreve com maior precisão a localização das aldeias Kulina no Baixo Juruá:

Os grupos de Kulina do qual nos referimos estão localizados no percurso do Baixo Juruá, mais propriamente em seus afluentes. Um dos grupos do Juruá está localizado no afluente de nome Juruapuca. Outro grupo Kulina está localizado mais abaixo no Juruá numa colocação de nome Vai-quem-quer. Ainda no Juruá, mais abaixo do Vai-quem-quer, encontra-se outro grupo de Kulina localizados num seringal de nome “Cumaru” dentro de um igarapé de nome Macaco. A outra parte dos Kulina está localizada de modo dispersa nas confluências do rio Jutai. Estes grupos que nos referimos denominam-se “*biro madija*”, gente dos tucanos (tucano é um pássaro da região<sup>27</sup>). (Bentes; Santos, 1985b).

Em uma proposta de projeto a equipe indigenista descreve a situação da terra. Ressalta a existência de conflitos fundiários e as “constantes migrações” dos Kulina. Essas migrações seriam decorrentes de “conflitos entre brancos e índios”, ou entre os próprios índios:

Em decorrência desse fato os índios são praticamente odiados em toda a região. São tidos como os piores dentre todas as nações indígenas – mal [sic] caráter, ladrão, preguiçoso, valente traiçoeiro e outras acusações são comuns na boca de seringalistas, políticos e mesmo ribeirinhos, quando se referem aos índios. (Bentes; Santos, 1985b).

Em maio de 1989, aconteceu um evento que acabou desencadeando uma série de conflitos que desgastou a organização interna da aldeia Juruapuca e consequentemente provocou uma grande dispersão: dois Kulina foram feridos

---

27 Observação feita pelos autores.

gravemente e tiveram que ser encaminhados para tratamento em Tefé. As pessoas envolvidas no conflito estavam embriagadas. As mesmas haviam consumido bebida alcoólica ao participarem da festa do santo da cidade de Caitaú-Juruá. Em decorrência desse conflito, algumas famílias se mudaram para a aldeia Cumaru (igarapé da Macaca-TI Kumaru). Para a equipe indigenista os conflitos e rupturas, na organização interna da aldeia, se acentuaram com a presença de uma base de pesquisa da Petrobras próximo à aldeia Juruapuca:

Da última vez, por exemplo, em que a empresa esteve na área o descaso aos índios chegou ao ponto de a empresa fazer até pista de pouso ao lado da aldeia, permitindo um relacionamento direto entre os índios e os peões, onde o problema maior é a prostituição das índias, a introdução de mais álcool na aldeia e o pior de tudo, a contaminação aos índios de doenças altamente transmissíveis. (Bentes; Santos, 1989, p. 6).

No relatório de atividades desenvolvidas na aldeia Juruapuca, em dezembro de 1989, a equipe descreveu a situação dos Kulina e a possibilidade de “subida” (deslocamento) de 14 famílias da aldeia Juruapuca para a aldeia Matatibem, no rio Eré (Bentes; Santos, 1990b). Os Kulina sugeriram que a equipe indigenista se deslocasse com eles ao Eré para continuar os trabalhos de educação escolar. Além disso, a equipe ressaltava que a prostituição e a mistura dos Kulina com os brancos tinha se intensificado. No novo levantamento populacional, realizado no segundo semestre de 1989, a equipe indigenista registrou apenas a presença de seis famílias na aldeia Juruapuca. Por fim, constatou-se que houve um grande deslocamento de famílias após o conflito no qual dois Kulina ficaram gravemente feridos. Tudo isso, junto com outros fatores agregados – como a presença da Petrobras na área – acabou provocando o esvaziamento populacional da aldeia Juruapuca.

Porém, em registros mais antigos, é possível identificarmos a presença Kulina na região do Baixo Juruá, na época de auge da exploração da borracha. Tastevin registra a presença de Kulina (“Colinas”) no igarapé da Macaca (atualmente localizado dentro da TI Kumaru do Lago Ualá) e no seringal Juruapuca (território Juruapuca, localizado à jusante da atual cidade de Juruá) (Tastevin, 1982, p. 32 apud Faulhaber, 1994, p. 7).

Através da análise das narrativas e dos registros escritos é possível perceber o confronto de diferentes concepções de território. Na verdade, uma sobreposição de territorialidades, na qual os Kulina representam a parte menos ouvida na implantação das políticas públicas. Nesse sentido Alban Bensa – ao refletir a relação entre as elites e a população local de Paris – apresenta um exemplo que se aplica à forma como foi concebida a Resex Baixo Juruá, sem a participação dos Kulina:

Por ejemplo, los proyectos relativos a la protección del patrimonio cultural, de montañas, litorales, ríos, son frecuentemente dispositivos de gran alambicamiento y basados en una concepción etérea de paisaje, y muy raramente toman en cuenta las prácticas efectivas de las poblaciones locales, agricultores, pescadores, etc. (Bensa, 2015, p. 61).

Bensa alerta ainda que a etnografia deve oferecer a possibilidade de escutar e fazer valer o ponto de vista legítimo daqueles que são poucos consultados e ouvidos (Bensa, 2015, p. 61).

Assim, a título de conclusão, é possível perceber o processo de territorialização deflagrado pela instância política estatal e arbitrária – que classifica indivíduos e grupos a limites geográficos determinados – mas também a forma como os Kulina repensam e formam uma coletividade étnica que se distingue das demais (Pacheco de Oliveira, 2002, p. 278). Falar do passado é, portanto, uma forma de reconstruir o presente, e assim refazer o projeto político.

Desenvolvi esta análise dentro de uma conexão entre história e memória, não a partir de uma visão historicista dos acontecimentos, mas sim observando como as imagens do passado, magicamente fortalecidas, irrompem em um momento de perigo (Taussig, 1993, p. 344-345). Os Kulina associam de forma integrada ações, narrativas e personagens, e constroem uma memória “[...] tecida pelos próprios atores sociais em diferentes situações, trazendo para seus novos usos muitos sentidos infusos em usos anteriores” (Pacheco de Oliveira, 2016, p. 26).

Por fim, a análise partiu da concepção de território como elemento fundamental na constituição dos Kulina como um grupo étnico. Compreender o rio Juruá como um grande território Kulina foi a chave para analisar a reocupação dos Kulina do território Juruapuca. Narrativas variadas apontam para

o movimento histórico de expulsão e retorno dos Kulina ao local atualmente reconhecido como Resex. Parti do desafio de levar a sério a fala Kulina, quando afirmam que “somos *jidsama madija* [queixadas *madija*]”, e declaram que seus deslocamentos vão ao encontro de uma família, de um arbusto ritualístico ou de um roçado antigo. Descobri que não é somente a presença dos vivos no território Juruapuca que o converte em um território Kulina, pois a maioria das pessoas vive em constantes deslocamentos – com famílias que têm casas na cidade e em distintas aldeias. Apreendi que a concepção de território Kulina mistura o tempo mítico com o tempo atual, pois o território é habitado e guardado pelo *rami* (ser extra-humano); e o território é a rota de contato com o mundo subterrâneo dos parentes mortos. Dessa forma, o território é entranhado de carga afetiva e simbólica, visto que não separa em locais ou patamares fixos os humanos e os extra-humanos. Assim é possível afirmar que a relação que os Kulina estabelecem com o território não está pautada na noção de propriedade, mas no vínculo com “quem ficou no lugar”. Por isso, abrir mão desses lugares é abrir mão dos vínculos entre humanos e não humanos. O descuido com esses territórios implica punições de outra ordem, não previstas nos procedimentos de controle do Estado.

## Referências

- AMORIM, G. *Os coletivos madija e o ritual do Ajie: relações de alteridade entre os Kulina no Baixo Juruá*. 2014. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2014.
- BENSA, A. *Después de Lévi-Strauss: por una antropología de escala humana: una conversación con Bertrand Richard/Alban Bensa*. Trad. Liliana Padilha Villagómez. México: Fondo de Cultura Económica, 2015. (Colección Umbrales).
- BENTES, A. J.; SANTOS, I. M. *Índios Kulina: coleção de dados*. Tefé: Conselho Indigenista Missionário, 1985a. Sem paginação.
- BENTES, A. J.; SANTOS, I. M. *Projeto povo Kulina*. Tefé: Conselho Indigenista Missionário, 1985b. Sem paginação.
- BENTES, A. J.; SANTOS, I. M. *Relatório de atividades janeiro a julho de 1989: Aldeia Juruapuca*. Tefé: Conselho Indigenista Missionário, 1989.

BENTES, A. J.; SANTOS, I. M. *Relatório de educação junto aos Kulina na região do Baixo Juruá*: município de Caetaú, aldeia Vila Nova – Juruapuca (igarapé Grande): período: 1986 a 1989. Tefé: Conselho Indigenista Missionário, 1990a.

BENTES, A. J.; SANTOS, I. M. *Relatório de atividades*: período: dezembro de 1989. Aldeia Juruapuca (Vila Nova). Tefé: Conselho Indigenista Missionário, 1990b.

CABRAL DE OLIVEIRA, J. Mundos de roças e florestas. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas*, v. 11, n. 1, p. 115-131, jan./abr. 2016.

FAULHABER, P. *Relatório de identificação e delimitação da A. I. Cumaru (Kulina/Madija)*. Brasília: Fundação Nacional do Índio, 1994.

GORDON, F. *Os Kulina do Sudoeste Amazônico*: história e socialidade. 2006. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

LORRAIN, C. *Making ancestors*: the symbolism, economics and politics of gender among the Kulina of Southwest Amazonia (Brazil). 1994. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – University of Cambridge, Cambridge, 1994.

MARCUS, G. Etnografia en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, v. 11, n. 22, p. 111-127, 2001.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. O caboclo e o brabo: notas sobre duas modalidades de força de trabalho na expansão da fronteira amazônica no século XIX. *Encontros com a Civilização Brasileira*, v. 11, p. 101-147, 1978.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *O nosso governo*: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo: Marco Zero: CNPq, 1988.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Ação indigenista e utopia milenarista. As múltiplas faces de um processo de territorialização entre os Ticuna. In: ALBERT, B.; RAMOS, A. R. (org.). *Pacificando o branco*: cosmologias do contato no Norte-amazônico. São Paulo: Editora Unesp, 2002. p. 277-309.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *Ementa da disciplina Antropologia do Território*. Manaus: PPGAS-UFAM, 2012.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *Nascimento do Brasil e outros ensaios*: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

POLLOCK, D. *Personhood and illness among the Culina of Western Brazil*. 1985. PhD Thesis – The University of Rochester, New York, 1985.

SCHIEL, J. *Tronco velho: histórias Apurinã*. 2004. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2004.

SILVA, D. *Música e pessoalidade: por uma antropologia da música entre os Kulina do Alto Purus*. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1997.

SOARES, R.; MOCHIIZAWA, H. *O povo Kulina*. Manaus: Conselho Indigenista Missionário, 1997.

TAUSSIG, M. *Xamanismo, colonialismo e o homem selvagem: um estudo sobre o terror e a cura*. São Paulo: Paz e Terra, 1993.

Recebido: 30/09/2019 Aceito: 27/04/2020 | Received: 9/30/2019 Accepted: 4/27/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.





## **“Não mais yanaconas modernos”: tempo e legitimação histórica em um experimento historiográfico Misak (Cauca – Colômbia)**

**“No more modern Yanaconas”: time and historical legitimation in a Misak historiographical experiment (Cauca – Colombia)**

Guilherme Bianchi\*

\* Universidade Federal de Ouro Preto – Ouro Preto, MG, Brasil

Doutorando em História

[guilhermebianchix@gmail.com](mailto:guilhermebianchix@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-8907-9426>

## Resumo

Tendo como foco a produção intelectual desenvolvida recentemente pelos Misak que habitam o território de Guambía, na Colômbia andina, quero demonstrar de que forma a reapropriação criativa do discurso histórico nacional funciona, nesse contexto, como um dispositivo político de legitimidade interna e externa. A partir da análise de um experimento historiográfico posto em jogo pelo Comité de Historia del Cabildo Guambiano a partir do final da década de 1980, argumento que as concepções sociais de tempo e a ressignificação indígena dos vestígios históricos escritos podem ser lidas como partes complementares de um mesmo movimento, a saber, de uma luta política por legitimação histórica que se dá no interior de um litígio cosmológico.

**Palavras-chave:** historiografia; tempo; Misak; Colômbia.

## Abstract

Focusing on the intellectual production developed recently by the Misak who inhabit the territory of Guambía, in Andean Colombia, we will try to demonstrate how the creative reappropriation of the national historical discourse functions, in this context, as a political device of internal and external legitimacy. Through the analysis of an historiographical experiment created by the Comité de Historia del Cabildo Guambiano on the late 1980's and the 1990's, we argue that the social conceptions of time and the indigenous resignification of written historical records can be read as complementary parts of the same movement, namely, a political struggle for historical legitimation that takes place within a cosmological dispute.

**Keywords:** historiography; time; Misak; Colombia.

*Consideramos que la memoria oral, las toponimias, los lenguajes del territorio deben ser categorizados como elementos fundamentales para la reconstrucción de la memoria y no la historia escrita por el victimario. Estamos escribiendo nuestra historia pero en nuestro propio lenguaje.*

Mama Liliana Pechené, governadora do *cabildo* Misak

## Introdução

Os Misak habitam um território no sudoeste da Colômbia e somam hoje cerca de 26 mil indígenas, presentes em seis departamentos do país. A maior parte dos Misak (cerca de 15 mil) reside hoje no *resguardo* indígena<sup>1</sup> de Guambía, no município de Silvia, uma pequena cidade majoritariamente rural, localizada a duas horas de carro da capital do departamento, Popayán. Silvia se localiza no departamento colombiano do Cauca, na parte ocidental da cordilheira central, um dos três principais ramos nos quais a cordilheira dos Andes está dividida no país. Do total de 32 mil habitantes da cidade, quase 80% são compostos por indígenas, em sua maior parte indivíduos da etnia Misak, mas também Nasa (Páez) e Ambalueños. Ao redor da cidade, além de Guambía, uma série de comunidades indígenas ocupam o território de outros *resguardos* (Chilito, 2018).

Após o processo de independência da Colômbia, no começo do século XIX, muitos dos territórios que haviam sido designados como *resguardos* indígenas desde as primeiras décadas da colonização foram declarados vazios. Os legisladores consideravam que as comunidades que seus habitantes um dia haviam formado teriam deixado de existir em algum momento entre o passado colonial e o presente republicano. A figura jurídica colonial do *resguardo* justificava-se, naquele tempo, pela necessidade da coroa espanhola de garantir mão de obra e provisão de alimentos, como forma de limitar a exploração dos indígenas e a entrega de terras aos conquistadores, ao mesmo tempo mantendo os nativos nos trabalhos de cultivo. Conquistada a independência, e em boa parte dos séculos XIX e XX, uma série de decretos e leis efetivaram a dissolução,

---

1 No Cauca, os Misak se concentram, de maneira preponderante, nas seguintes cidades e respectivos *resguardos*: Silvia (Guambía), Piendamó (La María e Pisicitaú), Morales (San Antonio e Bonanza), Cajibío (Kurakchak), Tambo (Guambía) e Caldon (Liberia).

a divisão e a repartição das terras de *resguardos* declaradas vazias (González, 1979; Herrera Ángel, 1998).

Seria só a partir de 1990 que o governo colombiano passaria a reconhecer uma série de direitos indígenas relacionados à autonomia política e administrativa, ao território e à educação intercultural dos grupos tradicionais – reconhecimento que, vale assinalar, resultou, ao menos em parte, de uma pressão nacional dos movimentos indígenas colombianos, mais intensa a partir da década de 1960 (Sánchez Gutiérrez; Molina Echeverri, 2010). Uma direção fundamental desse contexto político foi o reestabelecimento dos territórios tradicionais para comunidades indígenas que haviam historicamente perdido o direito de habitar seus territórios ancestrais, novamente sob a figura jurídica do *resguardo*, agora como um título de propriedade coletivo e inalienável, com o objetivo de proteger institucionalmente tanto o território quanto a autonomia cultural e a política indígena sobre a gestão territorial (a possibilidade, por exemplo, de esse território ser regido por uma jurisdição própria às comunidades indígenas, a *jurisdicción especial indígena*<sup>2</sup>). O efetivo sucesso das lutas por recuperação territorial e refundação de inúmeros *resguardos* é evidenciado por sua intensa presença, nos dias de hoje, em regiões que concentram grandes cifras de população indígena, como é o caso do Cauca.

Essas aberturas políticas constitucionais foram acompanhadas por uma rica paisagem histórica na qual o protagonismo dos povos indígenas colombianos, mediada por experimentações políticas, criações de conceitos, elaborações criativas de formas de organização, etc., foi determinante para o realinhamento recente da participação indígena no espaço público nacional. Na medida em que procuravam se adaptar às novas circunstâncias políticas do país (a criação de espaços institucionais que buscavam possibilitar uma representação efetiva das comunidades indígenas na sociedade civil colombiana) novos discursos e estratégias foram criadas pelos movimentos indígenas, visando a possibilidade de agir dentro de campos específicos do Estado colombiano: a jurisprudência, o desenvolvimento, a educação, a saúde, etc. De acordo com Rappaport e Gow (2003, p. 47), nesse processo de amplitude nacional, uma multiplicidade de novos atores indígenas acabou por emergir. Jovens homens e mulheres, em sua

---

2 Sobre a história e o funcionamento da jurisdição especial indígena na Colômbia, cf. Sánchez Botero (2005) e Yrigoyen Fajardo (2008).

maioria, com algum grau de instrução formal, e inclinados a ocupar os espaços (discursivos e políticos) entre suas comunidades e a sociedade nacional. São esses “gestos” – gestos que reafirmam a política como uma experiência da diferença, representada aqui pelo impulso de criação de novas conexões sensíveis entre os Misak de Guambía e a sociedade nacional colombiana – que enfatizarei a seguir.

A presença política da jovem líder do *cabildo* Misak (como é chamado seu órgão político-administrativo central), Liliana Pechené, produz um contraste radical com o tipo de organização histórica dos Misak, onde homens mais velhos (*mayores*) tradicionalmente ocuparam os cargos de liderança política. A posição que *mama* Liliana<sup>3</sup> passou a exercer nos últimos anos – e que, de certa maneira, resultou no protagonismo político dos Misak em meio ao processo do acordo de paz entre o governo colombiano e as Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (Farc)<sup>4</sup> – é fruto de um longo processo de reconhecimento, pelos *mayores*, da centralidade dos elementos endógenos da cultura indígena como ferramentas potencialmente disruptivas no interior de disputas políticas institucionais, como veremos ao longo do texto. Mas, apesar de seu protagonismo político em Guambía, foi só em janeiro de 2017 que Liliana assumiu a posição de governadora, o cargo máximo de liderança do *cabildo*.

Politicamente, vários grupos indígenas da Colômbia estão organizados sob a forma de *cabildos* indígenas. O *cabildo* é, desde a última década do século XIX, a forma organizativa pela qual os grupos indígenas foram representados nacionalmente em âmbitos institucionais.<sup>5</sup> Não se foram menos de cem anos, entretanto, para que fossem finalmente reconhecidos como sujeitos coletivos

3 *Mama* e *taita* são, respectivamente, a forma feminina e masculina pela qual se denominam costumeiramente os Misak mais velhos (os *mayores*). A expressão, no entanto, também é usada para denominar aqueles que fazem parte do *cabildo* Misak ou ocupam cargos de liderança em sua estrutura administrativa, sendo mais velhos ou não.

4 Em 2016, Liliana fez parte da comitiva que acompanhou o então presidente do país, Juan Manuel Santos, na cerimônia de recebimento do Prêmio Nobel da Paz, entregue como reconhecimento dos esforços de seu governo na luta pelo fim da duradoura guerra civil vivida na Colômbia desde os anos 1950. Sete personalidades públicas o acompanharam, como representantes dos grupos vitimados durante o conflito, e Liliana foi a escolhida para representar as vítimas indígenas.

5 Ver o texto da lei 89 de 1890, “por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que se reduzcan a la vida civilizada” (Colômbia, 1890).

autônomos, e possibilitados assim de administrar a terra de seus *resguardos* com uma “administração de sistema própria aos povos indígenas”. O *cabildo* é a forma da “autoridade tradicional” dos grupos indígenas em seus *resguardos*. A estrutura do *cabildo* Misak (até muito recentemente chamado de *cabildo guambiano*) é formada por um governador, um vice-governador, além de secretários locais, fiscais e tesoureiros. A mudança recente do etnônimo “guambiano” para o nativo “Misak” (grafado mais antigamente como “Misag”, e hoje em dia também como “Wampia” ou “Misak Misak”) é parte desse movimento de reapropriação identitária local emergente nas últimas décadas, mas foi definitivamente instituído em um comunicado à sociedade nacional em 2005 onde reivindicavam a substituição formal do termo:

Como es conocido por todo el mundo, nosotros el pueblo *Wampia* o *Misak*, a quienes nos han llamado guambianos, hacemos parte de los primeros pobladores de estas tierras: *Abyayala*, *Unayala* o *Nupiraw* antes de que las llamaran América, del *Kauka*, que en nuestra lengua significa madre de los bosques y a la que la Unesco ha declarado reserva estratégica de la biosfera, de *Wampia*, que significa “hijos de la palabra, los sueños y el agua”, así como de lo que la historia falseada que educa y reconoció en Colombia que el Gran *Kauka*, que era desde el *Chocó* hasta *Quito Ecuador*. (cf. Parrado-Morales; Isidro, 2014, p. 137, grifo dos autores).

Antes de ocupar o cargo de governadora, Liliana esteve diretamente envolvida em um projeto de reconstrução da memória histórica indígena, junto com outros jovens de Guambía. Esse projeto, que consistiu na visita a arquivos históricos de Popayán, Bogotá, Lima e Sevilla, com o objetivo de recuperar o conhecimento produzido historicamente sobre os “guambianos” a partir da conquista espanhola, funcionou como reafirmação de uma percepção sobre as lacunas conceituais entre as formas Misak de conhecimento e aquelas produzidas por atores externos (Tunubalá; Pechené, 2010). Recentemente em um seminário em Bogotá, Liliana ressaltou a necessidade mesma de repensar o uso da palavra “arquivo” para se referir às produções internas em Guambía referentes ao passado: “Arquivo é guardar [...] talvez seja melhor falar em registros de memória, de pensamento. Porque estão mais arraigados e mais vivos. Um território não pode ser uma focalização. O que você precisa entender é que o território como meio de vida não pode ter uma conotação de arquivo”

(tradução minha).<sup>6</sup> Em outros momentos, como no trecho da epígrafe, Liliana enfatiza a necessidade de que as “linguagens do território” sejam categorizadas como elementos fundamentais para a reconstrução da memória, “e não a história escrita pelo perpetrador”.

Mas essa tentativa de escrever a história Misak por um tipo de linguagem própria se efetivará pela primeira vez alguns anos antes, em um experimento específico nos anos 1980 e 1990. A posição atual de Liliana, e a forte politização do discurso Misak no presente, é, de certa maneira, efeito direto de um processo histórico mais geral de remissão da luta política indígena a categorias cosmológicas e de identidade cultural, e guarda origem nas transformações políticas da segunda metade do século XX na Colômbia.<sup>7</sup> Da forma como tentarei argumentar, esse tipo de cruzamento entre a disputa política externa e a afirmação das especificidades interiores dos Misak aparece como uma constante em sua história recente, onde a ênfase na diferenciação cultural permite um espaço para o estabelecimento de um critério (político) para ação no presente. Nesse caso, as conexões parciais entre as dinâmicas endógenas da comunidade e as brechas institucionais (e constitucionais) do Estado colombiano efetivam uma reapropriação criativa do conhecimento histórico colonial em seus projetos políticos recentes que, por sua vez, são informados e postos em prática em torno da cosmologia local.<sup>8</sup>

De maneira complementar, a história recente da politização indígena no Cauca colombiano, representada aqui pela experiência do *resguardo* de Guambía – e entendendo por politização tanto a inserção ativa de seus indivíduos no *campo político* nacional como a mobilização política da cosmologia

6 Fala proferida no evento “Encuentro sobre archivos de DDHH, oralidad, territorio y comunidades indígenas” realizado em 16 de julho de 2014 no Centro Nacional de Memoria Histórica, Bogotá, Colômbia.

7 A história mais recente da atuação política de Liliana e a importância de sua experiência prática nos arquivos históricos são temas de uma pesquisa ainda em andamento.

8 Movimento semelhante ao indicado por Terence Turner no início dos anos 1990 para o caso das comunidades indígenas no Brasil: manutenção de ritos, mitos e de instituições sociais tradicionais como parte integral da luta indígena contra a perda de terras, recursos e condições de autodeterminação. A afirmação cultural, nesse sentido, como aquilo capaz de tornar visível a agência dos povos indígenas em relação à sociedade nacional. Pois, na medida em que passam a assumir uma nova importância política e teórica “como atores em seu próprio benefício, como pessoas e agentes, e não como vítimas”, como escrevia Turner (1991, p. 69), mais importante se torna a tarefa de “compreender seus padrões ideológicos e suas formas de ação coletiva”.

Misak na vida prática – aparece como lugar privilegiado para uma averiguação das relações, interações e inevitáveis desencontros entre a luta política, as formas simbólicas e os modos de existir. O “presente histórico” dos Misak como lugar de irradiação de imagens de mundo “míticas”, como cosmologia política, menos como “superestruturas” passivas de um interesse instrumental mais determinante, e mais como entidades fundamentalmente políticas no sentido de que são capazes de negociar sentidos sobre o cosmos: entidades produtoras de ação no mundo.

Ao longo do artigo, esses apontamentos serão direcionados em torno do estudo de um esforço pontual surgido em Guambía num projeto de autonomia histórica e historiográfica dos Misak. Nessa experiência, coexistirão um esforço intelectual de crítica das fontes históricas como modo de justificação temporal do direito indígena ao território (o “valor” dessa história sendo medido por sua capacidade de legitimar o pertencimento territorial) e a criação teórica de conceitos endógenos baseados na relação entre tempo e território. Dois momentos que ajudam a entender a dinâmica das práticas políticas indígenas em Guambía dos dias atuais e a relação entre legitimidade histórica e pertencimento territorial. A hipótese é a de que, mais do que uma reconstrução histórica do passado indígena baseada na confrontação entre fontes ocidentais e a memória oral, a orientação política da atividade histórica indígena aponta também para a justificação de uma particular experiência do tempo – exercício historiográfico que é, ao mesmo tempo, imagem de um modo de vida que é outro.

## Usos Misak do passado histórico

Depois de um relativo sucesso dos processos de luta e reivindicação pública de antigos territórios sagrados nos anos 1960 e 1970, os Misak de Guambía, já organizados sob a forma de *cabildo*, passaram a indicar a necessidade de empreender uma luta para, como dizem desde então, “recuperar tudo”. “Tudo”, nesse sentido, significava aquilo que, para além do direito à ocupação territorial, os séculos de luta por sobrevivência existencial também acabaram por enfraquecer: os costumes locais, as leis tradicionais, a história (e a concepção de história), os usos da terra, a educação tradicional, os mitos, a concepção do território, os antigos modos de organização política, etc. Uma reunião em Guambía em 1980,



conhecida hoje como Primera Asamblea, produziu um documento que, até os dias de hoje, possui grande valor histórico e político para o *cabildo*. O manifesto resultante dos trabalhos ali realizados – o “Manifesto Guambiano” de 1980 – anunciava que o trabalho de recuperação da identidade não poderia ser levado a cabo sem o trabalho de recuperação de seus territórios ancestrais: “recuperar a terra para recuperar tudo”. A luta territorial também dependia, no entanto, e de maneira complementar, de uma reorientação cultural a partir de conceitos endógenos – a cultura “própria”, o direito “próprio”, o saber ancestral, etc.

Recordando los derechos y las luchas de los mayores pensamos en nuestra propia cabeza y pudimos ver que los guambianos por encima de todo tenemos algo en común: el derecho a recuperar nuestra tierra, el derecho a fortalecer nuestro gobierno indígena, el derecho a desarrollar nuestras costumbres, el derecho a impulsar nuestra vida comunitaria, el derecho a dirigir nuestro propio destino. (Cabildo del Pueblo Guambiano, 1980).

Na senda aberta pela Primera Asamblea – e, portanto, pela necessidade de afirmação identitária como gesto inseparável da luta política pela recuperação dos territórios ancestrais – o *cabildo* decretou a criação de uma série de comitês de trabalho na comunidade. Entre comitês de saúde, educação, linguística, justiça, etc., um comitê dedicado à história, uma iniciativa que deveria se basear na colaboração entre pesquisadores indígenas e profissionais universitários (chamados de *solidarios*).<sup>9</sup> O objetivo principal do Comité de Historia del Cabildo Guambiano, como passou a ser chamado, era a recuperação dos saberes ancestrais e a reconstrução histórica do passado Misak. Essas eram informações que, ao final do século XX, dificilmente circulavam internamente no *resguardo* depois de um processo de esquecimento que dominou a região diante da morada imposta pela doutrinação e pela educação religiosa dos séculos XIX e XX.

Segundo o antropólogo colombiano Luis Guillermo Vasco Uribe (e um dos *solidarios*), os três primeiros anos de atividade (1982-1984) foram importantes para a realização de um trabalho de convencimento e encorajamento dos indígenas mais velhos, ainda muito reticentes em compartilhar histórias que,

---

9 Sobre o contexto de criação dos comitês, ver Cabildo del Pueblo Guambiano (1994) e também Acosta (2013).

por tanto tempo, haviam permanecido ocultas, sob uma espécie de silêncio coletivo. Se o objetivo primordial e mais urgente era a recuperação de terras, o *cabildo* percebeu que, uma vez reconquistadas – e como pretendiam ocupá-las e administrá-las a partir de seus conhecimentos próprios de agricultura – tornava-se necessário recuperar, junto ao solo, os saberes sobre ele. A iniciativa do comitê se justificava, assim, primeiramente pela possibilidade de recuperar os conhecimentos transmitidos pela tradição oral dos *mayores*, buscando produzir respostas a um problema de natureza prática, surgido desse esquecimento coletivo. Como lembram alguns membros do comitê sobre a lacuna de elementos históricos para basear o trabalho de recuperação territorial:

Cuando las tierras de la Hacienda Las Mercedes, su primer objetivo, estuvieron de nuevo en sus manos [1980], se propusieron manejarlas a la manera propia y no a la de los blancos, basada en la propiedad individual de unos pocos para su enriquecimiento, sólo para descubrir que, después de cinco siglos de dominación y negación, habían olvidado el camino abierto por los anteriores y no tenían claro cuál era el modo propio guambiano de acceder a la tierra y trabajarla. (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 2015, p. 11).

O valor dos aspectos do passado empregados nessa prática decorre, como podemos ver, de sua potencial “utilidade”, para recuperar a sempre oportuna imagem nietzschiana de uma história “a serviço da vida”. O comitê sendo concebido, assim, como um dispositivo para a reativação de certas práticas ancestrais: métodos agrícolas tradicionais, formas endógenas de conceber o território, modos de organizar o tempo e de se organizar politicamente no presente, etc.

Alguns resultados das primeiras atividades do comitê foram publicados em uma série de seis pequenos livros, entre 1988 e 1994, quase sempre identificados pela autoria do Comité de Historia del Cabildo Guambiano, dos *taita* Misak e membros do comitê Abelino Dagua Hurtado e Misael Aranda, além do antropólogo *solidario* Luis Guillermo Vasco Uribe, da Universidad Nacional de Colombia. Originalmente tratava-se de textos impressos em folhas mimeografadas, de circulação interna e, em alguns casos, de pequena circulação externa, frutos de numerosas entrevistas e conversas gravadas entre os membros do comitê e os *mayores* – Vasco Uribe lembra que “os guambianos foram o primeiro grupo indígena da Colômbia a se apropriar e usar em massas os gravadores. Em todos

os lugares, durante a luta, eles andavam com um gravador, baterias e fitas cassetes” (Vasco Uribe, 2007, p. 28, tradução minha). O objetivo dos textos, como explicaram os autores, era o de criar ferramentas que pudessem contribuir para a reprodução comunitária, bem como para seu crescimento “sobre princípios arraigados em sua tradição e seu pensamento próprio, e tratar de deter o processo acelerado de deterioração do páramo e da perda da água” (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 2015, p. 11, tradução minha). A partir do final dos anos 1990, alguns desses materiais começaram a ser republicados em livros e revistas colombianas de antropologia, que hoje podem ser encontrados com alguma facilidade.<sup>10</sup> Atualmente, parte do material continua sendo utilizado em cursos de profissionalização para professores indígenas no Cauca.

Há duas questões, presentes em alguns desses livros produzidos pelo comitê, que parecem de fundamental importância para pensarmos a relação entre a história escrita e as formas de subjetivação do tempo Misak. São elas a legitimidade do pertencimento territorial (sobre como legitimar historicamente a ocupação dos territórios ancestrais recuperados ou em recuperação) e o problema da concepção e da experiência temporal Misak (de que forma derivar a relação entre os sujeitos e o território a partir de um conceito próprio de temporalidade). Uma hipótese é que, se o exercício historiográfico indígena, nas atividades do comitê, funcionou ele mesmo como ferramenta de legitimação territorial – a disputa por uma historiografia “própria” como maneira de politizar suas próprias formas de temporalidade –, então o desenvolvimento de uma concepção de espiralada de tempo (o “tempo caracol”, como veremos na seção seguinte) se conecta, de maneira semelhante, a um certo impulso de espacialização da experiência histórica dos Misak, já que essa experiência deriva-se de uma relação específica entre tempo e território, na qual a possibilidade de reconhecimento histórico está calcada não apenas na tradição oral dos *mayores*, mas também impressa e contida no *nupirau*, no território ancestral.

10 Os livros são: *Korosraikwan issukun* (1988); *Somos raíz y retoño* (1989); *Calendario guambiano y ciclo agrícola* (1990); *Sembrar y vivir en nuestra tierra* (1991); *En el segundo día, la gente grande –Numisak– sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido* (1993); *Srekollimisak: historia del señor aguacero* (1994). Em 1998 todos os livros foram republicados com textos adicionais no livro *Guambianos: hijos del aroiris y del agua* (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 2015). A maioria dos textos pode ser encontrada no website pessoal do *solidario* Luis Guillermo Vasco Uribe, em <http://www.luguiva.net/>. Sobre sua participação em torno do comitê, ver Vasco Uribe (2007).

Pois, como afirmam, “para ouvir o que esse [território] tem a dizer, é preciso caminhar por ele” (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 2015, p. 13, tradução minha).

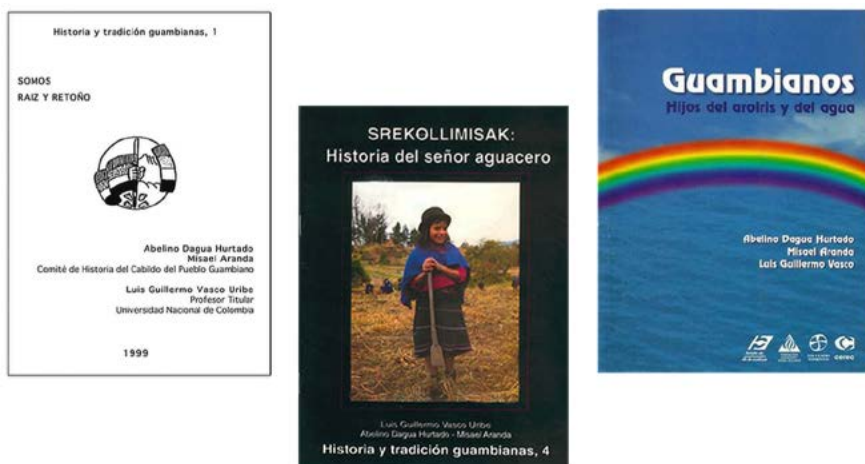


**Figura 1.** Algumas das cartilhas e livros publicados pelo Comité de Historia del Cabildo Guambiano. Respectivamente: *Somos raíz y retoño* (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 1999), *Srekollimisak: historia del señor aguacero* (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 1994) e a coletânea contendo todos os textos do comitê, *Guambianos: hijos del aroiris y del agua* (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 2015).

Naquilo que possivelmente seja o primeiro registro escrito sobre os grupos indígenas que habitam hoje a porção colombiana da Cordilheira dos Andes, a topografia aparece como elemento primário de consideração. Em 1546, quase 50 anos após a primeira expedição espanhola no atual território colombiano, o conquistador e cronista espanhol Pedro Cieza de León assim descrevia a ocupação do território: “[Los indios] están poblados en grandes y muy ásperas sieras, en los valles que hacen tienen sus asentamientos, y por ellos corren muchos ríos y arroyos” (Cieza de León, 2005, p. 93). Mais à frente, ao descrever a extensão do território da cidade de Popayán, Cieza de León utilizava o exemplo da província de Guambía para sustentar sua descrição: “[terras como] la provincia de Guambía, poblada de mucha gente”. Essa pequena sentença segue funcionando,

nos dias de hoje, como uma das primeiras evidências escritas de que os atuais moradores da região já a habitavam nos primeiros anos pós-Conquista e que, portanto, possuiriam de fato um tipo de laço ancestral com o território de Guambía. É dessa maneira que essa fonte será mobilizada pelo comitê, como evidência histórica de legitimação que, potencialmente, do ponto de vista jurídico e político, contribui com a luta indígena pela recuperação de terras perdidas ao longo dos últimos séculos.

Em um texto publicado pelo Comité de Historia del Cabildo Guambiano (doravante CHCG) em 1989 o trecho em questão surge como demonstrativo de que, ao contrário do que diriam os “historiadores dos *terratenientes*” (dos proprietários de terra), os Misak não haviam sido “trazidos de outra parte”, mas que pertenceriam, na verdade, e desde muito tempo, ao mesmo território. O documento, intitulado *Somos raíz y retoño*, ressalta que Cieza de León, ao dar à região o qualificativo de província, e já que “isso só era dado a lugares bem povoados, com ampla organização e uma economia abundante”, evidenciaria a existência de um considerável desenvolvimento de Guambía já nos primeiros anos do período colonial. Mas antes de recuperar a palavra dos cronistas, os autores propõem uma leitura do passado pré-colonial informada por suas próprias cosmovisões. “Antes”, dizem, na lagoa de Piendamú, “o coração da água que permite brotar a vida”, “que existe desde sempre”, o Pishimisak (espírito ancestral masculino e feminino) “possuía todas as comidas, todos os alimentos”. Esse passado ancestral é também o palco das mudanças geológicas do território – fazendo-se confundir, tal qual a natureza do pensamento andino, história humana e história natural:

*Los Pishau* vinieron en los derrumbes, llegaron en las crecientes de los ríos. Por debajo del agua venían arrastrándose y golpeando las grandes piedras, encima de ellas venía el barro, la tierra, luego el agua sucia; en la superficie venía la palizada, las ramas, las hojas, los árboles arrancados y, encima de todo, venían los niños, chumbados. (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 1999, p. 3, grifo dos autores).

O encontro com os espanhóis, a partir da história dos conflitos entre os caciques indígenas e as tropas do conquistador Sebastián de Belalcázar, é descrito como origem das expulsões territoriais e do refúgio em Silvia, cidade

de onde, mais tarde, seriam novamente expulsos, sendo obrigados a penetrar “a profundidade das montanhas”, das quais, “e não se sabe por quantas gerações, viemos nós, os guambianos”. A relação construída entre esses dois passados (o passado ancestral dos Pishau e a história dos primeiros conflitos com os europeus) radica-se nem tanto em sua distância temporal, e mais em seu contraste político. Da violência da colonização resultou a morte dos que detinham a sabedoria ancestral, o trabalho com as pedras, o cultivo baseado nos movimentos estelares, o conhecimento do ouro, e a possibilidade de visualizar o tempo “à frente e atrás”. Dos sujeitos que materializavam as conexões temporais entre os Misak do século XVI e seus ancestrais históricos e míticos, como escrevem:

[...] hemos olvidado casi todo. [...] Un manto de silencio cubrió nuestro conocimiento. Ahora, los historiadores de los blancos vienen a decirnos que las huellas de los antiguos que quedan en nuestro territorio no son de los *Pishau* sino de los pijao, nuestros enemigos. Con ese cuento quieren arrebatarlos a nuestros anteriores, quieren cortar nuestra raíz y separarla de nuestro tronco para poder afirmar su mentira de que no somos de aquí. Eso no es cierto. Los *Pishau* son nuestra misma gente. Nacieron de la propia naturaleza, del agua, para formar a los humanos. Ellos vienen de *Pishimisak* que los crió con sus alimentos propios. Por eso, nosotros somos de aquí, de esta raíz; somos *Piurek*, somos del agua, de esa sangre que huele en los derrumbes. Somos nativos, legítimos de *Pishimisak*, de esa sangre. No somos venideros de otros mundos. Los blancos... ellos son los venideros. Así hablan nuestros mayores. Esta es nuestra historia. (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 1999, p. 6-7, grifo dos autores).

A tentativa de reconstituir a origem histórica em contraponto com o discurso historiográfico nacional ganha, assim, aspectos de um movimento retrospectivo que busca construir, por intermédio de uma contranarrativa, um passado inteligível em comum. A continuidade entre o presente e o passado é estruturada através da identidade em comum entre os Misak de hoje e seus ancestrais Pishau. Para os Misak, a afirmação da ligação ancestral entre as comunidades do presente e os Pishau legitimaria sua existência coletiva no presente, reforçando o uso político desse passado na arena pública da sociedade colombiana. Mas esse procedimento logo dá lugar, no documento do

comitê, à confrontação entre a evidência das crônicas coloniais e a versão dos acadêmicos. Se não é o objetivo aqui o de reconstruir a história das crônicas coloniais, interessa pensar o lugar que essas crônicas ocupam na narrativa histórica indígena, como uma evidência comprobatória de um pertencimento ancestral ao território. É curioso observar como esse uso, fiel ao que poderíamos chamar de moderno método historiográfico (ou seja, a capacidade da fonte histórica escrita de fornecer evidências para o presente), funciona também como um exercício de crítica à tradição acadêmica nacional.

De fato, alguns historiadores locais de Popayán, como Antonino Olano, haviam defendido, nas primeiras décadas do século XX, a hipótese de que os Misak teriam sido trazidos do Peru ou do Equador como “índios de carga”, indígenas Yanacona escravizados, e que teriam chegado à região não antes de 1538, sob mando do capitão Belalcázar (Matallana Peláez, 2013). Fatores como a especificidade da língua dos habitantes de Guambía, com pouca ou nenhuma relação de parentesco com a língua de outros grupos da região, ou mesmo o fato de que Sebastián de Belalcázar havia mesmo empreendido uma viagem entre Quito e Popayán em 1538, trazendo com ele “mais de 5 mil índios de serviço” (Jijón y Caamaño, 1936, p. 165), sustentavam parcialmente essa tese. Parcialmente porque, além dessas percepções primárias, nenhuma evidência concreta que as sustentassem era mobilizada (Schwarz, 2018, p. 55). Tendo sobrevivido por muito tempo principalmente através de sua difusão entre os proprietários de terra e a população não indígena das regiões, a “hipótese Yanacona” parecia alimentar, na interpretação dos historiadores Misak, o interesse de certos grupos sociais de Popayán e Bogotá em legitimar (com a chancela de acadêmicos locais) a ocupação não indígena de Guambía.

O documento do comitê, no entanto, identifica que esse tipo de interpretação ignoraria deliberadamente a palavra dos cronistas espanhóis. Para oferecer uma interpretação alternativa (que pudesse fortalecer a “interpretação própria”), os autores recuperam um documento do historiador e cronista espanhol Antonio de Herrera y Tordesillas, que teria registrado, já em inícios de 1600, a saída de Belalcázar à Quito em 1536, com apenas 300 *castellanos*, “sem a multidão de índios que costumam levar às jornadas outros capitães” (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 1999, p. 13, tradução minha). Dos indígenas capturados pelo espanhol em 1538, o mais provável é que muitos

tenham padecido na longa viagem.<sup>11</sup> Na chegada à Popayán os sobreviventes foram instalados em áreas da cidade especialmente reservadas para os Yanacona – e não em Guambía.<sup>12</sup> “Los yanaconas llegaron después”, concluem os Misak. Em sua interpretação, isso demonstraria que se tratava, afinal, de outro grupo indígena e que, assim, a insistência em tal hipótese só poderia servir para justificar

el despojo de una gran parte de nuestro resguardo con lo que dice, sino también respaldar el hecho de que muchos de los guambianos hayamos sido reducidos a la condición de terrajeros, nuevos indios de servicio, yanaconas modernos, esta vez por y para los terratenientes. (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 1999, p. 15).

Uma série de teorias e hipóteses, baseadas tanto na observação dos cronistas coloniais como também em trabalhos historiográficos e linguísticos – cujas conexões com a cosmologia Misak são sempre apontadas –, são percorridas pelo texto do comitê como modos possíveis de contradizer aquilo que denominam “a mentira dos brancos” sobre a origem dos Misak.<sup>13</sup>

Ante nuestra historia tal como la cuentan nuestros mayores, los historiadores de los terratenientes quieren convencernos que no somos de aquí, que somos traídos de otra parte, Pero ni entre ellos mismos logran ponerse de acuerdo sobre el sitio “de donde nos trajeron”, ni sobre quién y cuándo lo hizo.

- 
- 11 A obra da historiadora inglesa Kathleen Romoli *Los de la lengua cueva: los grupos indígenas del istmo oriental en la época de la conquista española*, de 1987, também é utilizada no texto para referenciar esse argumento.
  - 12 Como confirma Ximena Pachón (1996), os atuais habitantes de regiões indígenas do chamado maciço colombiano, nos *resguardos* de Río Blanco, Guachicono, Caquiona, San Sebastián e Pancitará, apesar de há muito terem perdido sua antiga língua, suas indumentárias e outros aspectos de sua cultura, se identificam etnicamente como Yanacona.
  - 13 Outras crônicas do século XVI e XVII são utilizadas, no mesmo documento, como comprovações da ocupação ancestral do território pelos Misak. São citados como ratificação do argumento indígena escritos de cronistas tão diversos como os de Juan López de Velasco (1574), do capitão Domingo Lozano, do cronista Fray Pedro de Aguado (1575), do ouvidor Thomas López (1559), do conquistador Pedro de Hinojosa (1569), do ouvidor Diego de Armenteros y Henao (1607) e do governador da então província do Panamá Fernández de Piedrahita (1688).



Sus afirmaciones chocan de frente con lo que dicen los relatos de los cronistas, españoles venidos entre los primeros y que escribieron sobre los acontecimientos de la conquista. Estos cuentan muy claro que, a su llegada, los conquistadores nos encontraron aquí.

Pero a esos falsos historiadores no les importa; solamente les interesa negar nuestro derecho, justificar el apoderamiento de nuestro territorio por parte de los terratenientes. (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 1999, p. 8).

É difícil identificar claramente quem são, afinal, esses “falsos historiadores” (ao longo do texto, as denominações variam: “historiadores blancos”, “historiadores de serviço”, “historiadores de nossos inimigos”, “historiadores dos *terratinentes*”). Além de Antonino Olano, apenas dois outros historiadores locais são citados, mas com poucas e confusas indicações sobre o conteúdo de seus argumentos. O que parece claro é que, ao se referir a “historiadores”, os autores têm em mente não necessariamente a instituição disciplinar (já que fazem um intenso uso de historiadores como fontes para seus argumentos), mas sim a tradição historiográfica local do Cauca do começo do século XX.<sup>14</sup> Ao buscar contradizer essas e outras hipóteses, e antagonizar posições sobre a história Misak através de um exercício de crítica textual, os membros do comitê localizam uma posição que seria mais política do que científica, já que mais interessada em legitimar os poderes locais do que confrontá-los a partir de evidências históricas – uma apropriação criativa da autoridade histórica derivada dessas mesmas evidências.

O texto finda com um forte apelo sobre como as hipóteses históricas que reafirmariam a não ancestralidade da ocupação Misak ao território de Guam-bía não possuiriam “nenhuma base científica”, além de não terem sido nunca “comprovadas por aqueles que as defendem”. O único sentido dessas ideias seria, para os membros do comitê, o fornecimento de um fundamento legitimado historicamente à desapropriação crescente dos territórios indígenas por proprietários de terras ou pelo Estado colombiano. “¡¡¡SOMOS DE AQUÍ!!!”, grafam

14 Esse é o período de formação de uma historiografia profissional na região. A expressão mais difundida dessa historiografia apareceu com a criação do Centro de Estudios Históricos de Popayán, cujo fundador foi o mesmo Antonino Olano, a referência mais antiga mobilizada pelos historiadores indígenas acerca da origem dos Misak como Yanacona. Ver Zuluaga (2002).

os autores, ressaltando sua convicção, “sustentada por fontes históricas”, de um pertencimento ancestral ao território de Guambía.

A crítica indígena é produzida, nesse caso, pelo confronto entre uma certa vertente da historiografia nacional e as crônicas coloniais. A história que interessa, nesse exercício, é a expressão de um interesse específico sobre os aspectos do passado acessíveis em termos de um estudo das evidências escritas. A fonte escrita dos cronistas serviria, assim, em duas frentes: poderia tanto confirmar a hipótese indígena de uma ocupação pré-colonial e, assim, fortalecer a luta política pela garantia do território quanto catalisar um processo de revitalização e socialização da identidade indígena no presente. A importância desse exercício último se conecta com a percepção de que o passado pré-colombiano passa a ser reconhecido como parte integral da herança e memória cultural do grupo e, portanto, fundamentos centrais de sua identidade simbólica. No caso dos Misak, uma demanda como essa se acentua no particular contexto de uma relativa abertura histórica de proliferação de memórias subalternas no tabuleiro da política colombiana, onde elementos de memória cultural e articulação de (“outros”) passados têm mais chance de se proliferar como garantias de reconhecimento político e como ferramentas de resistência e visibilização pública.

Se a autonomia local consagrada pelas reformas constitucionais a partir de 1991 forneceram uma espaço possível para esse trabalho de resignificação, a produção histórica local a partir dos anos 1980, constituída por sua ligação direta com o pertencimento territorial, tanto fez uso das construções ocidentais do passado indígena como confrontou essas mesmas construções a partir de sua agenda étnico-política e da palavra dos *mayores* (da oralidade). Em síntese, o comitê de história Misak como produtor de uma narrativa que, ao absorver o conhecimento histórico nacional/colonial no interior de um arcabouço conceitual local, encaminha a possibilidade de um fortalecimento da luta do *cabildo* por autodeterminação política. Esse gesto de confrontação e resignificação de diferentes expressões históricas será radicalizado em outros textos do comitê, e a possibilidade de contar a história Misak por um ponto de vista temporal próprio será ensaiada mais diretamente, buscando recompor os termos da discussão a partir de uma conceitualização alternativa sobre o que significa propriamente uma experiência temporal – uma passagem da história escrita para a história vivida, da representação à presença da vida. Parece não

se tratar, então, como tentarei demonstrar a seguir, de um mero “uso político do passado” – uma mobilização alternativa de um mesmo referente histórico que é o “passado” (sendo entendido a partir da compreensão universal da temporalidade). Pelo contrário, a afirmação de uma forma própria de experimentar o tempo lança, para o comitê Misak de história, uma nova exigência para a enunciação de uma história mais relevante em relação às expressões simbólicas e cosmológicas de sua própria experiência.

### “A história é um caracol que caminha”: tempo como política

*Hablar la historia implica un discurrir que no es lineal, pero tampoco circular.  
Es como una espiral en tres dimensiones, cuyo centro está en lo alto;  
los guambianos decimos que es un caracol.*

Comité de Historia del Cabildo Guambiano

Em um dos textos incluídos em um livro de 1998 organizado pelos membros do CHCG, os autores identificam o tempo e sua interpretação local como um eixo fundamental da experiência histórica dos Misak. A imagem de uma reprodução temporal da comunidade em torno de um “centro” que é a origem, de onde se “desenrola” todo o território vivo, seguindo o movimento de um caracol. O território é vivo, pois, como insistem, não há inanimação estática do *nupirau*, ele é dinâmico, animado pela força dos seres das águas (nos quais os Misak se inserem): “a dinâmica do nosso território, a vida inteira de nossa sociedade, a existência de cada guambiano, geram um tecido com o fio que une com o centro de tudo” (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 2015, p. 56-57, tradução minha). Assim, há de se notar, primeiramente, a conexão fundamental entre o caracol e o território, de modo que a noção temporal de uma espiral “que vai e vem” guarda sua referência mais geral com a simbologia do território na cosmologia local.

Em Guambía, a presença da água, sob a forma das constantes chuvas, dos rios de forte correnteza, das lagoas e dos frequentes arco-íris, fornece um dos elementos fundamentais da configuração mítica e cosmológica dos Misak. Eles se consideram filhos da água. Guambía, aliás, e seu derivativo guambiano, é uma deformação em castelhano da denominação que os Misak se davam

durante os primeiros anos da conquista: *Wampia*, a junção de *wam* (a língua dos Misak) com *pi* (água), ou seja, o povo da água que fala *wam* (Escobar, 2019). O mito de origem também expressa a importância originária do elemento, as duas grandes lagoas do território, Piendamú (masculina) e Ñimbe (feminina), sendo concebidas como origem dos primeiros Misak, grandes seres que deram origem à autoridade e à cultura, aos caciques e cacicas. Em tempos antigos, de muita chuva, com deslizamentos de terra (os *derrumbes*) e inundações, apareceram outros seres. Das feridas (*shau*) nas montanhas deixadas pela água dos *derrumbes*, surgiram os humanos ancestrais dos atuais Misak, “raízes dos nativos”, “nascidos da água arrastada”, “dos restos de vegetação”. Os deslizamentos são considerados partos da água dos Pishau, “sábios gigantes que comiam o sal daqui, de nossas próprias fontes de sal, e não eram batizados”. Os Pishau, afinal, como descritos no texto *Somos raíz y retoño*,

no eran otra gente, eran los mismos guambianos [...] Ellos ocuparon todo nuestro territorio, ellos construyeron todo nuestro *nupitrapu* antes de llegar los españoles. [...] Grande, hermoso y rico era nuestro territorio. Los españoles lo fueron quitando, hasta arrinconarnos en este corral de hoy: el resguardo. (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 1999, p. 3-5, grifo dos autores).

O caracol Misak é muitas vezes explicado com referência à formação geológica desse *nupirau*, o território ancestral. Em uma reunião na sede do *cabildo*, em Silvia, pude ouvir de um *taita* a referência ao território como a materialização do caracol, como o produto dessas águas – agentes cósmicos – que vão e vem ao redor de um centro, uma grande lagoa que desenrola, a partir de si mesma, o resto do território. A dinâmica do movimento das águas não pressupõe um início e um fim. Se a água que vai também volta, assim a história também se “desenrola” (apenas para depois voltar a enrolar-se novamente). O mito de origem expressa um significado específico para a continuidade da existência social: como a lagoa, também a casa é um centro, e dentro dela há outro centro, a cozinha (*nak chak*), que por sua vez também possui seu próprio centro, o fogão (*nak kuk*), lugar de irradiação do conhecimento, da tradição, mas também da política e do conflito – a linguista Misak Barbara Muelas Hurtado (1993, p. 23) disse uma vez que, na vida Misak, “o direito nasce das cozinhas”. Dessa acumulação de centros possíveis, brota a vida e a história. Mas o centro do caracol não

é simplesmente um passado temporal, mas origem espacial, e isso muda tudo. Como explicam os membros do comitê:

Ubicar el lugar en donde ocurrieron los orígenes o en donde pasó cada suceso, es fijar un centro y atar el tiempo, es desarrollar una cronología, que significa moverse por ese espacio, recorrerlo; el tiempo fluye, se desenrolla a partir de ese centro, ahí está amarrado el extremo del hilo. Pero ese tiempo se repite y confluye con el presente en la medida en que sigue estando ahí y es escenario de la vida de nuestra gente, como el territorio, la gran casa. En nuestro pensamiento guambiano, al contrario de lo que ocurre en la llamada concepción occidental, el pasado está adelante, es *merrap*, lo que ya fue y va adelante; *wento* es lo que va a ser y viene atrás. Por eso, lo que aún no ha sido, viene caminando de atrás y no podemos verlo. (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 2015, p. 55-56, grifo dos autores).

O sentido e a direção relacionados aos conceitos de “passado” e “futuros” são organizados aí não por uma lógica linear, progressiva e cumulativa, nem necessariamente por uma circularidade repetitiva, mas por uma constante reorganização do visível/invisível. Se diz que o futuro é o que está atrás porque dele nada pode ser visto. O passado, pelo contrário, possui certa visibilidade. Os vestígios dos antepassados são visíveis, e é tal capacidade (de ser visto) o que produz a possibilidade de visualizar os caminhos a serem explorados nessa tênue linha do presente (*moy sro*). O “caracol que caminha” reafirma o sentido retrospectivo da experiência coletiva sem relegar o futuro à repetição do mesmo. Ele “caminha” porque toda ação no presente é tanto uma reafirmação do passado quanto um passo cego para a imprevisibilidade e a indeterminação de um futuro que “está atrás”, parecendo confirmar a ideia de Marshall Sahlins de que toda fidelidade do presente ao passado é também um gesto de transcendência do mesmo, ou seja, que toda injunção ao presente não é nunca “apenas” reprodução ou mudança, já que em muitos contextos ela pode ser ao mesmo tempo as duas coisas.

Em outro documento elaborado mais recentemente pelo *cabildo*, explica-se que a inexistência do conceito de tempo elimina da língua e do pensamento a imagem de uma existência permanente, “consagrando [no lugar do ‘ser’, termo também inexistente em seu idioma] a transitoriedade

do ‘estar’” (Tunubalá; Muelas Trochez, 2016, p. 88, tradução minha). O tempo não aparece, então, como condição externa e independente dos sujeitos: o tempo é alguém fazendo (a si mesmo e o próprio tempo). Como dizem os membros do comitê, “[os Misak] sempre somos uma posição dada no espaço: parados, sentados, deitados, vivendo em algum lugar, etc.” (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 2015, p. 59, tradução minha). Para Barbara Muelas, uma tal transitoriedade produziria, na linguagem e na cultura própria, um enfraquecimento do conceito de presente:

El concepto del presente, del ahora, /moy/, se refiere a una porción tan pequeña de tiempo que no tiene ninguna dimensión, que no tiene duración; es el instante, el momento, el punto preciso. Es el límite entre el pasado-adelante y el futuro-atrás, que está en continuo movimiento. [...] El presente, /moy sro/, se encuentra entre el tiempo inmediato anterior y el tiempo inmediato posterior. [...] Es un tiempo que apenas está siendo, cuando ya está dejando de ser. (Muelas Hurtado, 1993, p. 35-36).

Seria apressado ver, assim, na afirmação do tempo caracol, um exemplo possível de certa circularidade temporal, representação tão comumente usada para identificar a historicidade indígena, como se sua expressão não passasse de uma espécie de “versão primitiva” do lema ciceroniano que por tanto tempo animou a atividade historiográfica moderna, *Historia est magistra vitae*, a ação dos sujeitos respondendo diretamente ao valor de um passado datado no tempo. Para os habitantes de Guambía é o contrário, já que, novamente, o centro do caracol nunca é meramente “passado”, mas origem, ou raiz. Enquanto organização do visível/invisível, o tempo Misak pode ser definido como experiência espacial: o desenvolvimento temporal responde não a uma tradição constantemente reproduzida de forma idêntica, mas a uma ascendência mítica relativamente aberta, radicada na vibrância do território, e capaz de ser reavaliada de acordo com os requisitos do cotidiano. O que o caracol apresenta é a possibilidade de percorrer as linhas que se conectam ao centro-origem. Se, como dizem os Misak, o passado é *merrap* (um passado que está à frente), é porque os ancestrais estavam “abrindo o caminho”. Como o futuro está atrás, não é possível vê-lo, o futuro “vem andando por detrás” (*wento*). Mas não é apenas a partir do centro que as linhas temporais se desdobram, essas linhas também

retornam ao centro. No lugar de uma espiral de sentido único, são duas, “uma que desenrola e outra que amarra” (Muelas Hurtado, 1993, p. 23).

O fato de que o tempo Misak aparece descrito através de figuras de espacialidade (o tempo como um caminho o qual se percorre em diferentes sentidos) radica-se na recusa de entendê-lo como entidade abstrata: ele não é domínio do transcendente, mas do imanente. Em sua língua não há um termo equivalente ao de “tempo” como abstração. O termo mais próximo, *ote* é, na verdade, um indicador de movimento ligado ao sujeito (Peña Bautista, 2009, p. 365). Essa espacialização do tempo, que passa a ser imaginado como um espaço que se percorre em diversos sentidos acaba por produzir também uma conceitualização própria da história. O que muda é que, no caso dos textos publicados pelo comitê, o caracol é descrito não como metáfora conceitual de uma concepção de tempo, mas como o tempo *em si*. Em conflito com a percepção de antropólogos colombianos sobre o caracol como uma figura de linguagem, os autores sugerem, por exemplo, que “o caracol não é [...] um objeto ou um elemento que substitui outro por algum tipo de relação associativa entre eles, mas sim um conceito. Isso não é expresso por um termo abstrato, por uma palavra, mas, nesse caso, pela casca de um animal; [o tempo] é *essa concha*” (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 2015, p. 60, tradução minha, grifo meu). Ao contrário de uma concepção de tempo baseada na irreversibilidade do passado, movimento replicado na duplicidade do conceito moderno de história (como acontecimento em si e como relato contemporâneo do acontecimento), os eventos referidos no caracol acontecem no interior do processo de narração, sem partição necessária entre a dimensão vivida da história e sua contraparte narrável (a história escrita).

São relativamente recentes as referências etnográficas sobre a composição espiralada do conhecimento local sobre o tempo. Presente nos dias de hoje em calendários escolares, no vestuário, na arquitetura, na interpretação da natureza, ou seja, enquanto elemento fundamental de seu imaginário, o caracol habita um universo de múltiplas representações possíveis da identidade local, onde a reflexão sobre a mudança e a continuidade parecem partir de uma pré-compreensão sobre o lugar do pensamento como uma atividade retrospectiva, “colocando o passado como se estivesse na frente” (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 2015, p. 60, tradução minha). A inscrição de vestígios arqueológicos de espirais desenhadas em pedras em Guambía, como demonstrou a arqueóloga Martha Urdaneta Franco (1988, 1991) em uma pesquisa colaborativa

com os Misak (também organizada pelo CHCG), fornece, por sua vez, um tipo de legitimidade temporal da concepção de um futuro que deve se orientar pela origem. É necessário notar, entretanto, que as espirais ou a ideia de “caracol” não aparecem em etnografias mais antigas como elemento digno de comentário por antropólogos ou por missionários que entraram em contato com os habitantes de Guambía.<sup>15</sup> Isso indica que, se a espiral já fazia parte da constelação de elementos visuais disponíveis, ela não parecia se destacar tanto como acontece desde algumas décadas na região.

O *tampalkuari*, o *sombrero propio*, um tipo de chapéu produzido e vestido pelos Misak, é hoje parte da luta local pela preservação de tradições históricas. Na parte de cima, desenhos são tecidos, com imagens e referências visuais de seu universo simbólico: planos cósmicos, pisos térmicos (frio/quente), que formam caminhos espiralados. Outras vezes chamado de *kuarimpoto*, o chapéu (o *sombrero propio*) apresenta visualmente a história coletiva da comunidade e a história individual de quem o veste. As linhas seguem o sentido de um caracol e seu movimento de enrolar e desenrolar. As costuras no chapéu representam as etapas da vida individual: infância, juventude ou velhice; mostra se é casado ou solteiro, se tem filhos, de onde vem. Acredita-se que alguns *mayores* podem ler a história no *tampalkuari*. Os desenhos, ao revelarem certo sentido temporal, expõem um processo contínuo nunca finalizado por completo, que se expande e se transforma ao longo do caminho, mas que sempre acaba retornando a um centro. Do modo como descreveram alguns pensadores Misak:

*Maya es el centro del sombrero propio; en su centro hay uno, un cacique. Elo, va dando todos los colores que rodean el centro, los colores del aroiris. Allí está uno que dirige, que ve todas las cosas. Sale del centro y va girando alrededor, encontrando muchos caminos y organizaciones. Va saliendo pero no sale del todo. Cuando llega al extremo, el cacique Payán va volteando para encontrar otra vez*

---

15 Dois exemplos: em um pequeno livro de interesse cultural de 1949, *Nuestra gente: Namuy Misag: tierras, costumbres y creencias de los indios Guambianos*, de autoria do antropólogo colombiano Gregório Hernández de Alba e do Misak Francisco Tuminã-Pillimue, não há menções sobre espirais ou caracóis (cf. Hernández de Alba; Tuminã-Pillimue, 1949). Da mesma maneira, em uma clássica etnografia de Ronald Schwarz (2018), que conduziu pesquisas de campo em Guambía nos anos 1960, não há nenhum registro sobre a presença de espirais na cultura material ou imaterial dos indígenas. No entanto, além dos petróglifos de espirais, há diversos registros de espirais impressas em antigas cerâmicas e outros vestígios. Cf. ainda Botero Páez (1984) e Rappaport (1990).



el centro. Y se devuelve por el mismo hilo, el *tom*, que lo devuelve hasta llegar al mismo centro. (Dagua Hurtado; Aranda; Vasco Uribe, 2015, p. 174, grifo dos autores).

A antropóloga Joanne Rappaport (2005, p. 153), em um rico estudo sobre a atividade de “intelectuais nativos” no Cauca colombiano (não só os Misak, como também os Nasa e outros grupos em torno do Consejo Regional Indígena del Cauca) fala das espirais como ferramentas conceituais que buscariam produzir um sentido científico-acadêmico para a experiência cotidiana dos grupos – com o objetivo de legitimar a concepção de tempo própria através do uso de figuras matemáticas, por exemplo. Ao mesmo tempo, a espiral forneceria um poderoso instrumento conceitual a ser empregado na atividade política. Espirais (ou caracóis) como gerações teóricas que, no entanto, só “ganham vida” no interior das disputas sociopolíticas do presente. Rappaport aborda assim as espirais como “veículos teóricos”, como elementos que tornam possível a constituição de uma visão alternativa, promotora de novos discursos e novas práticas indígenas; elementos necessários para o desenvolvimento de proposições políticas indígenas em torno de uma nação (que se afirma como) multicultural.

No caso dos Misak, outros momentos, que não será possível analisar aqui, parecem confirmar a ideia de um processo autoconsciente de reapropriação cultural nos termos de uma luta política a partir dos anos 1980. Os estudos da língua nativa por estudiosos Misak (Muelas Hurtado, 1993; Gonzales Castaño, 2012), esforços arqueológicos colaborativos entre acadêmicos e indígenas (Urdaneta Franco, 1988, 1991), a “judicialização” da linguagem política (Cabildo del Pueblo Guambiano, 2007; Muelas, 2000; Tunubalá; Muelas Trochez, 2016) e o desenvolvimento de uma pedagogia intercultural (Aranda et al., 2012) são outras apresentações desse mesmo impulso, florescente na história recente de Guambía, que busca equipar politicamente a comunidade e sua organização com um modelo para a disseminação (interna e externa) de seu *framework* cosmológico.

## Conclusão

Logo no começo das terras de Guambía, quando se chega por Silvia, há uma construção recente, e sua arquitetura imita a espiral do *tampalkuari*. Ali funciona, desde 2011, a Ala Kusreik Ya, uma universidade Misak, outro resultado

dos projetos de reconstrução cultural ascendentes a partir da década de 1980 (ver Avila; Ayala, 2017). A universidade é administrada pelo *cabildo* e seu currículo (estruturado ao longo de quatro anos) compreende uma série de questões focadas na especificidade dos saberes indígenas, em temas variados como economia, ecologia, matemática e sociologia. O *taita* Trino Morales, coordenador pedagógico da universidade na época em que visitei o *resguardo*, explicava que, como reafirmação dos saberes tradicionais em processo de recuperação, as espirais são objetos constantes de investigação na universidade, e aplicados conceitualmente nas mais variadas temáticas, “em assuntos de história, é claro, mas também nas ‘ciências da vida’, na matemática, em questões climáticas”.<sup>16</sup> Em sua sala, o calendário escolar da universidade disposto na parede organiza os meses do ano em uma dupla espiral. Ali também, como no caso da prática historiográfica Misak, a remissão da atividade (pedagógica ou histórica) aos conceitos “próprios” visa reorganizar o campo das sensibilidades coletivas, transpondo fronteiras sobre o dizível e o indizível, sobre o visível e o invisível.



**Figura 2.** O calendário do ano de 2017 na Universidad Misak.

Foto: Guilherme Bianchi, 2017.

16 Entrevista com Trino Morales na Universidad Misak, *cabildo* de Guambía, 15 de junho de 2017.

Nos textos do CHCG, o valor de verdade da palavra escrita pelos cronistas espanhóis é mobilizado como indício de justificação histórica e jurídica, como uma apropriação politicamente orientada do saber produzido pelos europeus. Contudo, não é só a apropriação dos registros de arquivo que liga a produção Misak à forma e ao espírito epistemológico moderno, a própria forma acadêmica de apresentação dos argumentos, a língua escolhida para o documento, sua publicação em revistas acadêmicas da Colômbia, são todos fios que conectam a experiência local com padrões à primeira vista externos à comunidade. Mas, “por mais modernas que possam parecer” (como disse Paul Gilroy para o caso das práticas de representação cultural e religiosa afro-americanas), há algo de efetivamente extramoderno também nas representações historiográficas em Guambía. É essa duplicidade – o fato de que essas práticas estão inevitavelmente “tanto dentro como fora da proteção duvidosa que a modernidade oferece” – que determina a especificidade de uma conceitualização que faz coexistir formas diferentes de conhecimento (Gilroy, 2001, p. 130). O conteúdo do passado (do passado mítico dos ancestrais e do passado histórico cuja fonte são as crônicas) é elaborado narrativamente de modo a permitir o confronto entre o que dizem diferentes sujeitos coletivos sobre o passado indígena.

O enunciado “a história é um caracol que caminha”, por exemplo, não apenas descreve o entendimento local dos processos históricos, como amplia as linhas de contato entre o conhecimento temporal “próprio” e aquele, o “histórico”, construído externamente. A reapropriação das crônicas coloniais como fonte de legitimação histórica, por sua vez, é também a realização de um realinhamento do regime que define quem pode (e quem não pode) escrever a história dos Misak – um rompimento com o que identificam ser a lógica circular do conhecimento acadêmico. Além disso, os experimentos teóricos também devolvem, para a disputa política, novos termos possíveis para a imaginação local, para o enquadramento da experiência coletiva indígena e para a projeção de estratégias de ação no presente. A história escrita pelos Misak não apenas multiplica a variedade de versões históricas sobre o passado, muito menos instaura uma versão definitiva sobre ele. O que ela produz é uma comunicação por diferença. Ele não busca, assim, cancelar esse desentendimento entre a história dos historiadores locais e a história indígena, mas tornar tal desentendimento mais visível e, portanto, mais controlável. Não se trata, como lembrou Viveiros de Castro (2004, p. 10), de “desfazer o equívoco (uma vez que isso seria

supor que ele nunca existiu em primeiro lugar)”, mas de enfatizá-lo, de “abrir e ampliar o espaço que se imagina não existir entre as linguagens conceituais em contato”.

No caso das reflexões onde a especificidade das formas de temporalização indígena substitui a pragmática do argumento historiográfico, há a reivindicação de um entendimento particular do tempo, irredutível às categorias formais do tempo histórico moderno que o primeiro movimento (o uso político das crônicas) parece tomar como evidente. A espiral permite que os historiadores indígenas conceitualizem as narrativas orais através de representações históricas que não são lineares, nas quais a forma é produzida com o objetivo de recapturar, para o texto, o movimento espiralado do tempo manifestado pela oralidade. Nesse caso, a ligação *formativa* com a epistemologia moderna dá lugar a um exercício *normativo* que reconstitui as linhas de força que ligam estratos distintos do tempo. O caracol Misak do tempo, articulado teoricamente nos textos do comitê, é, dessa maneira, também um gesto discursivo de contestação temporal e de afirmação existencial, contra a hegemonia de um tempo linear e absoluto, comum tanto ao discurso histórico quanto ao aparato nacional/estatal.<sup>17</sup> Além disso, esses experimentos teóricos também devolvem, para a disputa política, novos termos possíveis para a imaginação local, para o enquadramento da experiência coletiva indígena e para a projeção de estratégias de ação no presente.

É verdade que uma interpretação focada exclusivamente no produto textual da atividade política indígena (os textos do CHCG) está limitada desde o início a ser uma abordagem bastante pontual da experiência desses povos. Como lembrou Rappaport (2005, p. 155), a vasta maioria das experimentações teóricas e textuais de grupos indígenas não necessariamente culminam em textos escritos, mas muito mais em práticas políticas, em agências individuais e coletivas, em performances sociais que povoam o cotidiano de pessoas reais.

---

17 Como recentemente apontou o historiador belga Berber Bevernage (2012, p. 108, tradução minha): “Apesar de suas claras vantagens intelectuais, a noção de um tempo absoluto, vazio e homogêneo e o raciocínio cronológico que se baseia nisso dificilmente podem explicar a pluralidade de noções de tempo ‘vivas’ ou ‘subjetivas’ e não podem integrar experiências temporais que são não lineares ou ‘não contemporâneas’. Devido às suas ambições universalistas, o tempo absoluto, vazio e homogêneo não só de fato manifesta uma incapacidade de integrar experiências diferentes de tempo, mas também uma intolerância direta a outras temporalidades.”

Não haverá mais tempo aqui para medir a distância entre os significados textuais manejados pelos intelectuais Misak e a organização política que envolve a criação desses mesmos significados, mas creio ter sido possível demonstrar como o trabalho de investigação histórica e o trabalho de criação de conceitos (expressos via texto) possibilitam desde já a contemplação de uma divergência de perspectivas sobre o tempo. Essa divergência é o que institui um espaço possível para a consideração dos procedimentos cotidianos de memória em grupos que compartilham formas diferentes de nomear o passado, o presente e o futuro.

## Referências

ACOSTA, G. *La esperanza y el espejo: el plan integral de vida del pueblo guambiano*. 2013. Trabajo de grado (Antropología) – Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2013.

ARANDA, M. et al. *Parosoto, sembrando cultura ayer, hoy y siempre: una propuesta educativa propia para la pervivencia del pueblo Misak*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2012.

AVILA, S. A.; AYALA, Y. A. Ala Kusreik Ya-Misak Universidad: construyendo educación propia. *Jangwa Pana*, v. 16, n. 1, p. 54-66, 2017.

BEVERNAGE, B. *History, memory, and state-sponsored violence: time and justice*. New York: Routledge, 2012.

BOTERO PÁEZ, S. *Tras el pensamiento y pasos de los taitas guambianos: intentos de aproximación a su historia, siglos XVI, XVII, XVIII*. 1984. Trabajo de grado (Antropología) – Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 1984.

CABILDO DEL PUEBLO GUAMBIANO. *Manifiesto guambiano*. Silvia, 1980. Disponível em: <https://alakusreiky.files.wordpress.com/2013/10/manifiesto-guambiano.pdf>. Acesso: 15 set. 2019.

CABILDO DEL PUEBLO GUAMBIANO. *Plan de vida del pueblo guambiano: programas y proyectos*. Silvia, 1994.

CABILDO DEL PUEBLO GUAMBIANO. *Misak Ley, por la defensa del derecho mayor, patrimonio del pueblo Misak*. Silvia, 2007. Disponível em: <https://www.grain.org/es/article/entries/1241-misak-ley>. Acesso: 15 set. 2019.

CHILITO, E. A. Poblaciones indígenas y elecciones locales en cuatro municipios del Departamento del Cauca 2003-2015. *Colombia Internacional*, n. 94, p. 143-175, 2018.

CIEZA DE LEÓN, P. *Crónica del Perú: el señorío de los incas*. Caracas: Biblioteca Ayacucho, 2005.

COLOMBIA. *Ley 89 de 1890 (Noviembre 16)*. Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que se reduzcan a la vida civilizada. Bogotá, 1890. Disponível em: [https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/4\\_ley\\_89\\_de\\_1\\_8\\_9\\_0.pdf](https://www.mininterior.gov.co/sites/default/files/4_ley_89_de_1_8_9_0.pdf). Acesso em: 12 set. 2019.

DAGUA HURTADO, A.; ARANDA, M.; VASCO URIBE, L. G. *Srekollimisak: historia del señor aguacero*. Bogotá: Gente Nueva Editorial, 1994. (Historia y tradición guambianas, 4).

DAGUA HURTADO, A.; ARANDA, M.; VASCO URIBE, L. G. *Somos raiz y retoño*. 2. ed. Cali: Ediciones Colombia Nuestra, 1999. (Historia y tradición guambianas, 1).

DAGUA HURTADO, A.; ARANDA, M.; VASCO URIBE, L. G. *Guambianos: hijos del aroir y del agua*. 2. ed. Bogotá: CEREC, 2015. (Historia y tradición guambianas, 5).

ESCOBAR, D. El ciclo sagrado de las altas cumbres: agua, vida y pensamiento entre los misak (guambianos). *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, Bogotá, n. 34, p. 145-151, 2019.

GILROY, P. *O Atlântico negro: modernidade e dupla consciência*. São Paulo: Editora 34, 2001.

GONZÁLEZ, M. *El resguardo en el Nuevo Reino de Granada*. Bogotá: La Carreta, 1979.

GONZALES CASTAÑO, G. ¿Quién necesita una lengua? Política y planificación lingüística en el departamento del Cauca. *Tabula Rasa*, n. 17, p. 195-218, 2012.

HERNÁNDEZ DE ALBA, G.; TUMIÑA-PILLIMUE, F. *Nuestra gente: Namuy Misag: tierras, costumbres y creencias de los indios guambianos*. Popayán: Instituto Etnológico Nacional: Universidad del Cauca, 1949.

HERRERA ÁNGEL, M. Ordenamiento espacial de los pueblos de indios. Dominación y resistencia en la sociedad colonial. *Fronteras de la Historia*, v. 2, n. 2, p. 93-128, 1998.

JIJÓN Y CAAMAÑO, J. *Sebastián de Belalcázar*. Quito: Imprenta del Clero, 1936.

MATALLANA PELÁEZ, S. Yanaconas: indios conquistadores y colonizadores del Nuevo Reino de Granada, siglo XVI. *Fronteras de la Historia*, v. 18, n. 2, p. 21-45, 2013.

MUELAS, L. El derecho mayor no prescribe. *Revista Ecología Política*, n. 19, p. 99-104, 2000.

MUELAS HURTADO, B. Relación espacio-tiempo en el pensamiento guambiano. *Proyecciones Lingüísticas*, v. 1, n. 1, p. 31-40, 1993.

PACHÓN, X. Los guambianos y la ampliación de la frontera indígena. In: CAILLAVET, C.; PACHÓN, X. (dir.). *Frontera y poblamiento: estudios de historia y antropología de Colombia y Ecuador*. Lima: Institut français d'études andines, 1996. p. 283-314.

PARRADO MORALES, S.; ISIDRO, L. La paradoja hipócrita. Problematicación de la participación política de la mujer misak. *Colombia Internacional*, n. 80, p. 135-170, 2014.

PEÑA BAUTISTA, J. A. En las voces del Pishimisak: apuntes etnográficos sobre el tiempo misak. *Maguaré*, n. 23, p. 343-369, 2009.

RAPPAPORT, J. *The politics of memory: native historical interpretation of the Colombian Andes*. New York: Cambridge University Press, 1990.

RAPPAPORT, J. *Intercultural utopias: public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia*. Durham: Duke University Press, 2005.

RAPPAPORT, J.; GOW, D. The multiple idioms of modernity in native Cauca. In: WARREN, K. B.; JACKSON, J. E. (ed.). *Indigenous movements, self-representation, and the state in Latin America*. Austin: University of Texas Press, 2003. p. 47-80.

SÁNCHEZ BOTERO, E. Reflexiones en torno de la jurisdicción especial indígena en Colombia. *Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, v. 41, p. 225-250, 2005.

SÁNCHEZ GUTIÉRREZ, E.; MOLINA ECHEVERRI, H. *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2010.

SCHWARZ, R. A. *La gente de Guambía: continuidad y cambio entre los Misak de Colombia*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca, 2018.

TUNUBALÁ, F.; MUELAS TROCHEZ, J. B. *Segundo plan de vida de pervivencia y crecimiento misak: Mananasrøkurri. Mananasrønkatik. Misak Waramik*. Bogotá: DÍgitos y Diseños, 2016.

TUNUBALÁ, J.; PECHENÉ, L. 518 años de resistencia, 200 años de lucha de los pueblos. El deber, el derecho de reexistencia y libertad. *Maguaré*, n. 24, p. 415-426, 2010.

TURNER, T. Da cosmologia à história: resistência, adaptação e consciência social entre os Kayapó. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 1, n. 1, p. 68-85, 1991.

URDANETA FRANCO, M. Investigación arqueológica en el resguardo indígena de Guambía. *Boletín del Museo del Oro*, n. 22, p. 55-81, 1988.

URDANETA FRANCO, M. Huellas de pishau en el resguardo de Guambía. *Boletín del Museo del Oro*, n. 31, p. 3-30, 1991.

VASCO URIBE, L. G. Así es mi método en etnografía. *Tabula Rasa*, n. 6, p. 19-52, 2007.

VIVEIROS DE CASTRO, E. Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation. *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*, v. 2, n. 1, art. 1, 2004.

YRIGOYEN FAJARDO, R. Pluralismo jurídico, derecho indígena y jurisdicción especial en los países andinos. *El Otro Derecho*, n. 30, p. 171-195, 2008.

ZULUAGA, F. U. Los historiadores del Cauca. *Revista Historia y Espacio*, n. 18, p. 133-162, 2002.

Recebido: 17/09/2019 Aceito: 27/04/2020 | Received: 9/17/2019 Accepted: 4/27/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



## **Reflexões sobre gênero e etnicidade nos cenários e repertórios de participação política no Vaupés colombiano**

**Reflections on gender and ethnicity in the scenarios  
and repertoires of political participation  
in the Colombian Vaupés**

María Rossi Idárraga\*

\*Museu Nacional/Universidade Federal de Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

Em pós-doutoramento (bolsista PNPd/Capes)

[paramaria@gmail.com](mailto:paramaria@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-6804-3838>

## Resumo

O artigo propõe uma leitura do movimento político indígena no Vaupés, considerando a década de 1970 como ponto de partida e chegando até meados da década de 2010, atentando para o processo de configuração da primeira organização regional, seguindo com a titulação do resguardo e passando pelas mudanças trazidas com a Constituição política da Colômbia em 1991. A análise chama a atenção para articulação entre as mudanças legais e administrativas do território e as mudanças nas relações de gênero nesse processo, salientando como alguns espaços e práticas da política regional vão se constituindo e consolidando como masculinas, enquanto que outros significantes e repertórios, considerados masculinos em termos de pertencimento étnico, passam a estar disponíveis para o exercício político das mulheres. Assim, várias representações de etnicidade feminina são acionadas em foros políticos, e o território cobra valor para além da origem ancestral, enquanto sustento dos direitos e da organização política.

**Palavras-chave:** resguardos indígenas; participação política; gênero e etnicidade; Vaupés.

## Abstract

This paper proposes a study of the indigenous political movement in the Vaupés, considering the 1970s as a starting point and reaching the middle of the 2010s, regarding the process of configuration of the first regional organization, following the titling of the indigenous land and undergoing the changes brought by the political constitution of Colombia in 1991. The analysis focuses on the articulation between the legal and administrative changes in the territory and the changes in gender relations in this process, highlighting how some spaces and practices of regional policy are being constituted and consolidated as masculine, although other signifiers and repertoires, considered masculine in terms of ethnic belonging, are now available for the political exercise of women. Thus, several representations of the feminine ethnicity are made in political forums, while the territory assumes meaning beyond the ancestral origin, as a support of rights and political organization.

**Keywords:** indigenous lands; political participation; gender and ethnicity; Vaupés.

A participação política dos povos indígenas na Colômbia pode ser lida a partir da Constituição de 1991 (República de Colômbia, 1991), que reconhece direitos e estabelece várias das estruturas administrativas sob as quais funcionam os espaços de governo indígena, de participação em decisões políticas e administrativas e de consulta. Mas um dos elementos estruturantes da autonomia indígena, base para o reconhecimento de direitos e a aplicação de várias das políticas públicas, está nos resguardos indígenas, territórios de propriedade coletiva, cuja origem data de tempos coloniais e que foi regulamentada na década de 1960. Muitos dos resguardos atuais foram titulados antes da Constituição de 1991, como fruto de reivindicações e lutas dos povos através de diferentes organizações e alianças. Portanto, ao estudar a participação política dos povos indígenas resulta pertinente ver a Constituição não só como marco que abre oportunidades, mas como evento marcante que gera mudanças em processos já existentes, e se articula em conjuntos de práticas e relações locais e regionais, para procurar entender como as estruturas de participação política e administração de territórios indígenas são diferentes em cada região atendendo para processos históricos de organização política e de mudanças nas formas de organização, representação e participação.

As relações entre gênero e etnicidade também devem ser lidas historicamente, como já argumentou Joan Scott (1988), para entender como são construídas, narradas e legitimadas e como mudam historicamente. Recuperando também a utilidade de gênero como categoria de análise para pensar as formas de significar as relações de poder, chamo a atenção para como essa configuração de gênero, etnicidade e participação política faz parte do processo histórico no qual essas relações e suas representações vão consolidando umas formas e não outras.

Com essas premissas, apresento algumas reflexões sobre mudanças no movimento indígena e na participação política no departamento do Vaupés, começando na década de 1970 com a criação do Conselho Regional Indígena do Vaupés (Criva), passando pela titulação dos resguardos no departamento, chegando até meados da década de 2010. A análise segue dois eixos; primeiro, as relações entre o resguardo enquanto figura legal e administrativa que passou por várias mudanças, e algumas das suas consequências no cenário da política indígena, e, segundo, as reconfigurações nas relações de gênero nos espaços políticos. A conexão entre os dois eixos está no passo do território ancestral

e a representatividade étnica como repertórios masculinos, para a participação política pautada em direitos e no resguardo enquanto território reconhecido, como condições suscetíveis de serem também repertórios femininos.

Os espaços de participação política indígena no Vaupés foram construídos em relacionamentos intensos com a Igreja católica, tanto na educação das pessoas que vão ser protagonistas nesses espaços como no processo de criação do Criva, em 1973. Nas modificações dessa cena da participação política etnicamente diferenciada, nas décadas de 1980 e 1990, esses espaços de representação, participação e gestão política se ampliam, e vão se masculinizando, reduzindo a participação das mulheres e dando visibilidade a discursos masculinos de etnicidade e pertencimento.

Depois desse momento, marcado pela aplicação das mudanças estabelecidas na Constituição política de 1991, a descentralização da administração nacional e a inclusão de novas diretrizes na participação e representação da população, entram em cena outros atores e pautas. Mas na década de 1990 a participação política estava enfraquecida pela violência armada no departamento, assim que é mais para o início dos anos 2000 quando as organizações e os espaços de participação recuperam fôlego. A configuração das organizações e das relações com espaços de cooperação internacional nesse momento fazem das mulheres indígenas um tema ou um assunto político, e nesse movimento tratam as mudanças recentes nas relações de gênero na participação política como fatos já estabelecidos, naturalizando-os. Nesse cenário, as mulheres lidam com as limitações e oportunidades que ser tema de política e potenciais agentes políticos lhes oferecem, e utilizam esses espaços de participação como possibilidades de mobilidade social.

As reflexões que se apresentam neste artigo vão até meados dos anos 2010, já que as mudanças ocorridas depois, para a criação de um Conselho Maior Indígena do Vaupés,<sup>1</sup> não serão incluídas. Os dados da pesquisa de campo utilizados são decorrentes de períodos entre 2013 e 2015 e de uma visita à região em 2018. Trabalhei no Vaupés entre 2006 e 2009. Posteriormente, estive na região como pesquisadora em três períodos diferentes, entre agosto de 2013

---

1 Em 2018 foi publicado pelo Ministério del Interior o decreto 632 (República de Colombia, 2018), que regulamentaria os conselhos indígenas nos departamentos de Amazonas, Guainía e Vaupés.

e janeiro de 2015, na cidade de Mitú e nas imediações, especificamente em comunidades localizadas na estrada Mitú-Montfort, e na comunidade de Pituna, no médio igarapé Cuduyarí, todas elas dentro do Resguardo Vaupés (ver Figura 1).

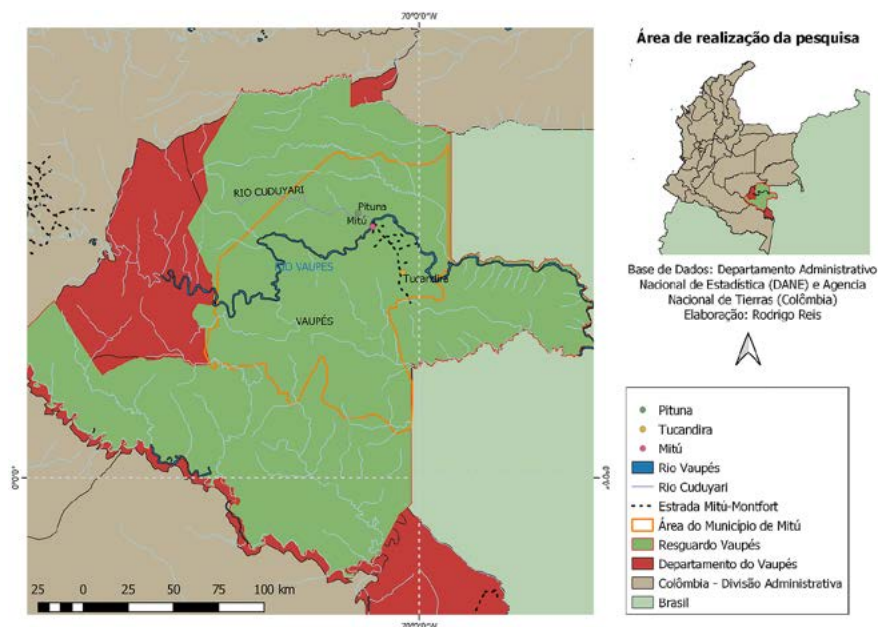


Figura 1. Mapa com a área de realização da pesquisa.

Comecei visitando mulheres que já conhecia, que fizeram parte das organizações indígenas, que me apresentaram outras mulheres ou forneceram indicações necessárias para encontrá-las. Progressivamente fui indicada para acompanhar eventos, nos quais encontrei outras mulheres que não faziam parte das organizações, mas que participavam dessas atividades. Compartilhei com mulheres das organizações do resguardo, do Criva, capitães de bairros e comunidades, professoras, pessoas próximas das organizações e interessadas na participação num sentido amplo, e realizei entrevistas de tipo biográfico com várias delas.

## Contexto regional

O departamento do Vaupés está localizado na Amazônia colombiana, na fronteira com o Brasil. Tem uma extensão de 54.135 km<sup>2</sup>, e é reconhecido nacionalmente como o território com maior diversidade de povos indígenas e de línguas. Segundo Cabrera Becerra (2010), na região do rio Vaupés e do alto rio Negro na Colômbia e no Brasil há seis famílias linguísticas,<sup>2</sup> cada uma reunindo vários grupos linguísticos. Somam 29 filiações linguísticas, entre as quais três não estariam presentes na Colômbia, logo, há 26 filiações linguísticas no Vaupés colombiano (Cabrera Becerra, 2010, p. 368).

Segundo Correa (1996, p. 12), os grupos do que é chamado complexo socio-cultural do Vaupés se distinguem pelo seu nome, a elaboração de certas artes, a propriedade de certos cultivos, a ascendência ancestral, a propriedade sobre elementos ritualísticos, a história mítica de sua origem e deslocamento primordial, seus próprios lugares de nascimento, o território estabelecido desde tempos ancestrais e a singularidade linguística. A língua própria, marcador de identidade fundamental, é herdada pela via paterna, assim como as prescrições de casamento, que devem ser com membros de outro grupo, frequentemente falantes de outra língua. Por conseguinte, um indivíduo aprende desde criança a sua língua, que é a paterna, e uma segunda língua, a da sua mãe (Correa, 1987).

De acordo com Christine Hugh-Jones (2013) a estrutura social poderia ser resumida assim: a exogamia é a lei fundamental de casamento; a descendência é patrilinear, a residência é patrilocal e o matrimônio, virilocal. Quer dizer, a construção de grupos ou coletividades, o pertencimento a eles e a moradia são pautadas por vias masculinas. Com respeito à residência, Jackson (1976, p. 69) aponta que, ainda que as normas sejam de patrilocalidade, por diversos motivos o que acontece é que uma porção significativa de famílias não vai residir onde supostamente deveria.

Nessas coletividades, as mulheres indígenas ocupam posições diferentes das dos homens, principalmente porque elas não transmitem o pertencimento às coletividades que operam desde o núcleo familiar e que são identitárias: o grupo linguístico, a etnia, o clã, a especialização, o conhecimento xamânico,

---

2 A família linguística Tukano oriental (14 grupos), a Tukano médio (1 grupo), a Tukano não classificado (4 grupos), a Arawak (6 grupos), a Maku-Puinave (3 grupos) e a Carib (1 grupo).

a origem mítica. Elas não transmitem nem ensinam isso, e seus filhos vão se identificar com outra etnia, outro clã, outra língua, e outros saberes.

Outro elemento de especial interesse é que elas têm uma relação diferente com o território: ainda que seu lugar de origem, enquanto membros de um povo, seja o mesmo que o dos homens, e ainda que seu local de nascimento seja tão determinante nas suas vidas quanto para eles, elas estão destinadas a ir embora. O conhecimento sobre seu território de origem é masculino, sua transmissão também. Não corresponde a elas narrar, conservar, nem cuidar desses lugares, elas vão morar na terra de outros, com as famílias de outros, e cuidarão desses lugares alheios. Seus filhos farão parte desses outros grupos, seu trabalho será para esses grupos. Em consequência, para as mulheres identidade, pertencimento e convivência são diferentes. Como descrevo em outro lugar, tal compreensão do pertencimento étnico e das alianças matrimoniais localiza, de várias formas, os limites dos grupos étnicos na circulação das mulheres, que, ao serem estrangeiras na sua família conjugal e ausentes na sua família paterna, levam esses limites à intimidade do cotidiano (Rossi, 2016, p. 371).

Na sua participação num foro político em termos de pertencimento étnico, nos deparamos com os seguintes paradoxos: ao falar em nome do seu grupo, em defesa do seu território originário, e do conhecimento ancestral da sua família paterna, não estariam falando em nome do grupo de seus filhos e seu marido e não estariam defendendo o território em que residem. Já pensando em articular representação com conhecimento ancestral (sobre suas origens), cabe insistir em que este não é tradicionalmente ensinado às mulheres, portanto não se espera que elas sejam suas transmissoras, então aquilo seria pouco provável e inadequado. Agora, se elas fossem representar os interesses de seu núcleo familiar mais próximo (marido e filhos) ou da comunidade na qual residem, se deparariam advogando por interesses de outro povo, defendendo outros territórios, e tendo que aceitar o seu desconhecimento sobre saberes ancestrais, ou, quando menos, a impertinência de sua fala nesses domínios.

Mas, no Vaupés, a participação política não se desprende, sem mais, das relações identitárias entre os grupos indígenas. Decorre de processos históricos e relações mais amplas, envolvendo outros atores, desafios e oportunidades. A mobilização indígena não tomou como ponto de partida as identificações étnicas específicas, nem as tensões entre os grupos diferenciados. Tomou como eixo a diferenciação, num sentido amplo, diante da população colombiana

em termos gerais, na oposição indígenas-não indígenas, junto com a reivindicação da propriedade coletiva do território, dando origem a um Conselho Regional Indígena, nesses termos amplos de identificação territorial.

Desde seu início, o Conselho Regional Indígena teve como interlocutor principal o Estado colombiano. Abordo Estado aqui não como um objeto empírico dado a priori, mas sim como um conjunto de práticas e processos, e seus efeitos (Trouillot, 2001, p. 126). Desse modo, estou me referindo a uma realidade sociológica e empiricamente observável em instituições, agentes, normas e procedimentos, que constituem localizações sociais variadas (Teixeira; Souza Lima, 2010, p. 79). E entendendo Estados como “unidades sociopolíticas, institucionais e fronteiras que moldam e afetam tanto ordens macropolíticas, quanto rotinas burocráticas que nos regem a todos cotidianamente”, seguindo Vianna e Lowenkron (2017, p. 2). Compartilho com estas autoras que tanto gênero quanto Estado são processuais e não homogêneos, assim como seria etnicidade. Desse modo, ao apresentar essas reflexões sobre gênero, etnicidade e participação política, recupero o que elas expressam sobre como o Estado também se faz na “gestão de imagens sobre o feminino e, através delas, da reconfiguração de imagens de nação” (Vianna; Lowenkron, 2017, p. 47), ao que neste caso vale a pena acrescentar imagens sobre a etnicidade feminina especificamente.

### **Algumas considerações sobre o processo de construção de um espaço de participação política**

No dia 3 de dezembro de 1973 se realizou em Mitú, capital do Vaupés, a maior reunião de indígenas que tinha acontecido na cidade. Foi convocada por várias pessoas, principalmente professores, motivados por membros da prefeitura apostólica de Mitú. Aconteceu dentro da escola María Reina e, segundo relatos de vários participantes, teve presença de quase 1500 pessoas, maiormente capitães das comunidades, mas também famílias completas. Constitui o marco de referência para a mobilização e é narrada pelos participantes como um momento marcado pelo interesse coletivo em se organizar e atuar em função de uma coletividade, entendida como geral. Esse ponto vai pesar em todos os relatos e vai ser lembrado com nostalgia e como parâmetro moral: ninguém recebeu dinheiro por estar lá, ninguém recebeu apoio de nenhum tipo (gasolina,



motor, alimentação, o que for). As pessoas foram por seus próprios meios, em suas canoas ou andando, levaram sua própria comida, algumas foram com toda a família e algumas levaram vários dias para chegar lá.

Nessa reunião se formou o Conselho Regional Indígena do Vaupés – Criva – e ela ficou registrada como seu primeiro congresso. Nos documentos a que tive acesso aparecem sete delegações do departamento,<sup>3</sup> com 81 participantes, dos quais cinco são mulheres (Santacruz, 1985, p. 65-68). Além do apoio da prefeitura apostólica do Vaupés, sua fundação se faz em diálogo com membros do recém-fundado Conselho Regional Indígena do Cauca (Cric) (Jackson, 2001, p. 7), no início do movimento indígena colombiano atual.

Segundo conversas com Jesús Santacruz, um dos participantes dessa reunião e primeiro presidente do Criva, a ideia de uma organização para defender os interesses dos povos indígenas do Vaupés surgiu de monsenhor Belarmino Correa e de Manuel Valencia Cano, sacerdotes preocupados com os indígenas da região. Todas as pessoas com as quais falei e os documentos consultados coincidem nesse ponto. Começou com uma reunião de professores para conversar sobre o assunto, e depois os professores foram para diferentes comunidades no departamento a divulgar a ideia e chamar os capitães para a reunião. Os temas tratados nela, como preocupações ou pontos sobre os quais a organização deveria trabalhar, foram: a estrada Transamazônica, que estava sendo proposta pelo Brasil, que até agora não foi concluída, a saúde, a educação e o território.

Sob a bandeira de melhorar as condições de vida dos indígenas do Vaupés; o Criva começou com a solicitação de saída da região do Instituto Linguístico de Verão e logo tomou distância da Igreja católica (Jackson, 2001, p. 8). Em seguida trabalharam pela declaração do Resguardo Vaupés, para garantir a propriedade do território, e, ao consegui-la, em 1982, o Criva passou a ser a autoridade que o representava, mas continuou sendo a organização que representava aos indígenas do departamento em geral, quer dizer, além dos limites do resguardo. Sua posição como organização estava orientada a trabalhar sobre o território, a autonomia e a unidade (Salazar; Gutiérrez; Franco, 2006, p. 59).

---

3 Delegação do igarapé Yi (3 pessoas), Mitú Cachivera (11 pessoas), igarapé Cuduyarí (17 pessoas), Querarí (17 pessoas), Puerto Asís (5 pessoas), Papurí e Paca (14 pessoas), e Villa Fátima (14 pessoas).

Junto com o Conselho Regional Indígena do Cauca, e com representantes de outros povos e organizações, fundaram em 1982 a Organização Indígena de Colômbia (Onic). Progressivamente na Onic o protagonismo foi das organizações andinas, mas o Criva continuou atuando nacional e regionalmente, e em 1995 organizou em Mitú o Primeiro Congresso dos Povos Indígenas da Amazônia, no qual criaram a Organização dos Povos Indígenas da Amazônia Colombiana (Opiac), que continua sendo interlocutora do Criva e da Onic e, junto com eles, dialoga com entidades estatais, internacionais e não governamentais na região.

Já na década de 1990, com a nova Constituição e a descentralização nacional da gestão do território, o Criva recebe o direito da gestão territorial, administrativa e financeira do resguardo, o que lhe dá meios econômicos e políticos para exercer a autonomia, ao menos parcialmente. No entanto, para Santacruz, isso é uma armadilha, que abre possibilidades para a corrupção e criminalização local, já que as pessoas ocupando esses cargos não tinham formação, conhecimentos nem estruturas administrativas de respaldo para operar com dinheiros estatais, dentro dos procedimentos burocráticos ditados pela lei. Com isso, o Criva entrou em crise. Seus dirigentes foram destituídos, as divisões dentro do resguardo aumentaram, as novas organizações tomaram o caráter de organizações zonais e ficou sob a responsabilidade de cada comunidade a administração dos recursos de transferências nacionais anuais.

Até o período analisado neste artigo o Criva existia como conselho regional e, à diferença das outras instâncias organizativas indígenas como as AATIs,<sup>4</sup> as organizações zonais ou as comunidades, não contava com dinheiros públicos para se sustentar e dependia inteiramente de projetos e de financiamento externo. Até 2014 existia como conselho regional, que afiliava várias comunidades do resguardo (não todas) e atuava como interlocutor da Opiac na região, mas somente com funções políticas de consulta, divulgação e comunicação, sem representatividade jurídica.

No final de 2014 a existência e as competências do Criva estavam de novo em revisão. Alguns dos antigos membros e fundadores propuseram outra forma de organização regional, que substituiria o Criva e recuperaria a representação

---

4 A AATI significa Associação de Autoridades Tradicionais Indígenas, cujas características serão explicadas mais adiante.

e administração dos dinheiros do resguardo e a representatividade do departamento como um todo. Dessas negociações, junto com mudanças nacionais, surgiu posteriormente o Conselho Maior do Vaupés, atualmente em funcionamento.

Nessa região cada povo, e entre eles cada clã, mantém autonomia; a autoridade de umas pessoas sobre outras é restrita, e até a formação do Criva não se encontravam estruturas nem noções de representatividade que permitissem a umas pessoas decidir por outras. Nesse contexto, as noções de coletividade e pertencimento marcadas pela Igreja foram fundamentais para construir um espaço político comum onde antes não existia uma noção de coletividade, e a ideia de “indígenas do Vaupés” cobrou um sentido abrangente que permitia reivindicar reconhecimento diante do Estado colombiano. Inclusive uma das novidades que trouxe essa primeira reunião do Criva foi juntar num mesmo tempo e lugar, e com objetivos comuns, pessoas e grupos que até esse momento se entendiam como inimigos ancestrais (Jackson, 1995).

A geração que depois foi conhecida como “velha guarda” do Criva teve seus primeiros anos de vida marcados pelos mesmos fatores que impulsionam sua fundação: a educação com religiosos, em internatos, e a extração de borracha, atividade que as famílias faziam de modo sazonal. Isso possibilitou que além dessa construção de unidade indígena sobre um coletivo complexo e tenso de identidades diferenciadas, operasse também uma noção de vocação do trabalho comunitário: a entrega católica para uma comunidade vai se transformar no trabalho político desinteressado e, por isso mesmo, mais legítimo.

A construção desse espaço político teve outras influências do catolicismo; além de formas de agir e valores constitutivos mencionados, esteve também marcada por mudanças estimuladas nos modos de vida das populações, começando com os ataques feitos às malocas, e na insistência, quando não imposição, da moradia em casas, gerando uma nova forma do privado e do doméstico.

As malocas dos povos indígenas no noroeste amazônico são mais do que moradias, são sinônimos de grupos sociais. Eram o centro da organização social, econômica e cerimonial; lugar da vida cotidiana e ritual, de descanso e visitas, das cerimônias, do enterro dos mortos, do preparo da comida, e da elaboração da maioria dos artefatos de uso ritual e cotidiano.

A comida e o fogo são fundamentais na maloca. A comensalidade produz parentes não necessariamente feitos pela aliança nem pela descendência.

Essa criação de vínculos é feita pelas mulheres e é parte central na criação da comunidade e na sua manutenção (Hugh-Jones, 2013). Consequentemente, essa prática é também política e é a condição de permanência das relações cotidianas, do equilíbrio que permite que a ordem comunitária se mantenha (Rossi, 2016, p. 140).

A mudança das malocas como residências coletivas para as comunidades como conjuntos de casas separadas, que podem ou não ter uma maloca como espaço coletivo (mas não residencial), teve várias consequências.

Primeiro, as malocas deixam de ser sinônimo do coletivo e deixam de ser o espaço cotidiano; segundo, o dia a dia passa a acontecer nas casas, criando um espaço do doméstico ou do privado, que se diferencia do espaço público e político, ainda que numa maloca essas categorias fossem inseparáveis e seu lugar fosse o mesmo; terceiro, se diferencia um espaço do público e do político, na construção de um centro comunitário, que em algumas comunidades toma a forma de uma maloca, contudo uma maloca em que não mora ninguém, que é centro de reuniões, lugar de acolhida de visitantes e espaço para celebração de rituais.

Essas novas malocas passam a ser o lugar de uma cultura ritualizada e masculinizada. Ritualizada por ser o espaço para os rituais e reuniões, e masculinizada porque dá prioridade às noções de etnicidade e conhecimentos transmitidos por vias masculinas e aos espaços políticos que, como será apresentado mais adiante, vão sendo cada vez mais masculinos, em diálogo com uma política nacional que é majoritariamente feita por homens.

Um quarto elemento a destacar nessa mudança seria que os espaços e práticas coletivas próprias das mulheres nas malocas, como os de produção de alimentos e comensalidade, vão para as casas familiares, deixam de ser coletivos e, nessa divisão espacial (antes não presente) entre público e o privado, localizam as mulheres, suas práticas e os domínios em que estas tinham incidência comunitária nesse novo espaço privado. Uma última mudança se refere ao cuidado das crianças, que antes era compartilhado entre várias pessoas na maloca, e agora passa a ser responsabilidade de cada núcleo familiar, e particularmente das mulheres, demandando sua presença constante.

A presença de religiosos na educação nos internatos também impactou as relações de gênero através de ensinamentos e nas relações que se estabeleciam de modo diferencial com padres e com freiras, que davam lugares a atribuições

diferentes a homens e a mulheres indígenas. A primeira medida estava na diferença no controle da sexualidade de uns e outras. Nas rotinas no internato a separação entre homens e mulheres era obrigatória; mas os padres, à diferença das freiras, não tinham o mesmo cerco de mistério envolvendo seus corpos, e tiveram relações com mulheres indígenas e filhos na região.

Um exemplo desse cerco de mistério envolvendo as freiras aparece retratado em uma das conversas com Lucía, uma das mulheres dessa geração da velha guarda. Ela comentou a seguinte história de quando estava no internato:

As freiras eram muito estritas e misteriosas; sempre estavam muito vestidas, não podíamos tocar elas, não podíamos olhar para elas, tomavam banho escondidas. Então um dia, fomos ao porto atrás delas para ver como eram, se eram gente ou eram quê? E claro, eram pessoas, sim, mas gostavam de se esconder. Entanto estávamos vendo elas, outra freira nos encontrou e, que castigo que nos deram! (cf. Rossi, 2016, p. 318).

Para além do catolicismo, elementos próprios das relações entre os povos da região também foram determinantes. Um deles, que se sustenta até hoje, está nas tradições de hierarquia entre os diferentes grupos e dentro de cada povo. Para vários dos membros da velha guarda, homens e mulheres, a hierarquia tradicional está diretamente ligada à autoridade política e à legitimidade. Hierarquia que decorre das relações de parentesco, é herdada e transmitida pelos homens e mantida através de casamentos entre pessoas de grupos afins e hierarquias equivalentes.

Se participação está em relação com hierarquia, depende então de linhas de identificação masculinas e masculinizadas (Rossi, 2016), e para as mulheres, depende necessariamente de suas relações com homens: pais, irmãos e maridos. Tanto para homens quanto para mulheres, não se trata de um caráter de representatividade enquanto indígena em termos gerais, vem de um pertencimento específico e do respeito à hierarquia. Quer dizer, mais do que de uma unidade ou coletividade comum, vem do respeito a formas relacionais pautadas desde posições masculinas. Essa legitimidade dada pela posição étnica e pelo respeito aos princípios de hierarquia e parentesco constitui um capital simbólico para as lideranças chamadas da “velha guarda”. As lideranças das próximas gerações vão ter outros capitais, como a formação acadêmica

ou universitária, as relações com entidades públicas ou ONGs, e as inserções no mercado de trabalho.

Nos registros da reunião de formação do Criva constam cinco mulheres nas delegações oficiais. Todas são professoras ou alfabetizadoras. No entanto, essas listas só incluem representantes das sete delegações do departamento, não de todos os participantes.

## **Resguardos indígenas no Vaupés**

Na legislação colombiana, o resguardo como figura de propriedade coletiva da terra tem sua origem na colônia espanhola, e nunca foi totalmente desmantelada. A recuperação dos resguardos que tinham sido eliminados foi uma das lutas políticas dos indígenas na primeira metade do século XX, e é somente a partir da lei 135 de 1961, lei da reforma agrária, que foi possível criar novos resguardos (Pineda Camacho, 2016). Todos os resguardos no Vaupés foram criados nesse marco.

De acordo com a constituição colombiana (República de Colombia, 1991, art. 286, 287, 329) os territórios indígenas reconhecidos como resguardos são entidades territoriais indígenas com autonomia para gestão de seus interesses. São de propriedade coletiva, inalienáveis, e têm o direito de se governar por autoridades próprias, administrar o dinheiro que o governo central transfere (a todas as entidades territoriais do país) através do sistema geral de participações (SGP) e estabelecer os tributos necessários para o cumprimento de suas funções.

A propriedade coletiva sobre o território é uma das maiores conquistas dos povos indígenas na Colômbia, como garantia sobre a qual podem ser reivindicados a maioria dos outros direitos e reconhecimentos legais. Opera como a base para a autonomia para se governar e nas relações entre a institucionalidade do Estado colombiano e as autoridades indígenas.

No departamento do Vaupés há três resguardos indígenas: o Resguardo Parte Oriental do Vaupés, o Resguardo Bacatí Arara, e o Resguardo – Parque Natural Yaigojé – Apaporis.

O Resguardo Vaupés foi estabelecido em 1982, nove anos depois da constituição do Criva, mediante a resolução 086 do Instituto Colombiano de Reforma Agrária (Incora), cobrindo uma área de 3.354.097 hectares. Sua administração

depende parcialmente da prefeitura de Mitú, e parcialmente da governação do departamento. Está dividido internamente em organizações zonais indígenas e Associações de Autoridades Tradicionais Indígenas (AATIs), e cada organização agrupa comunidades de uma ou várias etnias. Segundo o censo nacional de 2005, tinha uma população de 17.109 pessoas, e estimava-se que até o ano de 2010 teria 17.670 habitantes (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2014). Segundo comunicação pessoal de funcionários da governação em 2013, teria nesse ano 15.377. A diferença nos números de população reflete disparidades nos registros em função da entidade encarregada, os meios e momentos em que se fazem e os objetivos de cada contagem. Essas cifras operam simultaneamente no exercício da administração pública, sem que sejam unificados esses dados populacionais.

## **Administração do Grande Resguardo Vaupés**

Na legislação colombiana, as autoridades dos resguardos indígenas são autoridades públicas de caráter especial, e como tais devem participar na formulação e adequação de políticas regionais e locais, especialmente em assuntos de ordenamento territorial, saúde, educação e infraestrutura. Devem fazê-lo em coordenação com a autoridade encarregada da zona na qual está seu território, mediante mecanismos de representação, consulta e negociação.

A descentralização da administração do Estado colombiano, cujas bases estão na Constituição de 1991, previa um reordenamento da administração territorial que ainda não foi concluído. Os resguardos indígenas passariam a ser Entidades Territoriais Especiais, mas como a lei que regulamenta seu funcionamento ainda não foi aprovada, são administrados num regime de transição.

Desde 1994 o Resguardo Vaupés recebe transferências do orçamento nacional. Segundo a lei 60 de 1993 (República de Colombia, 1993a), o valor destinado pelo governo nacional aos resguardos é proporcional à população declarada dentro de seus territórios e transferido anualmente, sendo atribuído a cada comunidade. Para o caso das comunidades administradas sob a forma de organizações zonais no Vaupés, o gasto dos recursos se faz através da prefeitura de Mitú ou da governação do departamento (Departamento Administrativo Nacional de Estadística, 2007, p. 15). Para a administração desse orçamento, segundo

conversas com funcionários da prefeitura de Mitú em 2013, eram usadas cifras do censo de 1995, e dos censos feitos dentro de cada comunidade pelos capitães.

Os resguardos do Vaupés estão divididos internamente em organizações de diferentes tipos: Organizações Zonais e AATIs, cujos presidentes são autoridades encarregadas da representação e do contato com o governo colombiano e departamental. Cada organização agrupa comunidades<sup>5</sup> de uma ou várias etnias, e cada comunidade é, legalmente, o núcleo administrativo mínimo perante o governo colombiano, representado por um capitão (Salazar; Gutiérrez; Franco, 2006, p. 58).

As Associações de Autoridades Tradicionais e Capitães Indígenas são uma figura jurídica de transição à espera da regulamentação das Entidades Territoriais Indígenas (ETIs), proposta em 1991 e à espera de uma Lei Orgânica de Ordenamento Territorial. Enquanto isso não acontece, foi expedido o decreto 1088 de 1993 (República de Colombia, 1993b), que cria a figura das AATIs para se “associar, participar e fortalecer seu desenvolvimento econômico, social e cultural”. São entidades de direito público e de caráter especial; pessoas jurídicas com patrimônio próprio e autonomia administrativa, e podem executar diretamente, de forma total ou parcial, a verba transferida pelo orçamento nacional (República de Colombia, 1993b, art. 3).

No caso das Organizações Zonais, em termos administrativos, a gestão do dinheiro de transferências orçamentais do Estado é feita de maneira separada por cada comunidade e com a intermediação da autoridade territorial competente (prefeitura de Mitú ou governo do Vaupés). Isso reduz a margem de ação da organização e assim as possibilidades de investimentos de longo ou médio prazo (já que divide a verba em pequenas porções e em orçamentos anuais, não acumuláveis), e faz mais trabalhosa a administração municipal, que deve gerir projetos particulares para cada comunidade.

Como parte das mudanças organizativas e das reestruturações políticas pós-Constituição, nos anos 2000 várias zonais foram desfeitas para constituir novas organizações ou para se transformar diretamente em AATIs. Nesse marco administrativo, a identidade indígena está claramente incorporada em um Estado envolvente, em termos onde o reconhecimento dessa diferença

---

5 “Comunidade” é o termo estabelecido na lei e utilizado cotidianamente para o que no Brasil seria chamado de “aldeia”.



implica necessariamente o reconhecimento da existência e autoridade indígenas. No entanto, o funcionamento prático do exercício dessa autoridade inverte os termos da adaptação: no discurso, a política deve reconhecer e se adaptar às diferenças e particularidades; na administração do resguardo, as autoridades devem reconhecer a forma de funcionamento do Estado, e se adaptar às suas formas de operar. A estrutura do Criva já não dialogava com essas formas políticas e administrativas.

É interessante comparar o caráter burocrático dessas relações com o tipo ideal de burocracia descrito por Weber, para pensar sobre as particularidades de seu funcionamento. Os processos de burocratização descritos por Weber são configurações específicas de funcionamento que vão se constituindo até se converter em sistemas estáveis que se autorreproduzem e tendem a se manter. Seriam processos nos quais a dominação é convertida em rotina, em algo disperso que se converte em administração cotidiana (Weber, 1974, p. 249). Todas essas formas de operação fazem parte das relações entre as organizações indígenas e as instituições estatais, materializadas em documentos, arquivos, procedimentos, atores, entidades, prazos e normas que fazem complexos e difusos o reconhecimento da identidade coletiva e o exercício desses direitos coletivos estabelecidos.

A burocratização das relações opera mais entre autoridades indígenas e os organismos do Estado do que dentro das organizações, e a estabilidade que Weber menciona se dá na forma que tomam esses relacionamentos, mas não nas organizações indígenas, o que obedece, provavelmente, à falta de condições materiais para o exercício dos direitos, o que implica, entre outras coisas, que as autoridades indígenas, inclusive aquelas que teriam a mesma condição jurídica que prefeitos ou governadores, não tenham salário, condição que está sustentada numa contradição.

São autoridades definidas pela lei como “internas”, sendo assumido que terão um reconhecimento igualmente “interno” pelo seu trabalho, e que têm um caráter atemporal, quer dizer, que sempre estiveram aí exercendo autoridade, e agora a mudança seria somente que o Estado colombiano as reconhece como tais, e como interlocutores relevantes (naturalizando, assim, os efeitos do exercício de poder, e apagando o processo de constituição dessas autoridades). Em consequência, não são estritamente funcionários públicos pagos pelo orçamento nacional, mas autoridades públicas de caráter “especial”. Mas a contradição está

em que são autoridades públicas definidas pela lei colombiana, criadas por ela e trabalhando em função da interação com a administração do Estado.

## Participação política depois da década de 1990

A década de 1990 trouxe mudanças para todo o departamento, começando com o artigo 309 da Constituição, pelo qual o Vaupés muda sua condição dentro do país, passando de ser *comisaría* a ser *departamento*. A reorganização administrativa nacional foi se implementando nessa década, e entre suas consequências estava uma maior autonomia em seu governo, e o início das eleições populares de governação e prefeitura, que começaram em 1997. Antes das primeiras eleições, Mitú teve seu primeiro prefeito indígena, nomeado desde a presidência da república, Maximiliano Veloz, que exerceu seu mandato desde 1993, mas se demitiu do cargo antes de terminar o período, em resposta a mobilizações indígenas que pediram sua demissão em 1994.

Em outras regiões do país que passaram pela mesma mudança administrativa houve eleições em 1993, mas aqui o território não estava considerado sob controle do Estado, mas em disputa entre forças associadas ao tráfico de cocaína e à presença forte das Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (Farc).

Isso marca o período: o conflito armado na região, concretamente os enfrentamentos entre as Farc e o exército colombiano, mais acirrados entre 1988 e 2005. Em 1988 aconteceu a primeira ofensiva à cidade de Mitú por parte das Farc, que atacaram o quartel da polícia. Dez anos depois, em novembro de 1998, aconteceu a segunda tomada da cidade por parte dessa guerrilha. Depois de três dias a cidade foi retomada pelo exército. Depois da retomada da cidade, os enfrentamentos continuaram, especialmente na zona da estrada Mitú-Montfort, e na zona do resguardo atravessando o rio Vaupés, na frente da cidade. Mais ou menos por volta de 2005 poderia ser dito que a região da cidade passou a ser controlada pelo exército, que continuou seus avanços no território, até que depois de 2013 adquiriu controle no médio e alto rio Vaupés, fazendo com que novamente pudesse ser transportada carga pelo rio, desde o departamento de Guaviare, até Mitú.

Ainda antes da segunda tomada o espaço público era um lugar de participação viável para a população; nos anos 1990 foram depostos um prefeito

e um governador por movimentos de pressão popular, liderados em sua maioria por indígenas. Mas depois da segunda tomada, em 1998, não houve mais mobilizações desse porte. Esses enfrentamentos armados trouxeram o medo como parte das condições do cotidiano e do político, e geraram conflitos nas comunidades e nas organizações cujos territórios foram mais afetados, fraturando vínculos de confiança, deslocando populações e estabelecendo práticas de silêncio e dissimulo que antes não estavam presentes. Com isso algumas lideranças da velha guarda foram deixando seu protagonismo, diminuíram os impulsos para grandes reuniões, e participar politicamente começou a ser lido também como perigoso, como já acontecia em outros lugares da Colômbia.

Mas também surgiram espaços novos; desde os anos 1990 começou a ser obrigatória a participação das mulheres indígenas, o que se materializou na criação das “áreas de mulher” e o cargo de representante para coordenar essas áreas dentro das organizações. Também foi sendo mais técnica e burocratizada a participação e as negociações com o Estado e com ONGs de várias escalas. Isso ofereceu possibilidades interessantes de organização e gestão, mas exigiu novas capacidades técnicas, lideranças com níveis de formação mais alta e renovação de alguns cargos. A política passou a ser um espaço de gestão, administração e representação, e progressivamente vão se cristalizando algumas representações do que era a política indígena antes desse momento.

Essa cristalização está marcada por uma visão um pouco saudosa do surgimento do movimento indígena na Colômbia. As noções de trabalho comunitário, de entrega e de unidade são acionadas para definir esse momento, e estão baseadas nas formas cristãs de fazer política, em relação com a educação católica recebida pelas pessoas dessa primeira geração e com a presença fundadora da Igreja nos movimentos.

Como já foi mencionado, essa articulação entre política e Igreja também acompanha uma nova distribuição das relações de gênero e dos lugares de homens e mulheres na política e nos espaços domésticos das casas, recentes e também ligados à ação missionária. O espaço de participação política vai virando masculino e a casa vai se consolidando como moradia, espaço doméstico e domínio feminino, em oposição às malocas como residências comunitárias e multifamiliares, cotidianas e rituais, cada vez menos frequentes no departamento.

A partir da década de 1990, começa a ganhar destaque nas organizações, e nas suas novas áreas de mulher, o discurso da mulher como centro da família

e como transmissora da cultura, recrudescendo a associação do feminino a essa esfera privada, recém-criada. Mas esse é também um discurso católico do lugar moral da mulher na religião e na casa, possível porque a cena política foi construída com repertórios discursivos e de ação católicos. A mulher como transmissora da cultura não se relaciona nem com as formas em que os grupos de descendência são pensados, representados e reproduzidos, nem com as alternativas das mulheres para construir lugares de reconhecimento dentro deles. O exercício da participação política passa por reuniões em diferentes lugares dentro e fora do país e atividades de formação e negociação, todas elas demandando recorrentes e por vezes longos períodos fora da casa. Dessas novas casas que viraram espaço e responsabilidade das mulheres, assim, se ausentar agora é mais oneroso para elas.

Já nos anos 2000 a *nova geração* de mulheres dentro das organizações do resguardo se depara com o fato de que a participação política marcada pela etnicidade está configurada como um domínio masculino e, nela, participar se oferece como uma oportunidade de mobilidade social pela via da mudança de lugares de gênero. Essa nova configuração está marcada, entre outras coisas, pela obrigatoriedade de incluir “mulheres”, “gênero” e “equidade” nas políticas públicas, nos projetos de cooperação internacional e dentro das estruturas de governo e representação indígena.

## **Reconfigurações dos lugares das mulheres no repertório da política etnicamente diferenciada**

Apresento essas reconfigurações a partir de duas situações distintas: a campanha política de uma candidata indígena à Câmara Nacional de Representantes, em 2014; e a realização de dois encontros de mulheres indígenas, de duas organizações distintas, entre 2013 e 2014.

A candidata que analisaremos, Clara Santacruz, é uma mulher wanana, que construiu sua campanha reivindicando legitimidade por ser indígena, falar sua língua e ser oriunda da região. Ela tinha 40 anos em 2014. Se apresentava como candidata em nome de 24 povos indígenas do departamento do Vaupés. Para ela, a origem do seu clã entre os Wanano e sua hierarquia são especialmente relevantes para reivindicar lugares políticos.

A primeira vez que encontrei Clara, já em campanha política, foi em um dos encontros de mulheres que serão apresentados, em janeiro de 2014 na comunidade de Pituna. Nesse encontro, a representante da área de mulher fez um acordo com vários candidatos: cada um iria um dia para apresentar sua proposta de campanha e, em troca, se comprometeria a levar carne para o almoço de todos os presentes na reunião. Depois desse dia conversei com Clara com mais calma e marcamos uma outra conversa, que foi mais detalhada. Clara começou sua participação na década de 1990; assume como dada a discriminação das mulheres na participação política e reivindica os espaços femininos em termos católicos, a mulher como centro do lar e da vida, com relação a uma noção de casa, entendida já não como a maloca nem como a residência da família extensa, mas como a unidade doméstica do casal e seus filhos. Esse lugar da mulher na política enquanto companheira do homem, do mesmo modo que seria a companheira dele no lar, não vai fazer parte do discurso das mulheres da geração anterior, mas faz parte do momento em que Clara começa a participar, no qual já é frequente considerar a política como um espaço masculino e a participação feminina como um gesto pessoal de se abrir caminhos novos, no qual ser mulher vira um lugar de enunciação relevante.

A oposição entre gerações vai ser recorrente no seu discurso; os que se consideram velhos ou lideranças “com trajetória” falando que as lideranças atuais trabalham por interesses individuais, que não têm mística, não se esforçam e não entendem realmente as necessidades indígenas por terem sido formados “fora”. Isso vai contrastar com os jovens falando que as velhas gerações não soltam o poder, que têm vícios, que não deixam que as coisas passem para as novas gerações. Clara se encontra no meio caminho entre a velha guarda e as novas gerações. Sua trajetória se parece mais com a da primeira geração, formada por religiosos e trabalhando como professora no departamento; seu marido faz parte dessa velha guarda, mas o momento em que ela começa a fazer parte da política já é depois da Constituição de 1991, da transferência de dinheiro público às comunidades e no início da profissionalização desses cargos.

A linguagem dos direitos, especificamente “os direitos dos povos”, constitui para Clara um marco de referência. Também aparece, de um lado, o espaço público-político como distante das mulheres, que não contam com os mesmos níveis de formação que os homens, até ser um espaço alheio; e do outro lado uma feminização da casa, e um conjunto de obrigações com a família

e os filhos, que são femininas e impedem a mulher de se ausentar, o que antes não aparecia na fala de mulheres da “velha guarda”. Isso entra em conflito com a ideia dos espaços femininos “tradicionais”: esses espaços que se referem à vida em malocas, mas vão se diluir nas comunidades de casas unifamiliares.

Em seu discurso o território opera como sustento moral para reivindicar pertencimento, o que demanda atenção. Independentemente de que o território e o discurso sobre ele sejam repertórios masculinos, no momento em que Clara inicia sua trajetória política o resguardo é uma categoria territorial política e administrativa consolidada; há três resguardos no departamento e a administração pública deles já está em mãos das organizações indígenas. Esse lugar de interlocução política diante o governo não é dado por ser de um povo ou outro; é dado pelo resguardo como entidade diferenciada, e a representatividade das organizações que dentro dele surgem é dada também em termos de população e território. O território do qual ela fala, o que pretende representar e o que lhe daria legitimidade, não é narrado na chave de lugar de origem de seu povo, nem de narrativas míticas ou descendência de povos do Vaupés; é o território reconhecido pela lei, propriedade coletiva e administrável através de práticas profissionais e burocráticas nas quais ela é plenamente competente e legítima. Os novos saberes associados a esse território são suscetíveis de virar saberes femininos também.

Passamos agora à segunda situação de análise. Entre 2013 e 2014 acompanhei dois encontros de mulheres indígenas, da Organização Zonal Central Indígena de Mitú (Ozcimi) e da União de Indígenas Cubeo do Igarapé Cuduyarí (Udic).<sup>6</sup> As duas organizações têm histórias, formas de funcionamento e composições de população diferentes, na localização das comunidades, suas condições de acesso a recursos e seus pertencimentos étnicos. No entanto as reuniões tiveram muitos elementos comuns.

---

6 A Ozcimi foi constituída em 1992 e registrada em 1995. Reunia, em 2008, 18 comunidades localizadas nas margens do rio Vaupés nas imediações de Mitú, e algumas ao redor da estrada Mitú-Montfort, mais a população indígena da cidade de Mitú (Organización Zona Central Indígena de Mitú, 2008, p. 5). A Udic nasceu em 1975; quase 20 anos depois se converte em uma organização zonal, no fim de 1994, com o nome de União de Indígenas Cubeo do Igarapé Cuduyarí, agora dentro do resguardo Vaupés. Reúne em seu território as 21 comunidades que ocupam as ribeiras do igarapé Cuduyarí e que são autorreconhecidas como cubeas (Unión de Indígenas Cubeo del Cuduyari, 2009, p. 15, 16). Em 2014 mudou sua condição legal para se converter em AATI, com o nome Associação Pamijavoba Udic.

O encontro da Ozcimi foi realizado na comunidade de Tucandira, durante três dias em novembro de 2013, proposto pela representante titular das mulheres da organização e apoiado pela suplente. Para seu planejamento contou com o apoio da capitã de uma das comunidades localizadas na beira do rio. Participaram 36 pessoas, em sua maioria mulheres, das etnias Desana, Cubeo, Siriano, Carapana, Wanano, Bara, Tuyuca, Huitoto; e as representantes da área de mulher, sem presença de outras das diretivas da organização. Foi desenvolvido em espanhol, língua falada por todos os presentes.

O encontro da Udic foi realizado na comunidade de Pituna, no médio igarapé Cuduyarí, durante quatro dias consecutivos. Participaram 63 pessoas e foi mais formal que o de Tucandira. Nele participou o presidente da zonal, na abertura e fechamento do evento, representantes da Opiac e profissionais contratados por essa organização se encarregaram de parte das atividades. Foi desenvolvido mais da metade do tempo em espanhol, com traduções para o Cubeo. Teve momentos em que foi só em Cubeo, e nem sempre com tradução para o espanhol. Os funcionários convidados para o evento não falavam Cubeo, situação compartilhada por poucas das mulheres membros da Udic. Em ambos os encontros foi visível a existência de dois discursos sobre as mulheres indígenas, entendidas como coletivo geral. Um discurso falava das mulheres como centro da cultura, como meio privilegiado para sua transmissão (o que se opõe ao sistema de parentesco e pertencimento mencionado) e como trabalhadoras fundamentais na roça e na casa. Esse discurso foi enunciado por homens e mulheres em diferentes momentos nos dois eventos e não foi questionado. O outro discurso tinha a ver com a participação política, a necessidade de envolver mais mulheres, de as capacitar para a participação e de ampliar sua presença política. Esse discurso também foi enunciado por homens e mulheres em diferentes momentos nos dois eventos, e também passou sem ser questionado, ao contrário, foi eixo para a construção de planos futuros.

A ênfase dada ao trabalho da roça e da casa como femininos e como marcadores da identidade das mulheres indígenas contrasta com o lugar que se espera alcançar depois das capacitações desejadas em formas de produção não agrícola, educação universitária e formação política, quer dizer, com os lugares que as mulheres começam a ocupar através da participação nesses espaços público-políticos masculinizados.

Às divisões de funções de autoridade e comunicação entre estes povos, e de transmissão da identidade pela via masculina, se soma a forte presença da Igreja no processo. Posteriormente, os requerimentos de formação associados a esses espaços, e os maiores níveis de educação escolar dos homens com relação aos das mulheres reforçaram ainda mais o protagonismo masculino nesse espaço. Paralelamente, os discursos da etnicidade como base para a participação política, já presentes na década de 1980 e mais destacados a partir de 1990, são baseados em pertencimentos, grupos de descendência e saberes transmitidos por vias masculinas e narrados por homens. Todas essas características reforçam que a participação política seja majoritariamente de homens no Vaupés, o que se conjuga com a política regional e nacional, que depois da Constituição fez da mulher um assunto obrigatório dentro das organizações, seguindo diretrizes nacionais e internacionais sobre gênero e participação política que pretendiam ampliar a participação feminina, e cristalizou assim representações e formas de operação desses espaços como masculinas.

Voltando aos encontros dos quais participei, não pretendo apresentar a confluência desses dois discursos como contraditória sem mais; sugiro pelo contrário que ela reflete uma compreensão do funcionamento do Estado nas suas aparentes contradições, que aqui se fazem presentes na simultaneidade de narrativas sobre a identidade indígena, o reconhecimento e a participação, e sugiro pensá-la à luz da proposta de Veena Das sobre o paradoxo da ilegibilidade do Estado.

A administração e a participação política no resguardo podem ser pensadas à luz da noção de margens do Estado como os lugares onde este não é evidentemente legível; e como os espaços nos quais as relações entre corpos, leis e disciplinas se fazem mais evidentes (Das; Poole, 2004, p. 9-10). Justamente por esse caráter marginal o papel das práticas de participação política resulta tão interessante para pensar na constituição de corpos generificados, e marcados pela etnicidade, em um contexto de múltiplas fronteiras de pertencimento.

Segundo Das, o caráter escrito do funcionamento do Estado e de suas formas burocráticas lhe dá um traço de iterabilidade,<sup>7</sup> no qual a repetição de fragmentos é uma possibilidade gerada a partir do registro escrito, e que implica

---

7 A noção de *iterability* é tomada pela autora de Derrida, que tira o R de *reiterability*, de reiterar.



a possibilidade de repetir exatamente o mesmo, ou quase, mas em outro contexto ou de outro modo. Já aquele “outro contexto” implica que o exercício não pode ser exatamente o mesmo; que necessariamente as mesmas palavras não vão significar as mesmas coisas. Nessa repetição haverá, ademais, um elemento de surpresa, algo imprevisível no caráter contingente de qualquer enunciação. Esse assunto de transformar mediante a repetição é o que faz o Estado aparentemente ilegível (Das, 2004, p. 226-227).

Desde essa leitura da repetição que modifica os sentidos, não existe uma incoerência em frases como: “a mulher que vale é a que tem roça”, mas sim uma ilegitimidade nessa frase quando está sendo enunciada por mulheres indígenas que estão pedindo novos espaços de educação ou trabalho que lhes permitam sustentar suas famílias sem trabalhar na roça. Seguindo o caminho de repetições dessa frase, encontramos que faz parte de reivindicações sustentadas numa representação de etnicidade que se expressa num espaço político que constrói o trabalho na roça como emblemático da mulher indígena, especificamente da mulher indígena “que vale”. Então não só deixa de ser incoerente, mas passa a ser necessário reivindicar o valor moral da mulher indígena em função do seu trabalho na roça, como caminho prático para buscar num espaço público e político alternativas diferentes a esse tipo de trabalho, e nas quais sua identidade étnica continue sendo prioritária, tanto como elemento íntimo de identificação pessoal quanto como garantia social de reconhecimento e condição jurídica de seus direitos.

Outro elemento sobre o qual chamo a atenção é o lugar do território nos discursos femininos. O território como lugar de origem dos povos faz parte dos conhecimentos e discursos masculinos, transmitidos por via paterna, como a filiação, e enunciados por homens. Não corresponde às mulheres transmitir a filiação étnica, nem os conhecimentos associados a ela, o conhecimento do território não lhes pertence. No entanto, nas enunciações políticas das mulheres, tanto em reuniões quanto em outros cenários de política eleitoral, o território é central como base para as reivindicações, fonte de legitimidade, e sustento a ser representado, protegido e administrado. Esse território é o Vaupés, a floresta amazônica, o resguardo, as comunidades. Marcados sim por pertencimentos e identificações indígenas, mas não em termos de origem mítica nem de propriedade de etnias ou clãs. Esse território como referente genérico se faz possível pelo reconhecimento jurídico dos resguardos, e nessa medida passa

a ser suscetível de ser capital político das mulheres. O território legalmente reconhecido dá ferramentas de participação política às mulheres, no mesmo cenário em que cria esse espaço político masculinizado.

É nesse espaço de aparente ilegitimidade que as relações de gênero recuperam as mudanças nos sentidos do território enquanto propriedade coletiva e referente identitário indígena, e se valem delas para reconfigurar as possibilidades femininas de representação e participação política, e com isso incidem em formas de mobilidade social e atualizações da etnicidade feminina.

## **Gênero e etnicidade nos repertórios de participação política**

Os processos de construção e mudanças das relações de gênero, das possibilidades pessoais e íntimas de identificação e de construção de relações, pertencimentos e coletividades, têm consequências nos espaços de representação e participação política, nos quais as dimensões íntimas da etnicidade se articulam com práticas de organização e de representação, com várias profundidades históricas, com as quais as mulheres se pensam, atuam e procuram construir espaços de acolhimento, de representação e de mudanças. Essa junção de várias dimensões constitui um repertório de possibilidades para a ação individual e política e para a gestão feminina da etnicidade.

Este artigo discute um processo recente de criação e modificação de um espaço político de interlocução com o Estado colombiano que está marcado pelo reconhecimento da diferenciação étnica e das construções e representações das relações de gênero e especificamente do feminino. Trata-se da construção de um espaço e um repertório do político que trazem consigo uma transformação nas relações de gênero e nas representações sobre as mulheres indígenas de modo geral. Mas é preciso salientar que não é só a participação das mulheres indígenas a que se constrói nesse processo, o Estado colombiano como pluriétnico e multicultural também se constrói nesses movimentos, e várias formas de administração e governo de populações e territórios tomam forma, são disputadas e se materializam nessas relações.

Como foi mencionado, para as mulheres indígenas do Vaupés, a identidade, o pertencimento e a convivência são diferentes. Mas, como já apresentei em outro contexto, as mulheres se identificam com os grupos de descendência masculina

que são sustento das divisões entre pertencimentos étnicos, e não sugerem outras representações de etnicidade nem de parentesco que questionem essa ordem. Não haveria outra versão, feminina, das narrativas de identidade; mas isso não significa que as mulheres se reconheçam, sem mais, nessas narrativas que as localizam como estrangeiras ou ausentes (Rossi, 2016, p. 371-372).

O reconhecimento acontece em vários reposicionamentos que se fazem com relação aos diferentes grupos de possíveis identificações. Os referenciais de família, clã, língua, grupo exogâmico, grupo étnico, indígenas, amazônicos, colombianos ou brasileiros operam como categorias de maior ou menor abrangência, e o que fica nas margens de uma delas pode entrar plenamente em outra. A acumulação dessas categorias na vida diária e nos espaços políticos permite e exige seu agenciamento.

Recuperando o que foi mencionado no início sobre como essas fronteiras étnicas se localizariam nos corpos das mulheres, sua participação política, que leva como eixo a etnicidade, faz uma desestabilização dessas diferenciações, colocando o reconhecimento do pleno pertencimento das mulheres como condição – e como consequência – desse exercício e essa reivindicação de direitos coletivos.

Nesse cenário complexo, a propriedade coletiva do território como direito (e atributo) associado à etnicidade, e despojado das linhas de transmissão e propriedade masculina, transforma as possibilidades de legitimidade e representatividade política femininas, e amplia seu repertório, sem que por isso precise de oposição ou contradição, mas dentro das articulações complexas e sempre circunstanciais das diferentes escalas de relação, identificação e reconhecimentos com as quais essas identidades são construídas e vivenciadas.

## Referências

CABRERA BECERRA, G. El Geral y la colonización en el Alto Río Negro-Vaupés. In: CHAVES, M.; CAIRO, C. del. (comp.). *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2010. p. 365-390.

CORREA, F. Indígenas horticultores del Vaupés. In: INTRODUCCIÓN a la Colombia Ameríndia. Bogotá: Ministerio de Educación Nacional: Instituto Colombiano de Cultura: Instituto Colombiano de Antropología: Editorial Presencia, 1987. p. 113-130.

CORREA, F. *Por el camino de la Anaconda Remedio: dinámica de la organización social entre los Taiwano del Vaupés*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia: Colciencias. 1996.

DAS, V. The signature of the state: the paradox of illegibility. In: DAS, V.; POOLE, D. *Anthropology in the margins of the state*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004. p. 225-252.

DAS, V.; POOLE, D. State and its margins. Comparative ethnographies. In: DAS, V.; POOLE, D. *Anthropology in the margins of the state*. Santa Fe: School of American Research Press, 2004. p. 3-33.

DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (DANE). *Colombia: una nación multicultural: su diversidad étnica*. Bogotá, 2007.

DEPARTAMENTO ADMINISTRATIVO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (DANE). *Proyecciones de población indígena en resguardos a junio de 2014*. Bogotá, 2014.

HUGH-JONES, C. *Desde el río de leche: procesos espaciales y temporales en la Amazonia noroccidental*. Bogotá: Ediciones Universidad Central, 2013.

JACKSON, J. E. Vaupés marriage: a network system in the Northwest Amazon. In: SMITH, C. (ed.). *Regional analysis*: vol. II: social systems. New York: Academic Press, 1976. p. 65-93.

JACKSON, J. E. Culture, genuine and spurious: the politics of indianness in the Vaupés, Colombia. *American Ethnologist*, v. 22, n. 1, p. 3-27, 1995.

JACKSON, J. E. Treinta años estudiando el Vaupés: lecciones y reflexiones. In: FRANKY, C. E.; ZÁRATE, C. G. (ed.). *Imani mundo: estudios en la Amazonía colombiana*. Leticia: Universidad Nacional de Colombia: Instituto Amazónico de Investigaciones Imani, 2001. p. 373-395.

ORGANIZACIÓN ZONA CENTRAL INDÍGENA DE MITÚ (OZCIMI). *Plan integral de vida indígena*. Mitú, 2008.

PINEDA CAMACHO, R. Estado y pueblos indígenas en el siglo XX. La política indigenista entre 1886 y 1991. *Revista Credencial Historia*, oct. 2016. Disponible em: <http://www.revistacredencial.com/credencial/historia/temas/estado-y-pueblos-indigenas-en-el-siglo-xix>. Acceso em: 20 set. 2019.

REPÚBLICA DE COLOMBIA. *Constitución política de Colombia*. Bogotá, 1991.

REPÚBLICA DE COLOMBIA. Congreso de la República. *Ley 60 de 1993*. Bogotá, 1993a.

REPÚBLICA DE COLOMBIA. Presidencia de la República. *Decreto 1088 de 1993*. Bogotá, 1993b.

REPÚBLICA DE COLOMBIA. Ministerio del Interior. *Decreto 632 del 10 de abril de 2018*. Bogotá, 2018.

ROSSI, M. *Identidade sem pertencimento?: dimensões íntimas da etnicidade feminina no Vaupés*. 2016. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal de Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

SALAZAR, C. A; GUTIÉRREZ, F.; FRANCO, M. *Vaupés: entre la colonización y las fronteras*. Bogotá: Instituto Amazónico de Investigaciones Científicas SINCHI, 2006.

SANTACRUZ, J. *Principios fundamentales del Consejo Regional Indígena del Vaupés*. Mitú: Comisaría Especial del Vaupés, 1985.

SCOTT, J. Gender: a useful category of historical analyses. In: SCOTT, J. *Gender and the politics of history*. New York: Columbia University Press, 1988. p. 25-50.

TEIXEIRA, C. C.; SOUZA LIMA, A. C. de. A antropologia da administração e da governança no Brasil: área temática ou ponto de dispersão?. In: DUARTE, L. F. D.; MARTINS, C. B. (org.). *Horizontes das ciências sociais no Brasil: antropologia*. São Paulo: Anpocs, 2010. p. 51-95.

TROUILLOT, M.-R. The anthropology of the state in the age of globalization. Close encounters of the deceptive kind. *Current Anthropology*, v. 42, n. 1, p. 125-138, 2001.

UNIÓN DE INDÍGENAS CUBEO DEL CUDUYARI (UDIC). *Plan integral de vida indígena del Pueblo Cubeo – Zonal UDIC*. Mitú, 2009.

VIANNA, A.; LOWENKRON, L. O duplo fazer do gênero e do Estado: interconexões, materialidades e linguagens. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 51, e175101, 2017.

WEBER, M. Burocracia. In: WEBER, M. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1974. p. 229-282.

Recebido: 30/09/2019 Aceito: 27/04/2020 | Received: 9/30/2019 Accepted: 4/27/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



# **Relações de poder e processo de descolonização na Reserva Indígena de Dourados, Mato Grosso do Sul: uma análise**

**Power relations and decolonization process  
in Indigenous reserve of Dourados, Mato Grosso do Sul  
(Brazil): an analysis**

Fabio Mura\*

\* Universidade Federal da Paraíba – João Pessoa, PB, Brasil  
fabiomura64@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-2840-6355>

Alexandra Barbosa da Silva\*\*

\*\* Universidade Federal da Paraíba – João Pessoa, PB, Brasil  
alexandrabar01@gmail.com  
<https://orcid.org/0000-0003-3900-5725>

Rubem Ferreira Thomaz de Almeida\*\*\*

\*\*\* Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil  
rubemalmeida@gmail.com

## Resumo

Focando a formação e o desenvolvimento da Reserva Indígena de Dourados (Mato Grosso do Sul), o presente artigo centra sua atenção na conformação, naquele espaço, de uma estrutura de poder, bem como em seu recente questionamento, principalmente a partir da atuação do Ministério Público Federal. Ganha vida, com isso, um processo de descolonização, que acaba por ir minando os efeitos de uma política tutelar implementada pelo Estado brasileiro. Analisando tais fatos e processos históricos, mostrar-se-á a complexidade e a diversidade de interesses envolvidos nesse contexto, destacando o quanto é inoportuno, para sua compreensão, enveredar para uma abordagem centrada numa oposição indígenas/não indígenas, sendo, em alternativa, mais indicado considerar diversos níveis de escala de organização política – que vão da dimensão doméstica, passando pela formação de comunidades políticas locais, à manifestação de etnicidade e à conformação de comunidades de cooperação de natureza interétnica.

**Palavras-chave:** relações de poder; povos indígenas; Reserva Indígena de Dourados; descolonização.

## Abstract

Focusing on the formation and development of the Indigenous Reserve of Dourados (Mato Grosso do Sul), this article centers on the conformation, in that space, of a power structure, as well as on its recent questioning, mainly based on the work of the Federal Public Ministry. With this, a decolonization process comes to life, which ends up undermining the effects of a tutelary policy implemented by the Brazilian State. Analyzing such historical facts and processes, the complexity and diversity of interests involved in this context will be shown, highlighting how inopportune it is, for their understanding, to move towards an approach centered on an indigenous / non-indigenous opposition, being, alternatively, more appropriate to consider different levels of scale of political organization – ranging from the domestic dimension, through the formation of local political communities, the manifestation of ethnicity and the formation of interethnic cooperation communities.

**Keywords:** power relationships; indigenous people; Dourados Indigenous Reserve; decolonization.



## Introdução<sup>1</sup>

Num texto de caráter metodológico, A. Cicourel (1975) ressaltava o fato de que os resultados de um estudo são diretamente caudatários das condições da obtenção de seus dados. Era, portanto, fundamental que tais condições fossem explicitadas, não como algo residual, mas sim como parte constitutiva da própria análise. Pode-se dizer que essa proposta apresenta uma especial relevância para o presente artigo. As condições de sua realização, de fato, são inerentes à natureza do que lhe deu origem: o trabalho de consultoria de seus autores para órgãos públicos. O potencial analítico que aqui se poderá ler, portanto, é prove-niente de pesquisa diretamente desenvolvida a partir de desafios e demandas concretas postas por indígenas a esses órgãos.

De fato, em inícios dos anos 2000 chegavam ao Ministério Público Federal (MPF) da cidade de Dourados (Cone Sul de Mato Grosso do Sul) diversas denúncias de violências e outras formas de subjugação. Partiam de indígenas kaiowa e ñandéva<sup>2</sup> da reserva também de Dourados e referiam-se igualmente à falta de atendimento pela Fundação Nacional do Índio (Funai), bem como à falta de acesso à terra na reserva. Alguns anos mais tarde, um alarmante número de mortes por desnutrição de crianças (sobretudo kaiowa) nessa mesma reserva

- 
- 1 Muito infelizmente, o caro colega Rubem F. T. de Almeida veio a falecer em julho de 2018. O presente artigo, no entanto, é resultado de uma longa cooperação entre nós, autores, incluindo a elaboração conjunta para fins de um livro sobre a Reserva Indígena de Dourados – o qual restou inacabado. Ficaram, no entanto, algumas reflexões que pudemos fazer juntos, sendo o cerne delas aqui expresso.
  - 2 Na literatura clássica sobre esses indígenas, tanto os Kaiowa quanto os Ñandéva são considerados como grupos (ou subgrupos) Guarani (Melià; Saul; Muraro, 1987). Ocorre, porém, que os Kaiowa não aceitam a denominação de “guarani”, apenas os Ñandéva e os Mbya se consideram como tal no Brasil. Para buscar superar esse impasse, quando se refere a todos estes grupos em conjunto, Barbosa (2014) propõe a denominação genérica de “povos de fala guarani”, escolha que parece feliz. Por outro lado, se tratamos esses coletivos cotejados uns em relação aos outros, essa denominação genérica se mostra de pouca utilidade, uma vez que não permite destacar as especificidades de cada um destes. No caso específico tratado aqui, referindo-se a Mato Grosso do Sul e levando em consideração um público amplo (não necessariamente especialista sobre esses indígenas), optamos por utilizar a denominação Ñandéva, evitando falar simplesmente “Guarani”. Com isso justamente somos mais específicos, diferenciando-os tanto dos Kaiowa quanto dos Mbya – com os quais, contudo, compartilham semelhanças de organização social, política, cosmológica e linguística. Já no que tange à pronúncia das palavras, de um modo geral, na fonética guarani há a tendência para que o acento tonal recaia sobre a última sílaba das palavras, de forma que, quando não acentuadas, as palavras são oxítonas.

levava o então Ministério de Desenvolvimento Social e Combate à Fome (MDS) à liderança de um “Comitê Gestor” interministerial, criado para dar conta da situação. Foi nesse quadro que se originou uma demanda por consultoria antropológica, com levantamentos ad hoc e consequente elaboração de relatórios. Os intentos foram, por um lado, averiguar a situação que tinha gerado as denúncias indígenas e, por outro, possibilitar o processo de implementação do programa governamental chamado Bolsa Família.

Como antropólogos, ficava muito clara a necessidade de, com base num conhecimento acumulado ao longo do tempo, em diversas aldeias kaiowa e ñandéva no estado, observar a situação política que ali tinha vida, bem como a forma como então se apresentava a organização social desses indígenas especificamente na reserva de Dourados. Só assim seria possível melhor compreender o contexto a partir do qual se tinham gerado as denúncias.

No foco das questões postas aos órgãos públicos colocava-se a reivindicação pelo reconhecimento público de mais de 40 lideranças kaiowa e ñandéva, que estariam à frente de um igual número de grupos, internamente à reserva. O pleito comum era o de serem todos atendidos com uma distribuição de recursos, que então justamente estavam concentrados em fundamentalmente duas lideranças (os *capitães*). Por encomenda do MPF, foi então realizado um diagnóstico situacional na reserva.<sup>3</sup> Já para a implementação do Bolsa Família, essa situação política foi compreendida como importante de ser aprofundada, até mesmo para verificar uma eventual relação sua com as mortes infantis por desnutrição.

Como se pode vislumbrar, para além dos dados gerados nas pesquisas, o próprio caráter que o trabalho de consultoria teve é fundamental no presente artigo, sendo parte constitutiva mesma dos eventos, vindo a ser determinante para mudanças que se implementariam posteriormente na reserva.<sup>4</sup>

---

3 O relatório que contém esse diagnóstico situacional permaneceu por diversos anos sob sigilo, sendo restrito aos procuradores do MPF-Dourados. Isso porque ali se encontravam relatos de denúncias, bem como os nomes dos denunciantes, e sua divulgação poderia expor essas pessoas a possíveis ameaças e represálias. Em decorrência disso, do ponto de vista ético e metodológico, também neste artigo optamos por não utilizar os relatos, nem sequer com uso de pseudônimos, visto que ainda assim haveria a possibilidade de identificação das pessoas que na época realizaram as denúncias.

4 Embora fosse interessante uma discussão sobre o papel e lugar da intervenção prática a partir de conhecimento antropológico, esse não é o intento aqui.

Diante desse preâmbulo contextualizador, o intento aqui é apresentar e analisar como historicamente pode se concretizar uma estrutura de poder centralizada no coração de uma reserva indígena, e suas consequências para uma organização sociopolítica descentralizada e todo um modo de vida a ela relacionado. Um segundo movimento será o de focar num processo de transformação dessa estrutura, que aqui será avaliado como de descolonização. O ganho teórico está em se refutar uma apriorística “visão unificada do mundo social” (Bensa, 1998), a qual, compreendemos, instituiria uma realidade indígena abstrata e para sempre igual a si mesma.

O desenvolvimento do exercício se dará considerando um processo histórico como tal: aquele desenvolvido na reserva de Dourados. Para isso falaremos inicialmente da criação dessa unidade administrativa, instituída pelo então Serviço de Proteção aos Índios (SPI), remetendo depois à emergência e consolidação de uma estrutura de poder na reserva, seguida do desencadear-se de um processo de descolonização. Já num último item, teceremos reflexões a respeito de povos indígenas e relações de poder. Cabe esclarecer que os dados trazidos são os presentes nos relatórios de pesquisa mencionados e, quando não for assim, isso será explicitado no texto.

Passemos, então, à descrição e análise.

## **Criação da reserva de Dourados**

Para compreender como foi criada e se desenvolveu ao longo do tempo a reserva de Dourados é necessário dirigir o olhar para o quadro histórico e de configuração territorial que antecede a sua instituição.

Após o conflito bélico entre Brasil e Paraguai – no contexto da chamada Guerra da Tríplice Aliança (1864-1870) – e em decorrência da redefinição dos limites entre esses dois Estados, foram definidas políticas de ocupação, exploração e controle dessa faixa fronteira. Num primeiro momento, todo o Cone Sul do atual estado de Mato Grosso do Sul, território tradicionalmente ocupado pelos indígenas de língua guarani (Kaiowa e Nandéva), foi entregue como concessão exclusiva nas mãos de uma empresa, a Companhia Matte Larangeiras (Brand, 1997; Chamorro, 2015; Thomaz de Almeida, 1991; Vietta, 2007). O intuito era explorar os extensos ervais aí presentes. Durante o período que vai até a

segunda década do século XX, os indígenas da região foram sistematicamente engajados como trabalhadores braçais pela companhia. Contudo, não sendo proprietária das terras, mas apenas concessionária, a empresa não produziu a expropriação territorial dos Kaiowa e dos Nandéva, algo que veio a se concretizar apenas nas décadas seguintes. Com efeito, a perda do monopólio sobre esses espaços, nos anos 1920, deu vida a uma progressiva ocupação do então estado de Mato Grosso por frentes migratórias, procedentes primeiro do sul do Brasil e posteriormente dos estados de São Paulo e Minas Gerais, que vieram a formar fazendas, fundamentalmente de gado.

O início desse processo evidenciou para o Estado brasileiro a situação dos indígenas, até então engajados nos ervais. Assim, o então Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais (SPI/TN), criado em 1910 no seio do Ministério da Agricultura, teve um papel fundamental na criação de reservas indígenas em Mato Grosso. Ao mesmo tempo em que as delimitava (sempre com tamanhos não superiores a 3.600 hectares), também liberava amplos espaços para a colonização e o controle da faixa fronteira por não indígenas (Souza Lima, 1995). Há que se observar que, embora em 1917 o órgão indigenista abandone o Ministério da Agricultura e se torne apenas “SPI”, sua política continuou sendo, complementarmente, a de colonização. Foi justamente no bojo dessa política que, especificamente nessa região foram criadas, entre 1915 e 1928, oito reservas, destinadas a aldear os Kaiowa e os Nandéva que até então ali viviam dispersos.

Dourados foi a segunda dessas oito reservas, sendo instituída em 1917, no então distrito homônimo do município de Ponta Porã. Com o tamanho de 3.550 hectares, ali foi sediado um *Posto Indígena*, batizado com o nome de um inspetor do SPI, o coronel Francisco Horta Barboza (ver Figura 1).

Como era comum nas escolhas do SPI para criar e delimitar as reservas, não era utilizado qualquer critério centrado no conhecimento sobre a organização social e territorial dos povos indígenas. Dourados não foi uma exceção. Como colocam em evidência Thomaz de Almeida e Mura (2003), a reserva é despossuída de fontes significativas de água, não sendo, por tal motivo, um espaço que teria sido escolhido pelos indígenas como lugar onde concentrar as habitações de todas as suas parentelas. Com efeito, como explicam os próprios Kaiowa, esse lugar seria parte de um bem mais amplo território, configurado nos espaços desenhados pela bacia dos rios Brilhante e

Ivinhema.<sup>5</sup> As ramificações fluviais aí existentes permitiam uma distribuição distanciada das parentelas, que assim configuravam comunidades políticas locais, relativamente autônomas – configurações essas que, a partir dos anos 1970, passaram a ser denominadas de *tekoha* (Barbosa; Mura, 2011; Mura, 2019; Thomaz de Almeida; Mura, 2004). Quando de sua criação, nos espaços da reserva residiam poucas parentelas, sendo a maior parte de sua superfície caracterizada pela presença de mata alta e densa, com excelentes qualidades agronômicas, que era utilizada pelos indígenas mais que tudo para atividades venatórias e, principalmente, para agricultura.



**Figura 1.** Mapa da Reserva Indígena de Dourados. Fonte: Google Maps.

- 5 Monteiro (2003) traz documento sobre a chegada do capuchinho Angelo de Caramonico à colônia militar de Dourados, em 1863. O missionário intentava atrair os indígenas das redondezas para o aldeamento implantado na confluência dos rios Santa Maria e Brilhante. Esse aldeamento, no entanto, teve curtíssima existência devido às atribulações deflagradas pela guerra, no ano seguinte, e os índios que ali estavam se dispersaram. Já no período varguista do Estado Novo, a colonização de caráter público alcançou visibilidade na região com a Colônia Agrícola Nacional de Dourados (Cand), estabelecida, em 1943, em terras de ocupação kaiowa (sobretudo as localidades de Panambi e Panambizinho). Com cerca de 300.000 hectares, a Cand tinha como objetivo a instalação dos colonos em áreas de pequena propriedade (lotes de cerca de 30 hectares cada um), estimulando o desenvolvimento de uma agricultura baseada no trabalho familiar. As terras foram distribuídas principalmente para famílias nordestinas, mas também paulistas e mineiras. Sobre a Cand, ver Fernandes Silva (1982). O estabelecimento dessa colônia gerou atritos e uma disputa que se arrastou durante décadas, sobretudo entre os colonos e os indígenas de Panambizinho, sendo que apenas no final de 2004, com a participação do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e a atuação do MPF de Dourados, houve uma transferência dos colonos para outro local.

O intuito com a criação da reserva pelo SPI, porém, era outro. Através da implementação de práticas agrícolas tinha-se a intenção de transformar paulatinamente os indígenas que foram ali concentrados em “trabalhadores nacionais” e, consequentemente, “integrá-los” e “assimilá-los” à sociedade nacional, fato que ficou evidente nas décadas seguintes à criação da reserva. Para tal propósito, alguns aspectos da morfologia social (Mauss, 1993) dos Kaiowa e dos Nandéva eram vistos como vantajosos como base para promover essas atividades agrícolas, conforme as observações do coronel Estigarribia. Em documento de 22.01.1926 (Estigarribia, 1926) este afirmava: “[...] como a terra em Dourados é muito boa, seria conveniente conservar as habitações dispersas dos índios, figurando cada uma delas como um sítio, cujo lote a Inspetoria mandará demarcar [...]”.<sup>6</sup>

Ainda nessa intenção de aprimorar a agricultura, no começo dos anos 1920 os funcionários do SPI deslocaram para o local famílias indígenas terena, procedentes de regiões mais ao norte, com a declarada intenção de “educar” os Kaiowa e os Nandéva para um estilo de vida “mais civilizado” (Thomaz de Almeida; Mura, 2003). Os Terena, de fato, se apresentavam aos olhos desses agentes como mais aptos a desenvolverem uma agricultura tida como eficiente. Isso talvez devido à prática desses indígenas de destocar, quando das derrubadas das matas para a produção agrícola (cf. Ladeira; Azanha, 2018). Já os Kaiowa e os Nandéva, embora exímios agricultores, com experiência milenar, por seu método baseado na coivara, de não destoque e de rotatividade de espaços para roçado, assim como devido a seus padrões de assentamento e de mobilidade, eram tidos pelos agentes do SPI como tecnicamente pouco produtivos. Nesse sentido, pensava-se que o convívio com os Terena favoreceria mudanças comportamentais, aproximando-os inclusive da “civilização”.

Assim, a essa primeira leva de famílias terena, o SPI favoreceu algumas outras em direção a Dourados. Já no levantamento em campo, constatou-se que algumas famílias haviam chegado na reserva na década de 1960. Em meio a esse processo, cabe destacar um episódio ainda do ano de 1923, que, como veremos no próximo item, terá significativas consequências décadas depois. Ocorre que um funcionário do SPI, Romualdo Rodrigues Ferreira, sendo expulso do

---

6 Em sua visita a Dourados nos anos de 1950, Roberto Cardoso de Oliveira (1976) menciona a existência dessa divisão em lotes, que ainda se manterá ao longo da década de 1970.

órgão indigenista por atividades ilícitas, resolveu sair da região de Buriti, localizada mais ao norte, em território terena, para refugiar-se justamente na reserva de Dourados. Ele teria levado e liderado um grupo de pessoas cujas identidades vinham relatadas nos documentos da época de forma diversificada. Pimentel Barboza (1923, p. 13), um dos auxiliares do SPI, em um relatório dirigido à Inspeção Regional do órgão indigenista, definindo Romualdo como “um correntino” (isto é, de Corrientes, Argentina) e desqualificando seu grupo como sendo indígena, com exceção de um indivíduo, afirmou: “... [o] grupo de Romualdo, tantas vezes chamado de índios e que no entanto de índio só tinha o infeliz Terena...”. Por outro lado, um relatório policial, que acompanha aquele de Pimentel Barboza, considerava também como indígenas outros membros desse grupo. De qualquer forma, ficava apontada uma configuração interétnica daquele conjunto de pessoas, que possivelmente algum vínculo tinham entre si.

A atuação de Romualdo não se limitou à reserva de Dourados – como veremos logo abaixo; antes, porém, importa observar o que Lourenço (2019, p. 62) apresenta:

Segundo relatório do SPI de 1924, mais de cem índios Terena, provindos das aldeias da região de Aquidauana e Miranda, teriam ido trabalhar na construção das linhas telegráficas em Ponta Porã (MUSEU DO ÍNDIO, SPI, 1924, MF. 379, FG. 1503). Desse modo, um novo contingente de Terena teria sido encaminhado para a Reserva de Dourados quando do fim da construção da linha telegráfica, pois alguns deles não mais retornaram para suas regiões de origem.

Como se vê, em relatório posterior em um ano ao de Pimentel Barboza é descrita outra migração terena.<sup>7</sup> No meio-tempo, o referido Romualdo tentou buscar espaços nos arredores da reserva, com o intuito de explorar economicamente a erva-mate da região. Especificamente em Dourados, entrou em embate com a parentela kaiowa ali mais expressiva, em termos políticos e numéricos, representada pelos Fernandes. Para isso, buscou se aliar com famílias kaiowa

---

7 De modo mais claro, segundo um trabalho de 2008 de Lourenço, a passagem de Rondon por aldeias terena do Bananal (em Aquidauana) o fez notar a habilidade de ler e escrever de várias pessoas ali, estimulando, então, o deslocamento para Dourados das cem pessoas acima referidas (cf. Lourenço, 2008 apud Cariaga, 2019, p. 241).

e ñandéva rivais dessa parentela. Contudo, há que se considerar que até o final dos anos de 1950 os Fernandes conseguiram manter o controle da reserva, com sua situação territorial sendo assim descrita por Cardoso de Oliveira (1976, p. 86-87) depois de uma visita ao lugar:

A reserva [...] é ocupada preponderantemente por índios Guarani, do subgrupo Kaiwá, que se distribuem em três dos quatro núcleos populacionais da aldeia: a) o núcleo central ou Aldeia Farinha Seca, onde fica a moradia do “Capitão” Kaiwá, João Fernandes, nas proximidades do Posto Indígena, e onde também mora a maioria da população Kaiwá; b) a Aldeia Bororó, como a denomina seu grupo de 177 índios Kaiwá, concentrados às margens do córrego São Domingos e que possui o próprio chefe, o “Capitão” Ireno Isnardi; c) também a Aldeia Potrerito, subjacente à anterior, formada por apenas 4 ranchos, com 10 habitantes Kaiwá, às margens do córrego do mesmo nome; finalmente, d) o quarto núcleo, o Jaguapiru, constituído exclusivamente por famílias Terena, que compreendem cerca de 180 pessoas, distribuídas em ranchos ao longo do córrego Saltinho ou Jaguapiru.

Como se revela na descrição, Dourados possuía na época quatro comunidades locais, com os Terena ainda morando nas proximidades do córrego Jaguapiru (ou Saltinho). Na margem da reserva indígena, esse era um espaço caracterizado pela presença de pedras e por menor qualidade agronômica quando comparado a outros locais da mesma reserva. Será a expansão dos Terena em direção ao centro da reserva que levará, nas décadas seguintes, a diminuta aldeia de Jaguapiru a se tornar a metade da reserva como um todo, passando a se estabelecer uma divisão entre ela e aquela que será então denominada aldeia Bororó.

A população na reserva começou também a aumentar significativamente a partir da década de 1960, com uma aceleração no crescimento demográfico nos anos 1970, algo que será sobremaneira significativo na configuração territorial dessa terra indígena/reserva. Como indicado, algumas famílias terena se acresceram às já ali presentes, permitindo a ampliação do contingente de pessoas pertencentes a esse grupo étnico. Mas o maior aumento deveu-se à chegada de parentes dos Kaiowa e de uma minoria ñandéva, expulsos de seus lugares de origem, localizados principalmente na bacia dos rios Brilhante e Ivinhema. Afluíram também outras famílias kaiowa, procedentes já de uma



região localizada a oeste da reserva, denominada hoje de Lima Campo pelos indígenas (Barbosa da Silva, 2007). Tais expulsões foram devidas principalmente aos efeitos da implementação de uma política de Estado desenvolvida a partir de meados dos anos 1960, direcionada a mecanizar a agricultura e promover o que passou a ser conhecido como o “milagre brasileiro”. Tal política levou a um intenso desmatamento, com vistas à produção extensiva da soja, tendo como consequência a expulsão das famílias que então estavam nos “fundos de fazenda” (Thomaz de Almeida, 2001). Assim, o desmatamento e a expulsão a partir dos anos 1970 produziram um inchaço, praticamente duplicando-se a população em Dourados, com intensa reverberação ainda nos anos 1980 – cf. o Quadro 1, apresentado adiante.

## **A emergência e consolidação de uma estrutura de poder na reserva**

O ímpeto desenvolvimentista que transformou a paisagem no extremo sul do atual Mato Grosso do Sul não se limitou às fazendas da região; a modernização da agricultura foi utilizada como modelo também para as políticas nas reservas indígenas. Na década de 1970, dando continuidade à ideologia integracionista herdada do extinto SPI, a Funai resolveu promover os denominados “Projetos de Desenvolvimento Comunitário” (PDC), buscando introduzir como principal meio de mecanização o trator, além de promover, onde possível, o cultivo da soja – alimento que era alheio à dieta indígena e regional, destinado à exportação internacional.

Como observa Fernandes Silva (1982), a experiência de uma condução centralizada, organizada diretamente pela Funai nas diminutas áreas indígenas kaiowa de Panambizinho e Panambi (nas proximidades da reserva de Dourados), levou progressiva e rapidamente ao fracasso dos PDC, uma vez que estes eram sistematicamente esvaziados de mão de obra indígena pelos próprios Kaiowa que aí residiam.

Na reserva de Dourados, contudo, a experiência teve resultado diferente. Em primeiro lugar, a chegada de um novo “chefe de posto”, em 1974, levou a algumas mudanças na organização política local. Esse chefe escolheu dois jovens indígenas para ocupar cargos de capitães, possibilitando assim

Quadro 1. População das reservas 1947-1984. Fonte: Thomaz de Almeida (2001, p. 224).

|             | 1947 | 1949 | 1965                 | 1967 | 1968 | 1969 | 1970 | 1971 | 1972 | 1973 | 1974 | 1975 | 1976 | 1977 | 1978 | 1979 | 1981 | 1983          | 1984 |
|-------------|------|------|----------------------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|------|---------------|------|
| Piraju'y    | 350  | 260  |                      |      |      |      | 267  | 267  | 352  | 442  | 448  | 487  | 502  | 500  | 500  | 500  | 588  | 685           | 1562 |
| Porto Lindo | 250  | 300  | 307                  |      |      |      | 310  | 310  |      |      | 572  | 591  | 609  | 600  | 600  | 914  | 1102 | 1019          | 1725 |
| Sassoro     | 250  | 150  | 144                  |      |      |      | 352  | 352  |      |      |      |      | 600  |      |      | 1000 | 1500 | 2253K<br>118Ñ | 1563 |
| Limão Verde |      |      | 311                  |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      |      | 252  |               | 380  |
| Amambai     |      | 470  | 315                  |      |      |      | 677  |      |      |      |      |      |      |      |      | 1846 | 1617 | 1947          | 3428 |
| Takuapiry   | 520  | 375  | 254                  | 211  | 211  | 378  | 371  | 414  | 504  | 536  | 557  | 563  | 609  | 618  | 620  | 814  | 906  |               | 2511 |
| Caarapo     |      | 500  | 382                  |      |      |      | 932  |      |      |      |      |      |      |      |      | 1271 | 1296 | 1620          | 2141 |
| Dourados    |      | 548  | 745K<br>346Ñ<br>372T |      |      |      | 1902 | 1902 |      |      | 2171 | 2348 | 2344 |      |      | 2700 | 3354 | 4490          | 6075 |

que se concluísse um processo que redundaria na divisão da reserva nas já mencionadas aldeias de Jaguapiru e Bororó. Para representar a primeira aldeia, optou pelo membro de uma família terena que havia chegado na década de 1920 em Dourados, integrando o grupo de Romualdo. Num relatório da Funai relativo ao Posto Indígena de Dourados (Barros; Costa Telles, 1974), é informado que a escolha de um capitão terena buscava diminuir tensões existentes na reserva entre as famílias pertencentes a esse grupo étnico e algumas famílias kaiowa e ñandéva ali residentes. Ocorre, porém, que essa medida se revelou pouco eficaz para esse específico propósito, uma vez que o conflito perdurou.<sup>8</sup>

Os efeitos mais marcantes da escolha desse capitão foram outros, relacionados às intenções de “desenvolvimento” da aldeia, no sentido antes descrito de uma modernização das atividades agrícolas. Para essa tarefa, esse capitão pôde contar com um trator oriundo da Igreja Metodista de Dourados, que possuía um programa para o desenvolvimento comunitário em terras indígenas.<sup>9</sup> Em uma planilha constante do relatório de Valle (1975, p. 24), voltado à definição de um “projeto de desenvolvimento comunitário no Posto Indígena Dourados”, são apresentados os 23 beneficiários do programa dessa igreja, com pessoas terena sendo a maioria; entre essas, a que obteve maior produção de soja foi justamente o então recém-nomeado capitão. Há que se observar que um dos critérios para a obtenção do financiamento era que se possuísse terra destocada, algo que, como vimos, os Kaiowa e os Ñandéva não faziam. Conforme argumentaram Thomaz de Almeida e Mura (2003, p. 41), esses seriam

[...] critérios nos quais os Kaiowa e Ñandéva dificilmente se encaixariam mesmo nos dias de hoje. Como não poderia deixar de ser, “por esses critérios a maioria dos associados recaiu sobre os Terena” (Barros, 1974). Pode-se dizer que aqui está

---

8 Em tempos mais recentes, Cariaga (2019) também apresenta, em sua pesquisa, as marcas desse conflito na reserva.

9 Este se deu através do “Plano de Promoção Social do Índio”, desenvolvido pela Ação Social da Igreja Metodista de Dourados, a partir de 1971, iniciativa que pode ser considerada a primeira a oferecer (até mesmo antes da Funai), no MS, apoio financeiro em “programas de desenvolvimento” para os indígenas. Segundo Thomaz de Almeida e Mura (2003, p. 41): “O objetivo desse Plano era fomentar a produção agrícola em Dourados, financiando o necessário, de trator a sementes, para as roças; os recursos investidos deveriam ser pagos na colheita a juros de 0,5%. Os Metodistas contavam para realizar o seu trabalho em 1973, com três tratores, moto-serra, pulverizadores, além de fornecer ferramentas de trabalho aos associados.”

o princípio da estrutura política, econômica e social que se instalou naquela localidade [...].

Segundo informa Barros (1974) em seu relatório sobre o Posto Indígena de Dourados, com o aval do pastor da igreja, o capitão também adquiriu equipamento para pulverização de agrotóxicos, ampliando sua infraestrutura e suas possibilidades de empreendimentos econômicos na reserva. A esses equipamentos de uso particular viria se somar outro trator, dessa vez introduzido pela própria Funai, dando-se impulso significativo à expansão do plantio da soja no local. Assim, essas iniciativas, ocorridas nos anos 1970, estão justamente na origem da formação de uma estrutura de poder que perdurará por décadas e que teve significativos efeitos organizacionais em Dourados.

Em primeiro lugar, para permitir a expansão da soja, ainda nos anos 1970 e 1980 foi promovido pelo órgão indigenista um intenso desmatamento da reserva, possibilitando que as famílias terena que anteriormente estavam assentadas nas margens do córrego Jaguapiru se expandissem em direção ao centro da atual aldeia de Jaguapiru; algumas inclusive se localizaram na divisa com a contígua aldeia Bororó. Essa atividade de desmatamento garantiu também para o posto indígena lucros com a venda da madeira procedente das derrubadas. A destoca, como prática recorrente seguida ao desmatamento (cf. Barros, 1974), também comprometia a recuperação da vegetação nativa, mudando progressivamente e quase que de forma irreversível a paisagem do lugar.

Em segundo lugar, seguido a esse intenso processo – que, como visto, se somou ao marcante aumento da população na reserva – houve uma ulterior divisão do espaço físico. Assim, se desde a sua instituição o SPI havia demarcado lotes (de aproximadamente 30 hectares) na reserva, em decorrência da falta de espaço, em muitos casos (mas não em todos, o que será relevante, como veremos) estes passaram a ser divididos em áreas bem menores, denominadas de “datas”. Estas estão muito mais próximas das dimensões de espaços urbanos do que daqueles rurais, inviabilizando a produção ou tornando-a escassa em termos agrícolas. O plantio, nesses espaços, de mandioca e milho, consorciados com outras plantas alimentares, passou a ser insuficiente e proporcionalmente muito oneroso em termos de preparação do solo, uma vez que a paisagem, quando não dominada pela soja, tornou-se caracterizada pela presença de

plantas daninhas – como as pastagens de origem africana, de difícil extirpação sem o uso de meios mecanizados.

Como consta das informações levantadas entre os Kaiowa e os Nandéva do local (Thomaz de Almeida; Mura, 2003), isso em algumas ocasiões levou famílias a arrendarem suas diminutas terras para os que plantavam soja, em troca de pagamentos antecipados, recaindo assim muitas vezes num endividamento continuado. Tais dívidas teriam frequentemente não sido pagas, perdendo-se, conseqüentemente, a terra. Os efeitos dessas dinâmicas foram a produção de uma estrutura fundiária bastante complexa, com uma grande variação de tamanho nas posses das famílias, com algumas podendo ampliar seus espaços de domínio e, com isso, sua opulência técnica, econômica e política. Outras, ao contrário, perderam cada vez mais espaço, com as mais penalizadas sendo constrangidas a morar, como dizem os próprios indígenas, “embaixo d’água” – em referência aos lugares que margeiam o córrego Jaguapiru, os quais, além de caracterizados pela presença de pedras (que dificultam a agricultura), são também áreas alagadiças.

Em terceiro lugar, em decorrência desse inchaço populacional e da pouca terra disponível para satisfazer as necessidades de muitas famílias, Dourados de fato veio a tornar-se um conspícuo reservatório de mão de obra. Muitos homens passaram a ser contratados para trabalhar nas usinas de álcool localizadas no vizinho oeste de São Paulo e, a partir dos anos 2000, com a política de incentivo ao etanol como combustível, no próprio Mato Grosso do Sul. Esse fenômeno caracterizou não apenas Dourados, mas quase a totalidade das terras indígenas do estado, mobilizando milhares de pessoas (Ferreira, 2019; Mura; Barbosa da Silva, 2019). Porém, pelo fato de ser a mais populosa, Dourados teve um contingente muito grande de pessoas dirigidas para esses lugares, envolvendo muitos interesses locais, pela quantidade de recursos financeiros que possibilitava. Ocorre que, como descrito e analisado em outro lugar (Mura; Barbosa da Silva, 2019), em torno dessa mobilização de mão de obra foi construído em Mato Grosso do Sul um sistema específico que, além dos trabalhadores, envolvia três figuras interessadas nesse processo: o(s) capitão(ões) das aldeias; os intermediários entre os indígenas contratados e as usinas (chamados de “gatos”), muitas vezes sendo estes os próprios capitães; e comerciantes locais. Os contratos de trabalho não eram realizados de forma individual, mas coletiva, decisão tomada envolvendo a Funai e o Ministério Público do Trabalho e tendo

implicações significativas. Essas envolviam diretamente a atuação dos capitães, que acabaram sendo os destinatários dos recursos arrecadados, através daquilo que foi estipulado como “taxa comunitária” – retirada de cada trabalhador e que deveria supostamente formar um fundo, para atender as necessidades de cada terra indígena. Há que se observar que, diferentemente do cargo de funcionário da Funai, aquele de capitão não era formalmente remunerado, sendo, então, o arrecadamento da “taxa” fonte das críticas das famílias indígenas não aliadas do capitão de turno. Essas denunciavam o uso, seja para interesses particulares dos capitães, seja de parentes seus ou de famílias com quem este mantinha relações políticas e/ou econômicas.

Os comerciantes locais, por sua vez, reproduzindo o clássico esquema de aviamento, caracterizado pela lógica do barracão (Pacheco de Oliveira, 1988; Peres, 2018), adiantavam recursos para o trabalhador, mantendo-o em continuada dependência, muitas vezes retendo (ilegalmente), como garantia de pagamento, os cartões do banco através dos quais os indígenas que iam para as usinas recebiam seus salários.

Para finalizar este item, cabe ainda ressaltar que os efeitos da estrutura de poder construída em Dourados a partir dos anos 1970 não foram peculiares a essa reserva. Contudo, pela magnitude da população que alcançou, bem como pelas características (estas sim específicas de Dourados) de ter sido formada por grupos terena, kaiowa e ñandêva, tais efeitos implicaram diferentes atitudes e envolvimento das famílias indígenas frente às possibilidades que surgiam, em decorrência principalmente da implementação de políticas integracionistas e desenvolvimentistas por parte do Estado. Não parece um acaso que em fins dos anos 1990 e começo dos anos 2000 – quando se avolumaram denúncias para o MPF contra essa estrutura de poder e o nada democrático atendimento na reserva por parte da Funai – estava como capitão na reserva aquele mesmo Terena que na década de 1970 iniciara sua ascensão socioeconômica na aldeia, sendo que ao cargo de capitão viera a se somar aquele de “gato”. Concomitantemente, um irmão seu havia sido nomeado chefe de posto e outro ainda chefe do Núcleo Indígena de Dourados (uma base operacional, na cidade de Dourados, da Administração Executiva Regional da Funai, localizada no município de Amambai). Tal sistema de poder não se limitava à aldeia Jaguapiru, envolvendo também a de Bororó, uma vez que o que estava em jogo era a manutenção das lógicas de representação política e de seu reconhecimento por parte

da Funai. Tampouco, aqui, revela-se um acaso que na aldeia de Bororó estivesse no poder, na qualidade de capitão, um Kaiowa, relacionado por laços de afinidade com a parentela kaiowa que mais se afirmou nesse lugar, em decorrência das alianças historicamente realizadas com os Terena que mais êxito tiveram em Jaguapiru.

É de se dizer, ainda, que as dissimetrias relacionais fruto da formação da estrutura de poder em Dourados, decorrentes da divisão dos lotes de terra em “datas”, tiveram efeito não apenas sobre famílias kaiowa e ñandéva menos favorecidas, mas também sobre outras terena. Nesses termos, essa estrutura de poder não pode ser entendida como o exercício de dominação de uma etnia sobre as outras, tratando-se na verdade de disputas entre parentelas e facções para o controle de recursos, mobilização de mão de obra e obtenção de prestígio econômico e social, com a dimensão étnica constituindo apenas uma componente a mais no processo de sua emergência e consolidação.

## **A insurgência dos dominados e o desencadear-se de um processo de descolonização**

Como visto na introdução, o avolumar-se de denúncias recebidas pelo MPF de Dourados nos inícios dos anos 2000 levou o órgão a demandar um levantamento antropológico. O intuito era o de averiguar a série de queixas e demandas dos denunciante kaiowa e ñandéva, em vista tanto de um atendimento mais democrático e amplo por parte da Funai quanto de uma mais equânime distribuição de recursos e acesso à terra cultivável na reserva.

A principal denúncia apontava o poder centralizado nas mãos dos capitães e o fato de que o órgão indigenista os tivesse como os únicos e legítimos representantes de todas as famílias ali residentes. A apresentação, por parte dos procuradores do MPF, de uma lista indicando mais de 40 lideranças kaiowa e ñandéva que reclamavam atenção, representou uma importante base de partida para a pesquisa antropológica. Tratava-se ali, em sua maioria, de chamados *cabeçantes* de grupos, envolvidos em diversas atividades e projetos financiados por organismos governamentais e não governamentais, a serem desenvolvidos na reserva. Ocorre que o então alinhamento político de gestão da prefeitura de Dourados com os governos estadual e federal levou à implementação

na reserva de atividades econômicas – como piscicultura, criação de animais de pequeno porte e produção de artesanato. Na maioria dos casos, as lideranças indígenas associavam demandas complementares ao desenvolvimento dessas atividades, relacionadas a fatores religiosos e de manifestação da etnicidade, impulsionando-se a construção de casas de rezas e a realização de rituais.

Os estudos então realizados nesse contexto – tanto para o MPF (Thomaz de Almeida; Mura, 2003) quanto depois para o MDS (Barbosa da Silva, 2006) – revelariam que em Dourados o panorama não se caracterizava por uma fragmentação organizativa ou por uma suposta anomia social. Ao contrário, o que se chegava a constatar era que, justamente por trás das demandas e reivindicações, manifestadas quase que exclusivamente por famílias kaiowa e ñandêva, bem como através da execução das citadas atividades, existia um complexo universo, caracterizado pela organização de uma pluralidade de comunidades políticas locais (Mura, 2019), que não encontrava o devido reconhecimento como tal pela Funai. Cada uma dessas comunidades era formada por grupos domésticos, constituídos por famílias de três gerações (Wilk, 1984), articulados entre si por uma liderança, geralmente seu representante, ou um cabeça da parentela (Pereira, 1999) mais expressiva dessa comunidade. A relação de cooperação entre esses grupos domésticos ocorria principalmente por laços de parentesco, mas às vezes também por relações de vizinhança e de cooperação técnico-econômica e/ou religiosa.

Como foi possível ainda notar, as comunidades estabelecidas em lugares com superfícies minimamente suficientes para desenvolver atividades agrícolas conseguiam articular maior número de grupos domésticos, chegando em alguns casos a envolver até cerca de 500 pessoas, com porcentagem de laços de parentesco entre si que alcançavam ou superavam os 80% do seu total (Barbosa da Silva, 2006). Já outras, para além do parentesco, focavam mais a atenção em atividades alternativas às agrícolas, principalmente o artesanato e práticas religiosas, com seus representantes enfaticamente reivindicando que ocorresse uma espécie de reforma agrária na reserva. Argumentavam que era injusta a existência de famílias indígenas sem terra, muitas delas com casas insalubres, em áreas alagadiças e pedregosas, enquanto poucas famílias poderosas possuíam diversos hectares na reserva, plantando soja, cultivo não voltado para a alimentação indígena. Afirmavam que a terra não era propriedade de nenhum ser humano, mas sim que fora entregue pelo Ñanderu (Nosso Grande Pai), para



dela se fazer um bom uso – algo que, segundo os queixosos, não ocorria em Dourados.

Todas essas comunidades políticas locais reivindicavam as terras das quais a maioria de seus integrantes fora obrigada a sair, tanto na já mencionada bacia do rio Brilhante-Ivinhema quanto em outras localidades, principalmente da referida região de Lima Campo. Agregavam-se, assim, ao movimento mais amplo dos Kaiowa e dos Nandéva de Mato Grosso do Sul, voltando-se a reivindicar a demarcação de seus territórios tradicionais (Barbosa da Silva; Mura, 2018).

Ao ressaltar a existência de cerca de 40 comunidades políticas locais em Dourados, o resultado dos trabalhos de consultoria para o MPF e o MDS colocava em evidência algumas questões que se revelarão fundamentais na tentativa de desconstrução da estrutura de poder em Dourados (que, segundo dados da então Fundação Nacional de Saúde – Funasa –, em meados dos anos 2000 possuía uma população que beirava as 10.000 pessoas), mas também em outras reservas e terras indígenas do Cone Sul de Mato Grosso do Sul, em um processo propriamente de descolonização – como se discutirá melhor adiante. Pelo seu tamanho em termos numéricos (variando de algumas poucas dezenas até algumas poucas centenas), via-se que essas comunidades se aproximavam em muito dos padrões de organização social dos próprios Kaiowa e Nandéva, e suas lideranças apresentavam as características dos líderes tradicionais (os *mboruvicha*), fomentando, cada um a seu modo, uma insurgência política e moral contra as condições que dificultavam a realização do *teko porã* (o visto como correto modo de ser e de viver). O tamanho relativamente reduzido dessas comunidades revelava, portanto, que como formação comunitária era bastante equivocado falar a partir da divisão formal da reserva em duas aldeias; de fato, em termos de formação e de articulação das relações em comunidade, não se mostrava possível considerar que cada aldeia (Jaguapiru e Bororó) comportasse internamente uma única comunidade, formada por milhares de indivíduos – à época cerca de 5000 pessoas em cada lugar. O que se podia então notar era que a abrangência efetiva da legitimidade dos capitães dizia respeito a seus parentes e aliados, eles mesmos estando à frente de suas próprias comunidades políticas locais (certamente mais opulentas e, por tal razão, mais numerosas em integrantes, mas sempre menores do que a totalidade dos habitantes de cada aldeia).

Há que se observar que esse cenário, conhecido parcialmente pelos agentes da Funai, lhes colocava o problema de como tratar com o pluralismo de representantes legítimos de todas essas comunidades. Alguns agentes argumentavam que seria impossível, por exemplo, distribuir óleo diesel para os tratores de todos os grupos presentes na reserva. Existia também uma resistência por parte dos capitães, obviamente beneficiados por suas posições na estrutura de poder, a que o *modus operandi* mudasse. Algumas pessoas terena, também comprometidas com essa estrutura de poder, lançavam mão das várias relações de parentesco de cunho interétnico existentes na reserva, incluindo pessoas não indígenas, para afirmar que ali todos eram indígenas, sem distinção étnica. Com isso contribuía para legitimar uma gestão verticalizada que acabava, de fato, por negar o pluralismo e a diversidade ali existentes.

Frente a esse cenário, de demandas de real atenção ao pluralismo de representação indígena e de conflitos daí decorrentes, a partir de meados de 2000, subsidiado por todas essas informações apresentadas, o MPF começou a exigir da Funai uma mudança de atitude: a de considerar a legitimidade de todos os líderes e não apenas os capitães, exigência que os agentes do órgão indigenista, muitas vezes a contragosto e com certa resistência, tiveram que atender.

Importa notar que uma mudança na estrutura organizativa da própria Funai, efetuada nesse mesmo período, acabou se revelando complementar e importante para essa tentativa de descolonização. Ocorreu que, entre outras mudanças, a reestruturação do órgão extinguiu as chefias de posto dentro das terras indígenas (TIs), substituídas por Coordenações Locais, sediadas em centros urbanos. Isso implicava a retirada de um ator importante do interior das terras indígenas: o chefe de posto, ator que, embora nem sempre, ocorria estar intimamente ligado às estruturas de poder que se estabeleciam nessas terras.

Tomadas a partir do caso particular de Dourados e unidas a essas mudanças na estrutura da Funai, as decisões do MPF tiveram também importantes reflexos nas outras TIs habitadas pelos Kaiowa e Nandéva do estado. Em vários lugares, os próprios indígenas começaram a perceber que era possível ver reconhecidas as lideranças de suas parentelas, não se vendo mais obrigados a perseguir a conquista do cargo de capitão para terem atendidas certas demandas. Essa mudança de percepção teve uma relevância ainda mais acentuada porque, diferentemente das reservas instituídas em território terena, onde as pessoas desse povo passaram a conseguir se relacionar com agentes do Estado por meio

de uma pluralidade de caciques – papel este correspondente ao do capitão – no interior de cada uma delas, e com a presença de um cacique geral (Ferreira, 2013, p. 271; Ladeira; Azanha, 2018), para os Kaiowa e os Nandéva, esse modelo de organização da representação não se podia colocar naquele então. As implicações de um poder centrado na figura do capitão e a disputa para ocupar esse cargo representaram para estes últimos, principalmente com o inchaço das diminutas terras a eles concedidas, momentos caracterizados por violentas confrontações faccionais, sendo que o processo de descolonização que veio a se pôr em marcha possibilitou uma mudança de rumo de gestão política – como passaremos a ver.

### **À guisa de conclusão: algumas reflexões sobre povos indígenas e relações de poder à luz do caso da reserva de Dourados**

O visto até aqui nos remete a relações de poder e a alguns conceitos que lhe são correspondentes. Neste ponto, cabe nos determos um pouco nesse aspecto.

O clássico conceito de *situação colonial* formulado por Balandier (1951) é de algum modo a linha-mestra que deu luz a conceitos e noções que buscavam aprimorar a capacidade explicativa de situações de colonialismo, a partir de movimentos de conquista por grupos de origem na hoje Europa, ao redor do planeta. No entanto, para além de toda a proficuidade do conceito, é se apontar uma certa limitação sua. Ao tomar o “encontro colonial” (nas palavras de Asad [1973]) fundamentalmente como fenômeno bipartido, encontramos aqui diante de um problema. Conceitos que lhe vieram na esteira, como o de *colonialismo interno* (Casanova, 2006; Stavenhagen, 1969) e, mais recentemente, de *colonialidade*, chegaram num intento de caracterizar e analisar mais específica e propriamente os jogos de poder no contexto dos Estados nacionais da América de herança espanhola e portuguesa. Ocorre que todos eles, em conjunto, revelam não deixar de padecerem de uma base um tanto dicotômica, a opor blocos supostamente monolíticos e homogêneos entre si, produzindo-se portanto uma dificuldade de dar conta de interações que efetivamente comportam transversalidades, em jogos de poder a maior parte das vezes desenvolvidos por grupos que se conformam e agregam-se entre si (numa escala local e micro), a partir de interesses em comum. A rica obra de Wolf (1982) há tempos já alertava

para o princípio teórico-metodológico de não tomar o mundo como uma mesa de bilhar, com as bolas representando unidades homogêneas e fechadas em si, ali se chocando.

De fato, o conceito de *colonialismo interno* se foca no fato de que as condições de dominação postas na geopolítica mundial entre colonizadores e colonizados reproduzem-se no interior de ex-colônias (Estados nacionais em formação), na ação dos segmentos dominantes com relação aos dominados. Já o conceito de *colonialidade*, conforme proposto por Quijano (2000), entre outros, teria suas raízes no século XVI, nos movimentos imperialistas de Espanha e Portugal na América, sendo pois algo distinto do colonialismo como evento histórico em África e Ásia – e colocando-se, nas palavras de Maldonado-Torres (2007, p. 131), propriamente como um padrão de poder. Mas, de todo modo, na *colonialidade* o par “colonizador versus colonizado” acaba por retomar a expressão do par “europeu versus indígena (ou negro)”.<sup>10</sup>

Assim, voltando-nos então à situação empírica de Dourados, a inexistência ali de uma oposição dicotômica indígena versus não indígena, ou terena versus kaiowa e ñandêva, coloca o desafio de não se permanecer no nível da descrição – de resto aqui já feita –, mas sim de realizar, em face do que foi descrito, a análise do quadro que se delineou na reserva.

Tomemos, então, o conceito de *situação histórica* (Pacheco de Oliveira, 1988), que tem como ponto-chave a distribuição diferencial de poder, a qual se expressa em determinado momento do tempo. Essa chave, portanto, nos possibilita vislumbrar duas situações históricas distintas aqui em pauta: uma antes e uma depois da atuação do Ministério Público Federal.

Ainda, a complexidade dos dados e do quadro expostos remete a certas transversalidades, revelando-se então profícua a análise que Gluckman (2010) fez sobre as relações entre brancos e zulus em meados da década de 1930. Com estes últimos apresentando-se como pagãos ou cristãos, desse contexto foi que

---

10 A análise feita por Cavalcante (2019) justamente sobre a reserva de Dourados sustentou-se exatamente sobre esses dois conceitos. Seu argumento central pode ser apreendido na seguinte passagem do trabalho (Cavalcante, 2019, p. 25): “[...] sustentado pelo padrão mental da colonialidade, o Estado brasileiro, em expressa simbiose com as elites econômica e racial nacional, age como um Estado colonialista no que tange aos povos indígenas. Um dos componentes desse colonialismo interno foi a criação das reservas indígenas destinadas aos Kaiowá e Guaraní – e no caso de Dourados também aos Terena – que, na prática, liberaram todo o restante do território para a colonização (Cavalcante, 2013).”

resultou sua noção de *comunidade de cooperação*, a partir da existência de interesses e objetivos em comum entre os atores sociais. Explicitando sua aproximação com a proposta de Shapera de não abordar as relações interétnicas como relações entre costumes, mas como comunidades caracterizadas por culturas heterogêneas, Gluckman ali criticou a abordagem que Malinowski fizera a esses contextos, a qual supunha uma análise separada de cada grupo étnico, para apenas depois considerar uma suposta cultura de contato. É exatamente explorando esse sentido indicado por Shapera e por Gluckman que Pacheco de Oliveira chega a formular a já referida noção de *situação histórica*, através da qual se torna possível apreender, em contextos temporais e sociopolíticos específicos, determinados padrões de distribuição de poder (Pacheco de Oliveira, 1988). Por outro lado, esse mesmo autor chama a atenção também para determinados padrões de interação que se vão conformando, a partir da atuação de agentes em campo, isto é, de agentes do órgão indigenista e os povos indígenas, localmente (Pacheco de Oliveira, 2006). De fato, pode-se perceber que, a partir do compartilhamento de determinados interesses e objetivos, em Dourados se estabeleceu um padrão de interação entre os poderosos indígenas (junto com seus parentes e aliados) e agentes não indígenas, padrão esse que definia para grande parte das famílias kaiowa, ñandéva e terena um *modus operandi* e uma situação política que os mantinham em uma posição de subjugados.

Para dar conta de tais fenômenos, é fundamental ceder espaço à dimensão doméstica e à construção de comunidades políticas locais com base no parentesco e em relações de vizinhança, permitindo visualizarem-se diferentes níveis de escala, em que a dimensão étnica, embora sumamente importante, constitui apenas um aspecto, tornando, pois, mais visível a complexidade da realidade abordada, bem como menos esquemática e dicotômica sua descrição.

Pois bem, considerando as relações descritas para Dourados, que perpassam de modo transversal distinções de caráter étnico, uma análise pertinente se revela a partir do posto em outras ocasiões como processo de *dominialização* (Barbosa da Silva; Mura, 2018; Mura, 2017). Com isso se quer referir a dinâmicas de produção de espaços de domínio e suas implicações organizativas, no seguinte sentido:

Se Foucault tem se servido da metáfora pastoral para discutir a governamentalidade entre os homens, considero aqui oportuno focar o ato de pastorear no

sentido literal e técnico, como sendo uma forma de governar no sentido mais amplo, relacionando sujeitos humanos e não humanos, bem como forças e materiais de diferentes naturezas. A ação individualizante exercida pelo homem-pastor corresponde a uma tentativa de governo, com implicações significativas em termos de configuração espacial das relações num determinado contexto sócio-ecológico-territorial. Tal configuração, implicando em reações, adaptações e vínculos mútuos entre todos os sujeitos envolvidos, manifesta relações de interdependência, nos moldes indicados por Elias para compreender uma *configuração social* (1991) – conceito este que aqui será estendido para definir o que chamarei de *configuração socioecológica*. Por sua vez, sendo tal configuração o resultado de práticas de governo domesticatórias, definirei as ações que lhe dão forma como *processo de dominialização*. Opto aqui por um neologismo para colocar em destaque, com relação ao conceito de dominação, a dimensão além daquela social, também territorial e ecológica. O intuito é mostrar como cada sujeito humano ou não humano tende a formar espaços dominiais, tentando impor, por meio de ações diretas ou indiretas, sua vontade e poder sobre outros sujeitos ou coletividades, bem como sobre os fluxos de materiais com que estes lidam. (Mura, 2017, p. 30-31, grifo do autor).

Assim, é de se destacar os efeitos de uma primeira forma de dominialização, representada pelo que Pacheco de Oliveira (2004) denominou de processo de *territorialização* – entendendo com isso o modo como uma instância política, principalmente o Estado, atribui a uma população um espaço bem delimitado, para o qual dirigirá uma política de gestão. No caso específico em tela, este seria a instituição da reserva indígena, bem como a promoção de uma política integracionista e desenvolvimentista em seu interior. Ainda segundo o autor, o processo de territorialização não seria de mão única, implicando a participação ativa do grupo indígena nesse cenário político. No caso de Dourados, os principais atores seriam os grupos domésticos dominantes, integrantes não apenas das comunidades políticas locais às quais pertencem, mas também das comunidades de cooperação junto com agentes da Funai, comerciantes locais, etc. O que dizer então sobre aqueles grupos domésticos sujeitados?

Para compreender melhor sua inserção no jogo de relações, de forma complementar ao processo de territorialização desencadeado pelo Estado, temos que, segundo percebemos, focar a atenção sobre outro processo de

dominialização, dessa vez operacionalizado pelos próprios grupos domésticos. Este seria uma ecologia doméstica (Wilk, 1997), voltada ao desenvolvimento de ações técnicas e econômicas direcionadas à reprodução desses grupos que, para tal, dão vida a estratégias políticas que consideram mais conformes com seus propósitos – geralmente norteados por tradições de conhecimento refinadas em séculos (e, para alguns aspectos, milênios) de histórias experienciais nos ambientes em que vivem. Ocorre que esses ambientes mudam ao longo do tempo e, acompanhando essas mudanças, os indígenas refinam estratégias políticas para melhor configurar repertórios de possibilidades à sua disposição, representados pela disponibilidade dos recursos almejados e sua acessibilidade (Barbosa da Silva; Mura, 2018; Mura, 2011).

A consideração dessa ecologia doméstica e o repertório de possibilidades que ela configura permite compreender, por exemplo, como famílias terena, com suas experiências agrícolas e de lida com os brancos, em Dourados, frente às políticas desenvolvimentistas promovidas pelos agentes indigenistas, tenham tirado mais vantagens do que outras. Isso não nos autoriza, contudo, a afirmar que a chave de análise possa ser colocada na dimensão étnica. Também nos parece oportuno enveredar para uma suposta imanência de certos comportamentos indígenas, uma vez que esses são o resultado de experiências historicamente construídas. Com efeito, na sequência e em articulação com famílias terena, também outras famílias kaiowa e ñandêva articularam-se no seio da estrutura de poder então vigente. O que aqui se afirma é justamente o contrário, indicando como enveredar para a dicotomia não indígenas/grupo étnico X reduz as possibilidades de compreensão de fenômenos que manifestam vários níveis de escala de articulação política e de dinâmica territorial.

É justamente para poder alcançar esses diversos níveis de articulação que nos parece importante mudar o foco para ver como, a partir de seus interesses, os grupos domésticos se articulam em comunidades políticas locais, em grupos étnicos e em unidades políticas mais amplas. Caberá, então, dependendo de cada situação histórica considerada, ver como esses vários processos de dominialização se articulam entre si e que efeitos de poder daí resultam. No caso específico considerado, foi possível ver como, por um lado, uma política de Estado integracionista e desenvolvimentista permitiu a ascensão (e a consolidação) econômica e política de certas famílias indígenas, ao passo que um recente processo de descolonização trouxe à tona os interesses de outras,

demonstrando a dinamicidade aqui em jogo e a importância de um enfoque histórico para sua compreensão.

Cabe, então, já nos direcionando para concluir este trabalho, fazermos algumas considerações sobre o processo de descolonização aqui apontado, cujo desencadear-se despertou nossa atenção, constituindo-se em uma das principais motivações para a escrita deste artigo. Em primeiro lugar, observamos que, com descolonização, neste caso específico não estamos pensando em um processo com características iguais mas de signo contrário ao de colonização – algo que poderia nos levar a uma ulterior esquematização dicotômica. Antes, consideramos as ações e uma legislação que podem permitir solapar os efeitos de poder de uma política tutelar implementada pelo Estado brasileiro, através de suas atividades indigenistas. São esses elementos que, introduzindo variáveis na arena política local, podem permitir reconfigurações de poder, num contraste à centralização desse poder e a suas formas de gestão pela esfera pública. Como argumenta Souza Lima (1995, 2007), a prática indigenista centra-se em uma específica tradição de conhecimento, a sertanista, parte constitutiva do processo colonial e que, no caso brasileiro, está relacionada à produção e à sistematização de um conjunto de saberes voltados a produzir técnicas de atração, pacificação e gestão dos índios. No século XX, isso redundou na instauração de uma política de tutela estatal e, para administrar os indígenas, se estabeleceu uma gestão, por efeito da territorialização em reservas, centrada no binômio capitão/chefe de posto. A tônica era (e em certa medida continua sendo) aquela de transformar os indígenas em trabalhadores nacionais, isso sendo pensado, na maioria dos casos, através de uma lógica desenvolvimentista, entendida como produtivismo, em que a centralização do poder e a gestão e exploração da mão de obra indígena são vistas como essenciais.

Há que se dizer que o estabelecimento de uma gestão tutelar assim definida, dependendo dos contextos locais e das especificidades culturais dos próprios indígenas, pode produzir configurações político-territoriais significativamente diferentes. Por exemplo, no caso da reserva terena de Cachoerinha, em Mato Grosso do Sul, Ferreira (2013) mostra como em meados dos anos 2000 os caciques dos setores (como estes indígenas denominam as aldeias no interior das terras onde estão localizados), através de um movimento faccional, davam vida a uma política de resistência com relação ao poder centralizador representado pelo binômio cacique geral/chefe de posto, permitindo assim uma



configuração peculiar e mais simétrica na execução da gestão tutelar. Por sua vez, Ladeira e Azanha (2018) apontam como justamente Cachoerinha representaria a única terra indígena terena a preservar ainda a figura do cacique geral, com a figura dos caciques dos setores ganhando mais autonomia nas outras terras. Parece, portanto, existir entre os Terena um processo político – inclusive associado às reivindicações de recuperação de suas terras tradicionalmente ocupadas –, que contrasta os efeitos centralizadores implementado pela gestão tutelar (Amado, 2019).

Estabelecendo uma comparação, nas terras ocupadas pelos Kaiowa e pelos Nandéva em Mato Grosso do Sul, incluindo a Reserva Indígena de Dourados, também existiram (e existem ainda) políticas de resistência nessa mesma direção, procedentes de comunidades políticas locais sujeitadas a estruturas de poder construídas em décadas de gestão tutelar. Conforme vimos ao longo deste artigo, o ingresso do MPF nessa arena política permitiu o reconhecimento e a atribuição de legitimidade a uma pluralidade de lideranças políticas, quando antes o Estado reconhecia apenas a autoridade dos capitães.

Caberia anotar, ainda, o fato de que a própria Funai veio posteriormente a fazer uma reestruturação de sua organização administrativa, entre outros aspectos extinguindo a figura do chefe de posto. Os desdobramentos desse fato (cujas consequências são também muito importantes nesse processo de descolonização) são, porém, matéria para outro trabalho.

## Referências

- AMADO, L. H. E. *Vukápanavo: o despertar do povo terena para os seus direitos: movimento indígena e confronto político*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.
- ASAD, T. Introduction. In: ASAD, T. *Anthropology and colonial encounter*. New York: Humanities Press, 1973. p. 9-19.
- BALANDIER, G. La situation coloniale: approche théorique. *Cahiers Intenationaux de Sociologie*, v. 11, p. 44-79, 1951.
- BARBOSA, P. A. *(En)quête de la “Terre sans Mal”: histoire et migration d’un mythe*. 2014. Thèse (Doctorat en Anthropologie) – École des hautes études en sciences sociales, Paris, 2014.

BARBOSA, P. A.; MURA, F. Construindo e reconstruindo territórios guarani. Dinâmica territorial na fronteira entre Brasil e Paraguai (sec. XIX e XX). *Journal de la Société des Américanistes*, v. 97, n. 2, p. 287-318, 2011.

BARBOSA DA SILVA, A. *Segundo relatório parcial do levantamento sócio-político-econômico e territorial em Terras Indígenas (aldeias Bororó e Jaguapiru) e Panambizinho, e dos acampamentos Paso Piraju e Pakurity, do Município de Dourados (MS)*. Brasília: MDS, 2006. Mimeografado.

BARBOSA DA SILVA, A. *Mais além da “aldeia”*: território e redes sociais entre os guarani de Mato Grosso do Sul. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

BARBOSA DA SILVA, A.; MURA, F. Territory and domestic ecology among the Kaiowa of Mato Grosso do Sul. *Vibrant*, v. 15, n. 2, e152402, 2018.

BARROS, E. P. *Relatório do recenseamento sócio-econômico do Posto Indígena de Dourados, Mato Grosso*. Brasília: Funai, 1974. Mimeografado.

BARROS, E. P.; COSTA TELLES, M. O. *Relatório do recenseamento sócio-econômico do Posto Indígena de Dourados, Mato Grosso*. Brasília: Funai, 1974. Mimeografado.

BENSA, A. Da micro-história a uma antropologia crítica. In: REVEL, J. (org.). *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: FGV, 1998. p. 39-76.

BRAND, A. *O impacto da perda da terra sobre a tradição kaiowá/guarani: os difíceis caminhos da Palavra*. 1997. Tese (Doutorado em História) – Escola de Humanidades, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

CARDOSO DE OLIVEIRA, R. *Do índio ao bugre: o processo de assimilação dos Terêna*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves Editora, 1976.

CARIAGA, D. E. *Relações e diferenças: a ação política kaiowa e suas partes*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia) – Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

CASANOVA, P. G. Colonialismo interno. In: BORON, A. A.; AMADEO, J.; GONZÁLEZ, S. (org.). *A teoria marxista hoje: problemas e perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO; São Paulo: Expressão Popular, 2006. p. 395-420.

CAVALCANTE, T. L. V. Colonialidade e colonialismo interno: a política de criação de reservas indígenas no sul de Mato Grosso do Sul e algumas de suas consequências contemporâneas. In: MOTA, J. G. B.; CAVALCANTE, T. L. V. (org.). *Reserva indígena de Dourados: histórias e desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Karywa, 2019. p. 21-42.

CHAMORRO, G. *História Kaiowa: das origens aos desafios contemporâneos*. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2015.

CICOUREL, A. Teoria e método em pesquisa de campo. In: GUIMARÃES, A. Z. (org.). *Desvendando máscaras sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves Editora, 1975. p. 87-121.

ESTIGARRIBIA, A. M. V. *Informe da Inspectoria do Estado do Matto Grosso*. Rio de Janeiro: SPI, 1926. Documentação do Museu do Índio-Funai.

FERNANDES SILVA, J. A. *Os Kaioiwá e a ideologia dos projetos econômicos*. 1982. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1982.

FERREIRA, A. C. *Tutela e resistência indígena: etnografia e história das relações de poder entre os Terena e o Estado brasileiro*. São Paulo: Edusp, 2013.

FERREIRA, A. C. Acumulação flexível e dialética do trabalho: reestruturação produtiva e povos indígenas na cadeia mercantil da agroindústria. In: MURA, F.; SECUNDINO, M. de A.; BARBOSA DA SILVA, A. (org.). *Povos indígenas e relações de poder: olhares sobre a América do Sul*. Campina Grande: EDUEPB, 2019. p. 265-284.

GLUCKMAN, M. Análise de uma situação social na Zululândia moderna. In: FELDMAN-BIANCO, B. (org.). *Antropologia das sociedades contemporâneas*. 2. ed. São Paulo: Ed. Unesp, 2010. p. 237-364.

LADEIRA, M. E.; AZANHA, G. Terena. *Povos Indígenas no Brasil*, 2018. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Terena>. Acesso em: 25 set. 2019.

LOURENÇO, R. A reserva indígena de Dourados: o derradeiro esbulho do patrimônio indígena. In: MOTA, J. G. B.; CAVALCANTE, T. L. V. (org.). *Reserva indígena de Dourados: histórias e desafios contemporâneos*. São Leopoldo: Karywa, 2019. p. 59-76.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, A.; GROSFOGUEL, R. (comp.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Iesco: Pensar: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 127-167.

MAUSS, M. Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos. Étude de morphologie sociale. In: MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. 5. ed. Paris: PUF, 1993. p. 389-477.

MELIÀ, B.; SAUL, M. V. de A.; MURARO, V. F. *O Guarani: uma bibliografia etnológica*. Santo Ângelo: Fundação Missioneira de Ensino Superior, 1987.

MONTEIRO, M. E. B. *Levantamento histórico sobre os índios Guarani Kaiwá*. Rio de Janeiro: Museu do Índio/Funai, 2003. (Coleção Fragmentos da História do Indigenismo, 2).

MURA, F. De sujeitos e objetos: um ensaio crítico de antropologia da técnica e da tecnologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 17, n. 36, p. 95-125, jul./dez. 2011.

MURA, F. *Dinâmica territorial, ecologia doméstica e processos sociotécnicos: um estudo comparativo a partir de casos entre os Kaiowa de Mato Grosso do Sul e os Taba-jara da Paraíba*. Projeto de pesquisa para pós-doutoramento. João Pessoa: Centro de Ciências Aplicadas e Educação, Universidade Federal da Paraíba, 2017.

MURA, F. *À procura do “bom viver”: território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa*. Rio de Janeiro: ABA Publicações, 2019.

MURA, F.; BARBOSA DA SILVA, A. Relações de trabalho e colonialismo entre os Kaiowa e os Nandéva de Mato Grosso do Sul. In: MURA, F.; SECUNDINO, M. de A.; BARBOSA DA SILVA, A. (org.). *Povos indígenas e relações de poder: olhares sobre a América do Sul*. Campina Grande: EDUEPB, 2019. p. 223-264.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *O nosso governo: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero; Brasília: MCT-CNPq, 1988.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Uma etnologia dos “índios misturados”? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: PACHECO DE OLIVEIRA, J. (org.). *A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. 2. ed. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2004. p. 13-42.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. Haciendo etnologia con los caboclos de Quirino: la situación etnográfica como una tríada. *Boletín de Antropología Universidad de Antioquia*, v. 20, n. 37, p. 51-80, 2006.

PEREIRA, L. M. *Parentesco e organização social Kaiowa*. 1999. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 1999.

PERES, S. C. Ativismo indígena, territorialização e etnicidade no médio rio Negro. *Vibrant*, v. 15, n. 2, e152403, 2018.

PIMENTEL BARBOZA, G. *Índios Caiuás: relatório apresentado ao Sr. Dr. Inspetor Antonio Martins Vianna Estigarribia: sumario de occurencias, accusações e documentos relativos aos índios do Distrito de Dourados*. [S.n.]: Rio de Janeiro, 1923. Fotocópia de manuscrito. Acervo pessoal de Rubem Thomaz de Almeida.

QUIJANO, A. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: LANDER, E. (comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales: perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 777-832.

SOUZA LIMA, A. C. de. *Um grande cerco de paz: poder tutelar, indianidade e formação de Estado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SOUZA LIMA, A. C. de. Tradições de conhecimento na gestão colonial da desigualdade: reflexões a partir da administração indigenista no Brasil. In: BASTOS, C.;

ALMEIDA, M. V. de; FELDMAN-BIANCO, B. (org.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. p. 163-186.

STAVENHAGEN, R. *Las clases sociales en las sociedades agrarias*. México: Siglo XXI, 1969.

THOMAZ DE ALMEIDA, R. *O projeto Kaiowa-Ñandeva: uma experiência de etnode-senvolvimento junto aos Guarani-Kaiowa e Guarani-Ñandeva contemporâneos do Mato Grosso do Sul*. 1991. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1991.

THOMAZ DE ALMEIDA, R. *Do desenvolvimento comunitário à mobilização política: o Projeto Kaiowa-Ñandeva como experiência antropológica*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2001.

THOMAZ DE ALMEIDA, R.; MURA, F. *Levantamento situacional sobre o Posto Indígena Dourados – Mato Grosso do Sul*. Dourados: MPF, 2003. Mimeografado.

THOMAZ DE ALMEIDA, R.; MURA, F. Historia y territorio entre los Guarani de Mato Grosso do Sul, Brasil. *Revista de Índias*, v. 64, n. 230, p. 55-66, enero/abr. 2004.

VALLE, L. *Relatório para definição de um Projeto de Desenvolvimento Comunitário no Posto Indígena Dourados*. Diretoria de Divisão de Desenvolvimento Comunitário. Brasília: Funai, 1975. Mimeografado.

VIETTA, K. *Histórias sobre terras e xamãs kaiowa: territorialidade e organização social na perspectiva dos Kaiowa de Panambizinho*. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

WILK, R. R. Households in process: agricultural change and domestic transformation among the Kekchi Maya of Belize. In: NETTING, R.; WILK, R.; ARNOLD, E. J. (ed.). *Households: comparative and historical studies of the domestic group*. Berkeley: University of California Press, 1984. p. 217-244.

WILK, R. R. *Household ecology: economic change and domestic life among the Kekchi Maya in Belize*. DeKalb: Northern Illinois University Press, 1997.

WOLF, E. *Europe and the people without history*. Berkeley: University of California Press, 1982.

Recebido: 30/09/2019 Aceito: 27/04/2020 | Received: 9/30/2019 Accepted: 4/27/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



## **Sociogênese da mobilização étnica ocorrida na comunidade Serra do Truarú (Terra Indígena Serra da Moça, etnorregião Murupú, Boa Vista-RR)**

**Sociogenesis of ethnic mobilization occurring in the  
Serra Truarú community (Serra da Moça indigenous  
land, Murupú ethnoregion, Boa Vista-RR)**

Eriki Aleixo Wapichana\*

\*Universidade Federal do Amazonas – Manaus, AM, Brasil

Doutorando em Antropologia Social

[eriki.aleixo@hotmail.com](mailto:eriki.aleixo@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-2658-3027>

## Resumo

O objetivo deste artigo é descrever a sociogênese de uma mobilização étnica ocorrida na comunidade indígena Serra do Truarú, iniciada em 2004. A referida mobilização tinha como objetivo precípuo a ampliação da Terra Indígena Serra da Moça, algo que já era demandado pelos Wapichana e Macuxi desde a demarcação no ano de 1991. Para este artigo, procuro etnografar os antecedentes da referida mobilização, tomando como elementos importantes formadores desse processo: as experiências das lideranças indígenas, a vivência de restrições cotidianas a partir de negociações fundiárias desfavoráveis e o contexto político regional. A conjugação desses fatores desencadeou mobilizações indígenas e, dessa forma, constata-se que tais elementos são fundamentais na orientação das formas organizativas e na politização da identidade étnica para atuarem na luta por suas terras tradicionalmente ocupadas.

**Palavras-chave:** mobilização étnica; experiência; lideranças; Lago da Praia.

## Abstract

The objective of this article is to describe the sociogenesis of an ethnic mobilization that happened in the indigenous community Serra do Truarú, in 2004. This mobilization had as its main objective the expansion of the Serra da Moça Indigenous Land, something that has already been demanded by the Wapishana and Macuxi since the demarcation in 1991. For this article, I ethnograph the antecedents of the mentioned mobilization, taking as important elements forming this process: the experiences of indigenous leaders, the experience of daily restrictions based on unfavorable land negotiations and the regional political context. The combination of these factors triggered indigenous mobilizations and this way, it turns out that these elements are fundamental in the orientation of organizational forms and in the politicization of ethnic identity to act in the struggle for their traditionally occupied lands.

**Keywords:** ethnic mobilization; experiences; leadership; Lago da Praia.



## Introdução

O objetivo deste artigo é descrever a sociogênese de uma mobilização étnica. Tal mobilização ocorreu na comunidade Serra do Truarú<sup>1</sup> e tinha como objetivo precípuo a ampliação da Terra Indígena Serra da Moça (ver mapas nas Figuras 3 e 4). Essa mobilização culminou na criação de uma nova comunidade no ano de 2004: a comunidade Lago da Praia, e que teve seu “fim” no ano de 2009. Embora tenhamos decidido retomar as terras apenas em 2004, quando de fato nós, indígenas da Serra do Truarú nos deslocamos para construir um barracão comunitário e as moradias, a discussão já tinha sido iniciada na década de 1990, após sua demarcação, quando as comunidades da Terra Indígena Serra da Moça ainda faziam parte da etnorregião<sup>2</sup> Taiano. Antes de 2008, as comunidades pertencentes à etnorregião Murupú pertenciam ao Taiano (atualmente denominado Tabaio). Devido ao fato de o Centro Regional ficar muito distante e por causa das pautas mais específicas dessas comunidades, foi necessário a criação do Murupú, sendo reconhecida desde então pela Fundação Nacional do Índio (Funai) e pelo Conselho Indígena de Roraima (CIR), e passou a agrupar as terras indígenas Serra da Moça (comunidade Serra da Moça,

---

1 Truarú, na Terra Indígena Serra da Moça, é utilizado para nomear três coisas: a comunidade (comunidade Serra do Truarú), a serra (serra do Truarú) e o igarapé mais importante da comunidade (igarapé Truarú). Truarú em algumas versões vem de *truaruary* que significa “cobra-grande” e faz parte da cosmovisão dos Wapichana dessa comunidade. Outra versão conta que Truarú era um andarilho que vivia no “pé” da serra, como se fosse um vigia. O nome Truarú é tão importante não apenas por nomear as coisas, mas também porque muitas doenças que aconteceram no passado, epidemias que chegaram a matar muitas crianças, entre elas filhos e filhas de alguns ainda vivos, e o motivo era que a cobra-grande tinha acordado e começado a “pegar” as sombras das crianças e dos doentes, pois estavam mais frágeis. Este Truarú não pode ser confundido com a comunidade Truarú da Cabeceira da Terra Indígena Truarú, que apresenta uma outra narrativa de origem para o nome (ver na Figura 1 o esquema de divisão territorial da etnorregião Murupú para facilitar o entendimento).

2 A noção de etnorregião ou simplesmente região, é utilizada conforme a atribuição dos próprios agentes sociais para as organizações/divisões territoriais que obedecem a critérios específicos. Elas reúnem as comunidades de diferentes terras indígenas que compartilham um certo número de elementos culturais, relacionam-se entre si territorialmente e possuem articulações políticas em comum. As etnorregiões referidas são: Amajari, Baixo Cotingo, Murupú, Tabaio, Raposa, São Marcos, Serras, Serra da Lua, Surumú, WaiWai, Alto Cauamé e Yanomami. Essa organização serve de base para as organizações indígenas como também para os órgãos indigenistas (Funai, DSEIs) para implementar determinadas políticas públicas.

comunidade Serra do Truarú, comunidade Morcego e comunidade Lago da Praia), Terra Indígena Truarú (comunidade Truarú da Cabeceira) e Terra Indígena Anzol (comunidade Anzol).<sup>3</sup>

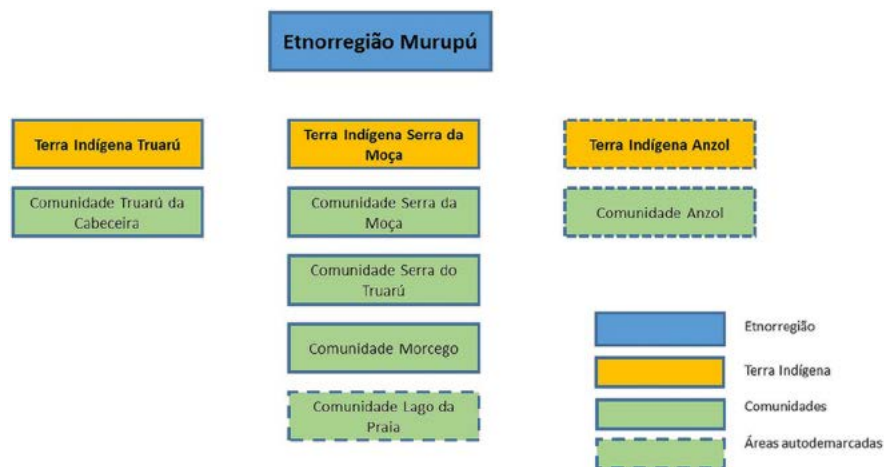


**Figura 1.** Divisão territorial da etnorregião Murupú. Fonte: elaborado por Eriki Aleixo Wapichana, 2020.

Partindo da abordagem de Bourgois (1988, 1989, 1993, 1994), procuro relacionar aspectos culturais e identitários a aspectos políticos e econômicos, uma vez que entendo que a interação entre esses aspectos pode se tornar a base das referidas mobilizações étnicas. Parto ainda de Almeida (2008, 2010), que buscou refletir sobre as mobilizações na região amazônica, nas quais indígenas e outros povos e comunidades tradicionais mobilizam suas identidades étnicas tornando-as identidades de lutas para atuarem politicamente nos contextos de conflitos sociais.

Ainda: proponho-me a historiografar os antecedentes dessa mobilização ocorrida na comunidade Serra do Truarú, realizando um cotejo das narrativas

3 Esta última passou a ser incluída desde 2013 como parte da etnorregião.

contadas por algumas lideranças com as fontes escritas, de forma que possamos entender o que motivou o pedido de revisão da Terra Indígena Serra da Moça. Nesse sentido, não é minha intenção realizar uma descrição exata dos fatos. No entanto, existe a possibilidade de reflexão sobre esses mesmos fatos através das fontes, o que torna possível realizar um percurso sócio-histórico desses acontecimentos marcados por violências, usurpação de terras e relações conflituosas com fazendeiros dos arredores da referida terra indígena que ameçam as territorialidades específicas desses povos.

As fontes, como mencionei, são, além dos documentos escritos, as narrativas orais, as vivências, as memórias pessoais e coletivas e o conversar do dia a dia. Por isso, é necessário analisá-las em contexto relacional, de forma que possibilite o entendimento do processo social de construção dos fatores, seja de ordem estrutural ou das relações dos agentes sociais envolvidos (Elias, 2011) que conjugados desencadearam a referida mobilização, de modo que se possa contemplar na análise a preocupação com a criatividade dos agentes sociais e com a multiplicidade de planos em que as ações sociais podem ser lidas e inseridas (Pacheco de Oliveira, 2016, p. 268).

Ressalto que o presente escrito é parte da minha vivência, uma vez que sou Wapichana, morador da Serra do Truarú, comunidade onde ocorreu a referida mobilização. Por isso, o resgate da memória, enquanto elemento reflexivo para descrição e análise da referida mobilização é em grande parte devido a minha participação. Para mim, escrever sobre minhas percepções, afetações e memórias naquele período não é só necessário, mas também importante, já que refletir em forma de texto sobre essas questões é reviver as histórias contadas pelos parentes.<sup>4</sup> Nesse sentido, o método reflexivo (Bachelard, 2008; Bourdieu, 2002) tornou-se imprescindível para pôr em questionamento

---

4 O termo “parente” aqui é usado não como uma categoria relacionada aos estudos de parentesco, que se refere aos laços de consanguinidade ou afinidades, mas enquanto uma categoria política de tratamento entre mim, o pesquisador, e os Wapichana da Terra Indígena Serra da Moça, à qual pertencem. Embora faça parte do referido grupo étnico, e muitos dos que chamei de parentes (tio ou tia) fossem realmente parentes “de sangue”, esse não foi um critério para utilização do termo, já que ele abrange muito mais pessoas quando utilizado nesse tipo de situação social. Existem maiores informações para utilização do termo nos estudos antropológicos sobre o movimento indígena e como ele foi histórica e politicamente sendo incorporado entre os indígenas do Brasil (ver Baniwa, 2011; Ortolan Matos, 1997, 2006).

todas as minhas vivências, experiências e conhecimentos apriorísticos, pois a reflexividade nos permite pensar as experiências dentro de um panorama macro e relacional que dialoga com a realidade concreta de conflito, luta e mobilização.

A comunidade indígena Serra do Truarú faz parte da Terra Indígena Serra da Moça e está situada no município de Boa Vista, na etnorregião Murupú, a cerca de 60 quilômetros do centro urbano. É habitada por indígenas majoritariamente Wapichana, mas também por Macuxi e não indígenas, que se relacionam através de casamentos interétnicos, se caracterizando enquanto um território pluriétnico (Almeida et al., 2013). Essa comunidade torna-se referência neste trabalho devido ao meu pertencimento a ela, como também por ser a comunidade que iniciou as atividades da mobilização de retomada quando as primeiras famílias se deslocaram para morar na comunidade Lago da Praia.



**Figura 2.** Serra do Truarú. Foto: Eriki Aleixo Wapichana, 2019.

A Terra Indígena Serra da Moça, onde essas comunidades estão inseridas, é reconhecida legalmente desde 1991 como terra tradicionalmente ocupada (Brasil, 1991) e está localizada à margem esquerda do rio Uraricoera. Mesmo não tendo acesso ao referido rio, como tínhamos antigamente, é possível avistá-lo de cima da própria serra do Truarú na época da cheia dos rios. Essa terra indígena é configurada enquanto uma demarcação em ilha, ou seja, um pequeno pedaço de terra de 11.626,7912 hectares rodeada por fazendas, propriedades privadas (de empresários e políticos locais), grandes plantações de monocultura, principalmente acácia australiana (*Acacia mangium*)<sup>5</sup> e mais recentemente pela monocultura da soja, e Projetos de Assentamentos Rurais. As terras indígenas demarcadas em ilhas se diferenciam daquelas de áreas contínuas que, por sua vez, são caracterizadas por serem grandes extensões territoriais, que abarcaram diversas comunidades e das quais foram retirados os indivíduos não indígenas que as tinham invadido. O caso mais emblemático é a Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, em que os povos indígenas do estado de Roraima, através de intensa mobilização, encabeçada pelo CIR e diversos apoiadores, como entidades confessionais, intelectuais e pessoas engajadas em movimentos sociais e ambientalistas, conseguiram retirar os latifundiários plantadores de arroz e criadores de gado bovino de suas terras e, por conseguinte, demarcar 1.747.464,7832 hectares após mais de 40 anos de luta (Brasil, 2005).

- 
- 5 O Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia (PNCSA) em 2012 mapeou o conflito envolvendo indígenas da Terra Indígena Serra da Moça e a empresa Fit Manejo Florestal, que iniciou um plantio de *Acacia mangium* no início dos anos 2000. Através de oficinas realizadas nas comunidades, constatou-se que essa plantação tem ameaçado a sociobiodiversidade, a segurança alimentar e a própria reprodução física e cultural dos grupos indígenas. No ano de 2013, a empresa FIT entrou com um pedido de despejo contra os indígenas, reivindicando a posse e retirada das pessoas da comunidade Anzol, comunidade essa que ficou de fora da demarcação no ano de 1991 e que atualmente vem reivindicando o reconhecimento legal de suas terras tradicionalmente ocupadas (Nova Cartografia Social da Amazônia, 2014).

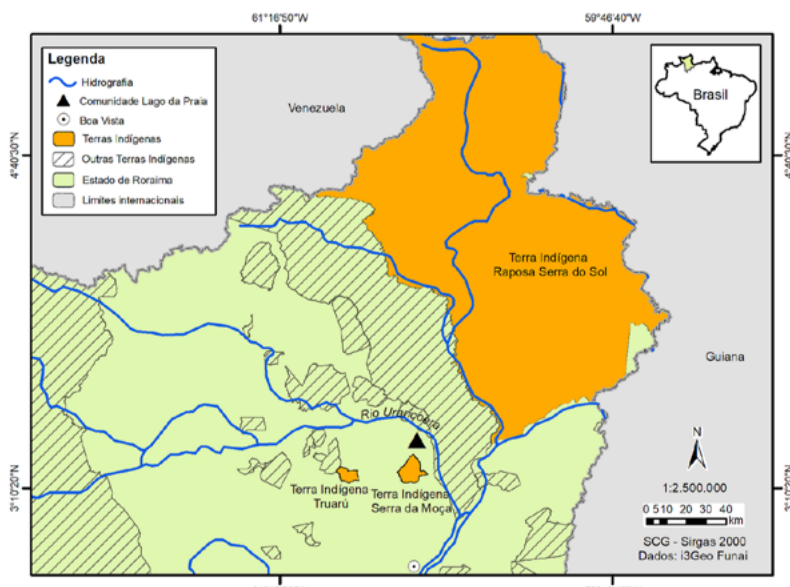


**Figura 3.** Localização da Terra Indígena Serra da Moça em relação à Terra Indígena Raposa/Serra do Sol. Fonte: elaborado por Mônica Córtez, 2020.

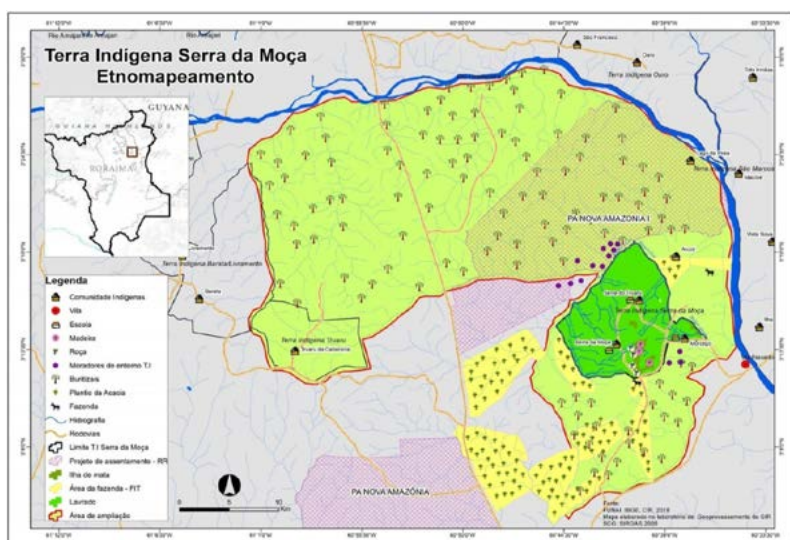


**Figura 4.** Etnomapeamento elaborado por indígenas das comunidades da Terra Indígena Serra da Moça, Truarú da Cabeceira e Anzol em oficinas realizadas pelo CIR para construção do plano de gestão territorial e ambiental.

Fonte: Conselho Indígena de Roraima ([s.d.]).

## Considerações sobre mobilização étnica e política de identidade

As mobilizações étnicas, para Bourgois (1988, 1989, 1993, 1994), podem ter como base, em seu processo de formação, uma interação dialética entre afiliações étnicas e culturais com fenômenos políticos e econômicos. Ao examinar os fenômenos de mobilizações étnicas ocorridas na costa caribenha da América Central em três diferentes povos e em diferentes momentos da história: o movimento de Marcus Garvey, entre os índios ocidentais que foram trabalhar nas plantações de banana por volta de 1910-1920; o movimento religioso em Mamachi entre os nativos americanos Guaymi do Panamá e a greve de 1960 na United Fruit Company; e a mobilização de indígenas Miskitu contra o governo da Nicarágua, no período 1982-1985, Bourgois afirma que as mobilizações étnico-políticas que cada um desses povos dinamizou, em diferentes contextos históricos, são sustentadas por uma dinâmica estrutural. No entanto, para além das estruturas, as referidas mobilizações nos esclarecem o que podemos entender por afiliação étnica. Mais genericamente, as mobilizações nos mostram como os fenômenos ideológicos interagem com a realidade material através de processos políticos e, ao analisarmos essas interações, avaliando o fator étnico, podemos concluir que sua relação dialética com a economia não está em posição de subordinação, isto é, fatores econômicos, culturais, étnicos, ideológicos interagem simétrica e dialeticamente entre si desencadeando tais fenômenos, bem como refletindo-se nas condições precárias de trabalho e nas hierarquias sociais.

É a partir dessas possibilidades analíticas que busco identificar fatores étnicos/identitários atrelados a elementos e experiências políticas que desencadearam uma autoconsciência, de forma que, para os indígenas, ter acesso aos lugares que haviam ficado de fora da demarcação da Terra Indígena Serra da Moça não era suficiente, sendo necessário garantir o seu usufruto por meio do aparato jurídico e administrativo respectivo.

As mobilizações também são encontradas nas discussões de Almeida (2010), mostrando-as em suas análises não apenas enquanto fenômenos sociais ou realidade empírica, mas também através de um viés teórico específico. O autor afirma que as mobilizações sociais da região do rio Negro, na Amazônia, especialmente as indígenas, passaram a incorporar componentes identitários

a diversas outras pautas econômicas, sociais, ecológicas e territoriais, fazendo com que fosse ampliada a diversidade das identidades coletivas. Em conjunto com o fator étnico, essas mobilizações ocorrem entrelaçadas à luta pelos direitos territoriais e recursos básicos para as sobrevivências físicas e culturais desses sujeitos. Tais reivindicações apresentam um potencial significativo, tornando possível a agregação de diversos elementos que podem proporcionar a articulação de outros como autoconsciência cultural com critérios ambientais, reforçando o conhecimento aprofundado dos ecossistemas e estimulando laços de solidariedade entre as comunidades locais pela politização de aspectos específicos que lhes são comuns (Almeida, 2010). Essas mobilizações apresentam um potencial transformador de suas realidades, conforme assinala esse autor. Assim, a afirmação das identidades indígenas é evidenciada conjuntamente com suas modalidades de resistência e suas práticas mais triviais para impedir o intrusamento em seus territórios ou para retomar os territórios usurpados.

A exemplo do que estou tratando, encontramos em outros trabalhos de pesquisadores indígenas, como Tuxá (2017, 2018), que tratou do conflito envolvendo seu povo, que teve parte do seu território inundado pela construção da Hidrelétrica de Itaparica ao fim da década de 1980, mobilizando posteriormente estratégias discursivas para efetivação de denúncia de violência; Terena (2019), que discute as estratégias de mobilização e organização das lideranças do seu povo Terena no processo de retomada de seus territórios, localizados no Mato Grosso do Sul; Benites (2014), do povo Guarani-Kaiowá, que tratou de estudar os processos políticos que mobilizaram seu povo para recuperar seus antigos territórios (*tekoha*), promovendo uma articulação das famílias indígenas por laços de solidariedade (*ñomoiru ha pytyvõ*) fortalecidos por seus líderes espirituais (*ñanderu/oporaíva e ñandesy*); já Macuxi (2017) buscou analisar a forma como a pauta da violência foi incorporada na agenda política do movimento de mulheres indígenas em Roraima, especialmente na Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, que passaram a se articular em movimentos sociais e sistemas jurídicos do Estado brasileiro; Kokama (2016) analisou como seu povo buscou se reorganizar formando um movimento coletivo em prol da reafirmação da identidade, da reconquista, do território e da revitalização da língua; e, de igual modo, tenho tratado de entender o processo diferenciado de territorialização que envolveu os povos indígenas do estado de Roraima, em especial



os Wapichana e os Macuxi da Terra Indígena Serra da Moça, que tiveram seus territórios impactados e cuja demarcação deixou de fora partes essenciais para sobrevivência física e cultural desses povos, e ainda como esses fatores desencadeariam em mobilizações para retomar essas áreas (Melo, 2019).

Esses exemplos, mesmo que tratem de realidades distintas e geograficamente distantes, mostram unidades sociais mobilizadas em torno de uma identidade étnica, fundamentada na autoatribuição, mediante relações de contraste com outros grupos, como assinala Barth (2000). Essas identidades, que são reafirmadas e mobilizadas em contextos de conflitos para que se estabeleça uma unidade de ação política, são fatores decisivos no confronto e são objetivadas na interação com as agências e movimentos sociais e representativos (Santos, 2008).

A organização desses grupos étnicos, embora produto das relações sociais estabelecidas entre as diferentes unidades, marcada por “uma contínua dicotomização entre membros e não membros” (Barth, 2000, p. 33), é tratada por Pacheco de Oliveira (1998a, p. 269-295 apud Santos, 2008, p. 26) como insuficiente “para explicar a formação das unidades étnicas e a sua persistência, pois estas se objetivam no campo da política identitária, que é o motivo da manipulação dos fatores culturais”.

O fator territorial é visto por Pacheco de Oliveira como dimensão estratégica do Estado-nação para incorporar essas unidades sociais etnicamente diferenciadas em seus “projetos” políticos. Assim, “administrar se refere à gestão territorial e a divisão de sua população em unidades geográficas menores e hierarquicamente relacionadas, definindo seus limites e demarcando suas fronteiras, remetendo, portanto, ao processo de territorialização” (Pacheco de Oliveira, 2016, p. 204).

O processo de territorialização, entendido como essa intervenção administrativa para dominar e reorganizar os povos indígenas, mesmo que parta do Estado, não pode ser visto como uma via de mão única, já que existe uma relação dialética, na qual não podemos negar uma agência efetiva dos grupos/comunidades indígenas para construção de uma identidade étnica específica, de modo que se diferenciem de todo um conjunto generalizador de índios. Nisso, Pacheco de Oliveira (2016) reencontra Barth para refletir sobre as diferenças e as singularidades culturais como vetores organizacionais que são apropriados estrategicamente, como ferramentas de diferenciação (tanto ressemantizações

quanto novas elaborações de tradição), transformando-as também em ferramentas políticas em contextos de mobilizações sociais.

Almeida (2008, p. 29), ao recuperar as noções de territorialização e territorialidade, nos traz uma nova abordagem, que se refere a “uma noção prática designada como ‘territorialidade específica’ para nomear as delimitações físicas de determinadas unidades sociais que compõem os meandros de territórios etnicamente configurados”. A construção dessas delimitações territoriais “são as territorialidades que podem ser consideradas como resultantes de diferentes processos sociais de territorialização, que delimitam dinamicamente as terras de pertencimento coletivo que convergem para um território” (Almeida, 2008, p. 29). O autor considera que o critério político-organizativo sobressai, combinado com uma “política de identidades”, da qual lançam mão os agentes sociais em seus movimentos para fazerem frente aos seus antagonistas e aos aparatos do Estado. A mobilização política, própria dos conflitos, tem produzido a identidade étnica de vários grupos, entre eles os grupos indígenas, que apresentam diferentes trajetórias, e acabam formando diferentes identidades coletivas com base em critérios diversos, a exemplo dos indígenas Tariano, Tukano, Baniwa, Baré, Arapaço, Werequena e Tuyuca da região de Barcelos (médio rio Negro), que mobilizam a categoria “piaçabeiro”, tomando como critério a atividade de extração da piaçaba para fazerem frente às ações de empresários do turismo, sobretudo da pesca esportiva, e dos empresários da piaçaba, conhecidos na região como os “patrões exportadores” (Menezes, 2012, 2018, 2019).

Almeida ainda afirma que o processo de territorialização propicia instrumentos analíticos para compreender os territórios de pertencimento, e como eles vão sendo construídos politicamente através de mobilizações por livre acesso aos recursos naturais em diferentes regiões e em contextos históricos variados. Esse processo ainda é resultante de um conjunto de fatores, que envolve ainda a capacidade de organização e mobilização de suas identidades que vão expressar-se em diversos âmbitos no jogo do conflito, seja em documentos ou interferências públicas, retomadas, atos sociais, notas, entre outros meios de manifestação social.

As discussões aqui propostas são fundamentais para entender como a auto-definição pautada em fatores étnicos foi mobilizada pelos Wapichana e Macuxi da comunidade Serra do Truarú, conseqüentemente, da Terra Indígena Serra da Moça, para iniciar a retomada territorial que formou a comunidade Lago da

Praia. O fato de se precisar daquele lugar para atender às necessidades básicas, tanto físicas quanto culturais, e o contexto de conflitos que estava se passando na Terra Indígena Raposa/Serra do Sol desde a década de 1990 até seu acirramento por volta de 2004, ano que iniciou a retomada, foram conjugados para que houvesse essa outra mobilização: o fator étnico atrelado a um fator político e econômico foi fundamental para a organização das lideranças e para suas comunidades atuarem, transformando sua identidade étnica em identidade de luta.

## **A experiência como um fator importante das mobilizações étnicas**

As diferentes experiências das lideranças fora da comunidade, em outras mobilizações e, principalmente, em situações relativas à prestação de serviços remunerados para os fazendeiros, proporcionaram uma compreensão mais crítica do tipo de relação historicamente estabelecida entre indígenas e não indígenas. Tais experiências propiciaram condições às lideranças para mobilizar suas comunidades para retomar terras que estavam nas mãos de fazendeiros, grileiros e outros usurpadores de seus direitos.

Por exemplo, o pajé Erasmo Ângelo, que foi tuxaua<sup>6</sup> da comunidade Serra do Truarú na década de 1990, período em que estava se discutindo a pauta da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, assinou uma carta juntamente com outras lideranças mais emblemáticas do movimento indígena de Roraima, como o senhor Nelino Galé, Macuxi da etnorregião Baixo-Cotingo, que atuou fortemente naquele período; Jaci José de Souza, Macuxi da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol,

---

6 Para todos os efeitos, o tuxaua é a liderança maior de uma comunidade indígena dessa região à qual estou me referindo. Entre os Ticuna, Pacheco de Oliveira (1988) afirma que tuxaua também pode vir a ser chamado de “capataz”. Em termos de contraste, afirmo que não é o caso dos indígenas da Serra do Truarú. Os papéis e as funções dessas duas figuras são delimitadas: tuxaua atua muito mais no campo político, tanto “dentro” como “fora” da comunidade, enquanto o “capataz” é responsável por serviços marcados por trabalhos manuais, como, por exemplo, as atividades para “botar” uma roça ou construir uma cerca (nesses casos, o “capataz” é quem fica responsável por estar presente nesse trabalho, acompanhando e, principalmente, tomando frente das atividades). Contudo, as funções do “capataz” são limitadas mediante as decisões do tuxaua, que, em última instância, determina o que deve ser feito. O tuxaua é o cargo de maior representatividade, ou seja, é o responsável por representar as comunidades, seja nas relações interétnicas com os não indígenas, seja no próprio movimento indígena.

que ocupou o cargo de coordenador do CIR no ano da demarcação em 2005 e que no ano de 1990 ocupava o cargo de vice-coordenador junto ao senhor Clóvis Ambrósio, da etnorregião Serra da Lua, que era então o coordenador-geral do CIR. A carta foi fruto de uma assembleia realizada na comunidade indígena Canta Galo, no dia 29 de outubro de 1990, encaminhada ao presidente da Funai, reivindicando a demarcação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol e da atual etnorregião Surumú, assim como a retirada de posseiros e garimpeiros de suas terras. A carta em si representa toda a demanda dos povos indígenas naquele período: a demarcação das terras indígenas em áreas únicas/áreas contínuas e a retirada das fazendas das suas terras. A carta que foi escrita a punho diz o seguinte:

Canta Galo, 29 de outubro de 1990.

Exmo. Sr. Presidente da FUNAI.

Nós lideranças indígenas, reunidas nos dias 28 e 29 de outubro de 1990, na aldeia Canta Galo, com participação de 88 Tuxauas e outras lideranças no total de 200 participantes, para discutirmos sobre a demarcação das nossas áreas indígenas, abaixo especificadas, assim requeremos:

1 – Área única

A área Raposa/Serra do Sol e Surumú com área aproximada de 1.347.810 hectares, com 74 aldeias, com uma população de 9.574. Nesta área estão situadas 154 fazendas de 122 proprietários. Dentro das referidas áreas também estão situadas 03 (três) vilas com aproximadamente 2.500 não-índios.

Todas as lideranças da área reivindicam a demarcação da área única Raposa/Serra do Sol e Surumú.

Não tem tanta fazenda na área única. A maioria é posseiro sem documento. Tem gente com 5 cabeças de gado e já diz que é fazendeiro e quer indenização. Tem fazendeiro Jair que tem oito fazendas na área única e seu irmão Dandê Alves dos Reis, que tem muita terra. E para que tanta terra na mão de uma única pessoa só, enquanto nossas comunidades indígenas não podem nem caçar, nem pescar e nem criar?

O fazendeiro reclama que é muita terra para os índios, e para que querem dar tanta terra para um só fazendeiro?

Queremos a área única. Tem dinheiro para tirar os garimpeiros das terras do Yanomamí e posseiros da área única também.

Das áreas demarcadas, queremos que sejam retirados os posseiros que já foram indenizados e ainda não saíram e todos os outros garimpeiros, posseiros e invasores.

Das outras áreas delimitadas, queremos a demarcação, urgente.

Esperamos sermos atendidos.

Essa carta está anexada ao relatório de identificação da Terra Indígena Serra da Moça. Junto a ela, existem diversas outras com as mesmas reivindicações, de datas diferentes e de assembleias em outras comunidades. O conteúdo da carta é o mesmo: a demarcação de suas terras, a ampliação das que já tinham sido demarcadas em ilhas e a retirada dos invasores.

Esse tipo de trajetória das lideranças envolvendo o contato com diferentes contextos, agentes sociais e, principalmente, a troca de experiências com quem estava vivenciando a mesma situação de conflito é apontado por Ortolan Matos (1997) como um dos fatores responsáveis pelas lideranças compreenderem como funcionava a sociedade nacional. O contato proporcionava aos líderes indígenas o acesso a um determinado conhecimento sobre o “mundo dos não indígenas”, o que foi e ainda é bastante útil para a mobilização e para as organizações indígenas defenderem seus direitos. Embora Ortolan Matos tenha direcionado sua pesquisa para entender o perfil das lideranças que atuavam no movimento indígena na Pan-Amazônia, como Ailton Krenak, Marcos Terena, Domingos Terena, todos esses que estiveram à frente do movimento indígena em âmbito nacional, na década de 1990, podemos pensar que esse tipo de trajetória mais localizada proporcionou também uma visão crítica e mobilizante das lideranças indígenas em Roraima.

A carta é apresentada aqui para mostrar que indígenas da Serra do Truarú também estavam em constante contato com as discussões sobre demarcação de terras e com as retóricas religiosas proferidas repetidamente nas assembleias indígenas. Vieira (2003) afirma que as assembleias indígenas em Roraima tiveram início a partir dos encontros organizados pela Igreja Católica, no início da década de 1960, bem antes do surgimento do Conselho Indigenista Missionário (Cimi).<sup>7</sup> A Igreja passou a contribuir para organizar os indígenas politicamente,

---

7 O Conselho Indigenista Missionário foi criado pela CNBB apenas no ano de 1972, com o objetivo de atuar na defesa dos direitos e pela diversidade cultural dos povos indígenas.

com o objetivo de conseguirem a demarcação definitiva de suas terras. Nesse período, surgiram os primeiros indícios de que estava começando um movimento indígena em Roraima, quando a Igreja promovia reuniões que contavam com a presença de indígenas de várias comunidades e diferentes grupos étnicos. Eles iniciaram as discussões nas assembleias e compartilhavam experiências de conflitos semelhantes como a invasão de suas terras, e passavam não apenas a xingar ou reclamar dos fazendeiros, mas a cobrar e criticar os órgãos públicos, como a Funai, pela postura adotada de favorecimento aos fazendeiros. E, nesse momento, inicia-se um amadurecimento das organizações de várias etnias para reivindicar seus direitos e a demarcação de suas terras. O contato com o discurso religioso da denominada ala progressista já era frequente desde esse período e colocava em questão também as formas de tutela.

Embora os trabalhos sobre mobilizações indígenas ou movimento indígena tenham privilegiado as experiências de lideranças adquiridas “fora da comunidade”, é importante ressaltar que a vivência cotidiana de conflito, do impedimento de ir caçar, pescar, criar e realizar certos rituais é também de igual importância e deve ser vista como fundamental para a compreensão das formas da luta e das mobilizações. Como, por exemplo, o risco de ir caçar à noite, o medo de ir e não voltar mais, devido a ameaças de tiros. Como ocorreu certa vez quando eu e meu tio Jackson Aleixo<sup>8</sup> fomos pescar no igarapé do Muxinga, afluente do igarapé Truarú, que ficou de fora da demarcação. Quando já estávamos voltando de bicicleta, em meio a chuvas de mosquitos, carapanãs, eis que surge uma luz! Essa luz na verdade era a lanterna de alguém que vinha passando no lavrado no sentido contrário ao nosso. Logo quando vimos, nos jogamos no capim e nos escondemos até que a pessoa passasse. Assim que ela sumiu na noite, fomos embora para casa. No outro dia pela manhã, alguém chegou em casa dizendo que um dos capangas que tinha passado na noite anterior no caminho para o Muxinga, tinha ouvido vozes de pessoas, e que se ele as tivesse avistado, teria atirado de longe. Logo que ouvi isso, fiquei pensando que

---

8 O termo “tio” utilizado nesse caso tem a ver com laço consanguíneo, já que esse aqui chamado de tio é irmão da minha mãe. No entanto, na comunidade Serra do Truarú, os termos “tio” e “tia” são utilizados para além dos critérios consanguíneos, considerando ainda critério etário, isto é, pessoas mais velhas, que possuem idade de nossos avós e que são ou não do mesmo tronco familiar, também são chamadas de tios e tias, como se pode verificar na relação estabelecida entre mim e os demais interlocutores aqui apresentados.

se não o tivéssemos avistado ou se ele nos tivesse avistado primeiro, nunca mais veríamos nossa casa e chegado com os peixes.

Lembro-me disso porque uma vez, quando esse meu tio tinha voltado do Lago da Praia, logo quando as famílias tinham efetivado a moradia, minha bisavó começou a gritar conosco: “Por que vocês tão brigando por terra? Essas terras os brancos já ganharam, são deles, não é mais nosso!” Meu tio respondeu: “Pra a gente não ter medo de caçar ou pescar. Aqui não tem mais, aqui não tem mais peixe nem capivara. Eu não vou morar lá, mas é de lá que eu tiro nosso sustento.”

Esses diálogos e acontecimentos testemunhados ficaram fortemente marcados na minha memória, porque são experiências vividas e que fazem sentido e nos afetam (Favret-Saada, 2005) conforme a gente vivencia situações como essas. Delas, podemos entender diferentes motivações que levaram as pessoas a lutarem por pedaços de terras que são apenas pequenos fragmentos do que deveriam ser as terras originárias dos povos e comunidades tradicionais.

Como mencionei, o fator experiência é de fundamental importância para que ocorram as mobilizações. Bourgois (1993) toma esse fator para explicar a mobilização étnica entre os Guaymi na década de 1950, na província de Boca del Toro, no Panamá, que tinham deixado sua economia etnicamente diferenciada para trabalhar nas plantações da United Fruit Company, onde passaram a ocupar a camada mais baixa da hierarquia social devido a suas raízes étnicas. E, por isso, os Guaymi passaram a ocupar cargos de acordo com uma ideologia racista que pregava a ideia de que “eles tinham a pele mais grossa e não adoeciam” para que exercessem atividades altamente perigosas que eram as de espalhar os fertilizantes corrosivos e venenos nas plantações de bananas. Os trabalhos pesados e perigosos foram designados a eles, pois naquele contexto de hierarquias étnicas ser Guaymi representava ser humanamente inferior e incapaz de exercer qualquer atividade considerada mais complexa, como quando o autor perguntou aos administradores do porquê da segregação: eles disseram que os Guaymi não tinham qualidades intelectuais suficientes para ocuparem cargos mais especializados! Na verdade, essa ideologia racista era apenas uma desculpa para superexplorar os indígenas e aumentar os lucros das empresas, já que existiam 125 mil desempregados não indígenas nas cidades, mas eles não os empregavam, pois nenhum deles se submetia às condições de exploração a que os Guaymi eram submetidos.

Os estigmas atribuídos aos Guaymi de ignorantes, fáceis de controlar, submissos à exploração eram reproduzidos constantemente pelos administradores

para que assim eles não fossem obrigados a aumentar seus salários. E essa prática não era contestada pelos indígenas devido ao fato de eles não falarem o espanhol. A dominação simbólica e a exploração econômica são chamadas por Bourgois (1988, 1993) de opressão conjugada,<sup>9</sup> o que quer dizer que não se trata da adição da dimensão simbólica à estrutura das relações de subordinação no trabalho e à marginalização econômica, mas sim de uma interação entre as mesmas, uma combinação. Trata-se ainda de pensar que a dominação étnica é parte intrínseca da exploração econômica, mas não se reduz a ela. A opressão conjugada manifestava-se em diversos âmbitos, tanto nos sistemas jurídicos, já que as punições que os indígenas sofriam eram piores do que as aplicadas aos não indígenas, como ainda nas relações de cunho sexual ou quando as práticas culturais dos Guaymi passaram a ser vistas como um espetáculo de degradação pública, pois estavam deslocadas do contexto em que elas expressariam um sentido político e simbólico.

Na década de 1960, os Guaymi se reuniram em torno de um líder carismático, mobilizando uma greve que durou três semanas. Eles se juntaram aos demais trabalhadores exigindo justiça, demitiram brutalmente os líderes que pregavam o statu quo da situação vivenciada e passaram a questionar a posição de poder dos chefes da companhia. Bourgois afirma que foram as experiências anteriores de 1910 que fez com que os Guaymi internalizassem o racismo, a opressão, possibilitando a explosão da referida greve. O ódio a si mesmo e àquilo que não era considerado tradição entre os indígenas fez com fossem liberadas as forças acumuladas ao longo de décadas, até séculos, de opressão e alienação (Bourgois, 1993, p. 61)

Corroborando a afirmativa de Bourgois, Almeida (2017, p.15) aponta que as atuações de lideranças indígenas, experientes de lutas cotidianas contra opressão do trabalho precário, como pode ser vista entre os Guaymi e a empresa United Fruit Company e entre os Wapichana e Macuxi na relação de acordos

---

9 Bourgois (1988, 1989) utiliza a expressão *conjugated oppression* na versão inglesa. Na língua francesa ela foi traduzida como *oppression combinée* (Bourgois, 1993) e na língua espanhola como *opresión conjugada* (Bourgois, 1994). Dessa forma, preferi utilizar a expressão “opressão conjugada” na língua portuguesa, por considerá-la a que mais se aproxima das outras traduções. Na língua Wapichana, a tradução mais aproximável seria *pataka'ytan*, que poderia significar “opressão”, ou *dikeyd kidia'u aimeakan*, que, a grosso modo, traduz a noção de “maldade que alguém vem a sofrer” (expressões na língua Wapichana discutidas e elaboradas com a professora e pesquisadora Jama Wapichana).



desfavoráveis e serviços prestados aos fazendeiros, convergiram para que se construíssem tipos de organizações pluriétnicas, associando pautas econômicas e lutas identitárias, e até mesmo propondo o rompimento com as formas de atuação no campo político, ou melhor, rompendo com as formas de tutela, institucionalizada e praticada pelo Estado.

## **Antecedentes da mobilização: relações entre indígenas e fazendeiros**

O exemplo dos Guaymi no fornece elementos importantes para entendermos como a experiência é um fator mobilizante. Por exemplo, o tuxaua Jairo Pereira da Silva,<sup>10</sup> que fora uma grande liderança, não só da comunidade Lago da Praia, mas do estado de Roraima, quando jovem, passou um tempo trabalhando nas fazendas de gado bovino localizadas nos arredores da comunidade; quando foi demitido, isso fez com que refletisse sobre a posse da terra e passasse a questionar a posição dos fazendeiros. Jairo Pereira da Silva faleceu em janeiro de 2017 em acidente de moto na BR 174, mas foi uma grande liderança que lutou pela demarcação da comunidade Lago da Praia, participou ativamente das mobilizações pela demarcação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, chegou a ser vice-coordenador do CIR no ano de 2007. Tia Gercina fala dessa experiência do tuxaua Jairo quando perguntei como fora inicialmente discutida a ampliação da terra indígena:<sup>11</sup>

Eriki: E, assim, como foi para decidir para ir para lá, quem é que foi, quem tomou partido, e começou essa ideia de “vamos ocupar Lago da Praia”, como é que surgiu essa ideia?

Tia Gercina: Essa ideia foi do irmão Jairo, foi do Jairo, porque ele disse que, sempre ele, né, não é conformado com esse, aonde ele mora, né, no Morcego, é muito pequeno para esse ficar trabalhando lá. É muito pequeno mesmo. Aí ele

---

10 Aproveito estas linhas para homenageá-lo e agradecer por ter sido um grande líder do movimento indígena do estado de Roraima.

11 Entrevista com Gercina Ângelo da Silva, Wapichana, moradora da comunidade Serra do Truarú. Serra do Truarú, etnorregião Murupú, Município de Boa Vista. Abril de 2016.

disse que não queria morar aqui não, aqui no Truarú, ele disse: “Eu vou ter que morar num lugar mais assim que tem, que seja mais à vontade”, né, aí ele disse, porque aqui ninguém pode mais morar assim vontade, aí não tinha pesca, não tinha caça, aqui não tem, né, tu sabe que aqui não tem caça, ninguém tem pesca, caçar à vontade. E lá no rio, assim no rio a gente pode pescar, né, pode pescar à vontade, se tem tempo para pescar, pesca mesmo, que é o rio grande. Ele trabalhava também, nessa fazenda, né, ele também trabalhava lá, ele trabalhou, ele trabalhou até quando terminou mesmo, que o homem parou, diz que ele estava devendo e entregou, diz que ele entregou, para o Bamerindus, que nesse tempo era esse banco, ele entregou na conta que ele estava devendo. Aí depois não sei o que aconteceu, que essa terra ficou parada, não tinha ninguém não, aí ele disse: “Agora tá bom de nós ampliar essa terra, nós vamos ampliar?” Nós falávamos de ampliar. Falava de ampliar. Só que ia ampliar mesmo, mas por causa da Raposa Serra do Sol, que, quando saiu a homologação, não ampliaram, e não teve mais oportunidade para ampliar, que era fechar mesmo.

Diversas lideranças chegaram a trabalhar com os fazendeiros, como vaqueiros das fazendas bovinas localizadas nos arredores das terras indígenas. À medida que iam sendo demitidos e voltando para suas comunidades, chegavam a se questionar o porquê de eles trabalharem para fazendeiros, e do porquê de serem mandados embora das fazendas que um dia foram morada de seus parentes e até suas.

Como demonstra a fala do tio Assis, que conta que os fazendeiros ofereciam empregos para os indígenas, depois de terem feito um “acordo”.<sup>12</sup> Após o “acordo”, implantavam as fazendas, seus gados, com os trabalhos dos próprios indígenas, e, depois de um tempo, eles eram demitidos. Quando demitidos, os indígenas ficavam se questionando sobre trabalhar nas terras que eram suas, mas não poderem usufruir do seu trabalho, ficando alienados de toda produção. Em troca também do empréstimo da terra e da força do trabalho, os fazendeiros cediam seus tratores para prepararem a terra para plantação nas comunidades. Nas fazendas, iam trabalhar muitos homens.

---

12 Entrevista com Francisco de Assis Aleixo Ângelo, Wapichana, morador da comunidade Serra do Truarú. Serra do Truarú, região Murupú, Município de Boa Vista. Abril de 2016.

Tio Assis: É, lá era área indígena. E aí aproveitou do tuxaua, ajudou tuxaua, ajudava como? Dava área mecanizada, aradada, né, para trabalhar. Então foi assim que ele fez com tuxaua, né. E arrumou emprego para nós aqui. E foram mesmo, foi Nazário, foi Moacir, foi Jairo, foi Antônio, quem foi mais? Eu sei que foi muita gente daqui. Adeilton, quem foi mais? Da Serra da Moça, foi Mauri, que já morreu. Eu sei que era gente da lavra daqui, sabe, meus irmãos também, Caci, Jaci, foram tudo para lá trabalhar, mas que vieram da Barata.

Especificamente nessa terra é que foi feito um tal “acordo” com um fazendeiro que se chamava Bixara, ocorrido entre as décadas de 1960 e 1970. Esse “acordo” foi feito com algumas lideranças atuantes desse período. O “acordo” funcionaria da seguinte forma: Bixara “acertava” com o tuxaua que ele utilizaria a terra por um período para aumentar seu gado bovino, implantar uma estrutura de fazenda, como curral, cerca, sede da fazenda (casa). Em troca do uso, seria dado emprego para indígenas, que trabalhariam para ele plantando capim, construindo as cercas, tomando conta do gado, campeando o gado, entre outras atividades. O fazendeiro também disponibilizaria seus tratores para preparar as terras nas comunidades, isto é, as terras próximas das casas dos indígenas seriam preparadas para que estes trabalhassem como agricultores. Depois de um tempo, quando aumentasse o gado, o fazendeiro devolveria as terras para os indígenas e os indígenas tornavam a morar nelas.

Embora tal prática tenha sido feita por vários fazendeiros, Bixara é um nome que aparece em todas as entrevistas para ilustrar esse “acordo” que foi feito com os tuxauas desse período, embora as pessoas não saibam o nome verdadeiro dele.

De acordo ainda com Vieira (2003), “acordos” como esse eram uma maneira de resolver problemas que envolviam indígenas e fazendeiros. Os fazendeiros estavam acostumados a lidar com os problemas das comunidades indígenas de três formas: “por meio da cooptação de suas lideranças, da força, que na maior parte das vezes terminava com a eliminação dos índios e posterior tomada das suas terras e com acordos, que sempre beneficiavam os fazendeiros, tendo como árbitro o administrador do órgão indigenista local do SPI ou da FUNAI” (Vieira, 2003, p. 168-169).

Durante a pesquisa não foi encontrado nenhum registro da intervenção da Funai no “acordo” com as lideranças da Serra do Truarú ou das outras

comunidades da Terra Indígena Serra da Moça, mas, a partir da descrição das lideranças e de indígenas que ouviram de seus avós como ocorreu tal “acordo”, pode-se dizer que se tratava de uma prática muito comum desse período, e foi o que ocorreu na comunidade Serra do Truarú com as áreas que posteriormente foram reivindicadas.

Depois de utilizar a terra para aumentar seu gado, o referido acordo previa que o fazendeiro a devolvesse para os indígenas. No entanto, após demitirem indígenas que foram trabalhar nas fazendas e, finalmente, terem implantado a fazenda com o rebanho bovino, nunca mais ocorreu essa devolução. E durante todo tempo em que os indígenas trabalhavam nas fazendas, os fazendeiros tentavam constantemente convencer as lideranças de que era melhor para eles que não se preocupassem mais com a terra que eles tinham “emprestado”, pois seria muito melhor se eles trabalhassem nas terras aradadas. Como conta novamente tio Assis:

[...] porque ele disse assim pra mim, tuxaua, eu vou te dar um conselho, eu vou ajudar a dar arado pro senhor, é pro senhor plantar, é pra evitar de caçar, agora, porque se eu trabalho de dia, é melhor que caçar de noite, o senhor vai andar por aí, o senhor não sabe o que tem pela frente, acho que isso é. Aí ele ajudou mesmo né, mas até dando arado aí.

Bixara tentava convencer os indígenas de que trabalhar nas terras que ele aradaria era melhor do que ir caçar e pescar à noite, porque não teria nenhum perigo. Dessa forma, além de passarem a trabalhar apenas num espaço delimitado desenvolvendo atividades de agricultura, passariam a não se preocupar com as terras que o fazendeiro utilizaria para seu gado. Trabalhando nessas áreas mecanizadas, na visão de Bixara, os indígenas passariam a ter alguma utilidade econômica, já que caçar e pescar não eram atividades que geravam lucro e não eram suficientes para o sustento do próprio indígena. Bixara também tinha a ideia de que os indígenas, se estivessem trabalhando num espaço fixo, deixariam de ir caçar e pescar nas terras que estavam sendo utilizadas para reprodução do seu gado bovino, embora o acordo previsse que ele não impediria os indígenas de caçar e pescar por aquelas bandas.

Tio Assis conta o seguinte:

Aí prometeu isso para o tuxaua, que a gente queria bem. E foi bom mesmo, qualquer coisa que a gente precisasse, óleo, se precisasse, tinha trator, aí prometeu ajudar de toda forma, todo ano ele fazia arado aqui para o tuxaua. O acordo foi assim. Só não impedia de caçar para lá, podia caçar para lá. Mas aí, ele já estava achando ruim também, né.

“Achando ruim” queria dizer que, após o fazendeiro tomar posse da terra, ele não queria mais que os indígenas da Serra do Truarú fossem caçar e pescar na própria terra, nos próprios rios, nos próprios igarapés; já estava descumprindo o acordo. E, assim, fazer com que trabalhassem sob uma outra lógica econômica, isto é, de se trabalhar apenas num local fixo, fora das terras de que Bixara tinha tomado posse, faria com que eles deixassem a terra para o fazendeiro, e posteriormente se esqueceria que um dia aquelas terras eram territórios indígenas.

Esse desconhecimento sobre as práticas culturais de caçar e pescar enquanto atividade produtiva é semelhante à ideia de que indígenas deveriam trabalhar em arados, lavouras, dentro de uma lógica de produção neoliberal de integração à sociedade nacional.<sup>13</sup> Ainda hoje, existe uma preocupação em saber como ocorreu esse “acordo” que foi feito com tuxauas já falecidos, como demonstrado numa fala da Geovânia quando perguntei se ela sabia o nome de registro desse Bixara, já que eventualmente isso era perguntado para fins judiciais.<sup>14</sup>

Após contar sobre esse tal “acordo” feito entre os tuxauas e o fazendeiro, tio Assis diz que tinha ficado surpreso ao receber a notícia de que a terra em que Bixara tinha sua fazenda não iria mais voltar para a comunidade, pois Bixara já

---

13 Esse tipo de pensamento colonizador sobre os povos indígenas foi prática utilizada para sua assimilação, oficialmente, até a promulgação da Constituição Federal em 1988. Anterior à CF, a política adotada para lidar com os povos indígenas era orientada pela lei n. 6.001, de 19 de dezembro de 1973 (Brasil, 1973), que tinha como premissa básica a integração dos povos indígenas à sociedade nacional. Embora esse discurso tenha chegado ao fim com o reconhecimento da autonomia dos povos indígenas, “o respeito às suas organizações sociais, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas”, pronunciamentos como “os nativos são seres humanos exatamente como nós” e “as ONGs querem manter os índios como verdadeiros homens das cavernas” ainda fazem parte das falas oficiais da política neoliberal e autoritária brasileira. Observamos que a visão de Bixara nesse período estudado é orientada por essa ideologia integracionista e autoritária.

14 Entrevista com Geovânia Ângelo Aleixo, Wapichana, moradora da comunidade Serra do Truarú. Serra do Truarú, região Murupú, Município de Boa Vista. Abril de 2016.

tinha passado as terras para seu nome e, após demitir todos os trabalhadores indígenas, as tinha vendido para o banco Bamerindus:

Tio Assis: [...] Assim foi esse acordo, aí, tuxaua saiu já, né, que era Zé Arruda, aí morreu, ficou ainda aí. Assim, até no meu tempo, mas daí não tô lembrado como foi que acabou já, pessoal voltou pra cá também. Assim! Vendeu, cara, vendeu já, vendeu para outro já. Aí ainda falou não sei para quem, rapaz, eu não sei nem pra que tuxaua ele falou, se precisasse dele, ele estava aí pra dar uma força, o Bixara, né, mas quando vendeu, vendeu pro Bamerindus.

Após vender a área da fazenda para o banco Bamerindus, Bixara ainda ofereceu ajuda para os tuxauas dizendo que se as lideranças precisassem dele para aradar as roças, era só comunicá-lo, que ele cederia seus tratores para a comunidade. Os tuxauas, por sua vez, quando se atentaram para a situação, suas terras antigas já tinham sido vendidas para o banco Bamerindus. Bixara nunca devolveu a terra. Ele a registrou em seu nome e vendeu para o banco. O banco Bamerindus veio à falência em 1997.

Não encontrei tantas notícias sobre esse momento em que ocorreu a falência do banco e como ocorreu esse processo da passagem dessa terra para União, apenas que após a sua falência a terra se tornou devoluta, e foi nesse momento que as lideranças começaram a discutir a ampliação da Terra Indígena Serra da Moça nas reuniões a retomada de seus territórios.

Conforme a tia Gercina, quem teve a ideia, a princípio, de ampliação foi Jairo, juntamente com outras lideranças, como Leôncio Lourenço, Augusto da Silva Maruai, Jaime Pereira (pai do Jairo), Gecivaldo Aleixo Ângelo, Jackson Ângelo Aleixo, Marcelo Ângelo Aleixo, o próprio tio Assis Aleixo Ângelo, Nazário da Silva Ângelo, tia Gercina da Silva Ângelo, Anízio Bernadino Duarte, da Serra da Moça, entre outros que estiveram à frente da mobilização, já em 2004.

Isso nos revela que os contextos de relações interétnicas podem ter possibilitado o surgimento de uma consciência crítica de que era necessário retomar as terras que tinham ficado de fora da terra indígena demarcada. Jairo e as outras lideranças mencionadas nunca haviam se conformado com o minúsculo pedaço de terra. Conforme trabalhava para os fazendeiros, sempre questionava o porquê de ele estar trabalhando em território indígena, mas não

poder usufruir dele de fato. Quando ia trabalhar nas fazendas, sempre avistava os lagos, igarapés, matos, e lembrava que em sua comunidade Morcego<sup>15</sup> não tinha nada disso, o que o levava a não se conformar com esses limites. A partir disso, podemos supor que essa experiência relacionada à forma de mobilização de outras comunidades, especificamente na Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, passou a inspirar as representações indígenas, como o CIR, juntamente com outras lideranças, como no caso do tuxaua Leôncio Lourenço, da Serra do Truarú, para reivindicar a ampliação da terra.

Nas assembleias regionais da etnorregião Taiano, sempre foi levada pelas lideranças que mencionei a necessidade de ampliar a Terra Indígena Serra da Moça, já que sua demarcação, ocorrida em 1991, não correspondia ao que as comunidades reivindicavam como territórios indígenas. Ficou de fora toda a terra que estava nas mãos dos fazendeiros, ficaram de fora os lagos, os igarapés e, o mais importante, parte do rio Uraricoera, a principal fonte de peixe e de caça.

No entanto, de acordo com as lideranças e confirmado pela assessora jurídica do CIR, Joênia Wapichana, no ano de 2016, apenas em 1997 é que foi protocolado o primeiro documento formal realizando o pedido de ampliação da terra. Esse documento foi uma carta da assembleia regional do Taiano, onde se contava a situação dos Wapichana e Macuxi da Terra Indígena Serra da Moça, afirmando que seus recursos naturais básicos, necessários para sua sobrevivência, eram escassos, e necessitavam ter acessos aos rios para caçar e pescar, já que eles eram impedidos constantemente pelos fazendeiros.

A carta primeiramente foi encaminhada ao CIR, que, por sua vez, a incluiu em suas pautas de defesa, de forma que pudesse acompanhar todo processo no âmbito administrativo e judiciário, como estar encaminhado a carta aos outros órgãos responsáveis pela demarcação de terras indígenas, como Funai, Ministério Público e Incra.

---

15 A comunidade Morcego, também da Terra Indígena Serra da Moça, foi a comunidade mais afetada pela relação com os fazendeiros locais que utilizavam mão de obra indígena. No relatório de identificação da terra consta que esses indígenas em especial sofriam maior pressão de fazendeiros, e que estavam numa relação de total subordinação, a ponto de serem obrigados a venderem sua força de trabalho devido à sua minúscula extensão territorial, o que tornava a caça, a pesca e a plantação de roças impossível (Melo, 2019, p. 28-29).

Após anos sem resposta dessas instituições, os tuxauas continuaram se reunindo em assembleias e reuniões e essa pauta nunca foi esquecida. Mas, como ainda era possível ir caçar e pescar às escondidas, principalmente à noite, quando era menos arriscado ser pego pelos fazendeiros e seus capangas, por ora o pedido de ampliação era feito apenas nas assembleias estaduais, enviando documentos às organizações e órgãos competentes.

## **Algumas experiências de lideranças**

Durante esse período, desde o primeiro pedido formal até 2004, quando houve de fato a ocupação da terra, as lideranças indígenas da Serra do Truarú participaram de diversos atos políticos em apoio à demarcação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol e de outras manifestações, tanto estaduais como nacionais. Como, por exemplo, o tuxaua Leôncio Lourenço e sua companheira Gercina da Silva Ângelo, que foram uma das famílias que moravam na Serra do Truarú e foram morar no Lago da Praia em 2004: eles estiveram presentes ativamente em diversos atos, reuniões, assembleias e encontros, e ocuparam diversos cargos no movimento indígena.

O tuxaua Leôncio Lourenço, por exemplo, atua no movimento indígena desde a década de 1970, como ele mesmo informou certo dia de setembro de 2018,<sup>16</sup> quando fui visitá-lo para conversar sobre a situação do Lago da Praia. Leôncio fez questão de falar que lutou pela demarcação da Terra Indígena Serra da Moça, ao lado de seu amigo Francisco Rodrigues, mais conhecido como Chicão, que naquele período da pesquisa se encontrava enfermo e algumas semanas depois veio a falecer. Desde aquele tempo, ele já enfrentava algumas situações de conflito com fazendeiros; como ele mesmo contou, quando lutava para demarcar a terra em 1980, sua casa e a de Chicão foram queimadas pelos capangas dos fazendeiros e, depois, quando foi morar no Lago da Praia, lutando novamente para ampliar a terra, teve outra vez sua casa queimada. Nesse tempo, na década de 1980, casou-se com tia Gercina, que é moradora da Serra do Truarú, onde fez sua morada, já que ele nasceu na comunidade Serra

---

16 Entrevista com Leôncio Lourenço da Silva, Wapichana, morador da comunidade Serra do Truarú. Serra do Truarú, etnorregião Murupú, Município de Boa Vista. Setembro de 2018.



da Moça e passou grande parte de sua juventude trabalhando como vaqueiro para os fazendeiros. Chicão e Leôncio iam em diversos órgãos falar com juízes, advogados, representantes do movimento indígena. Saíam de bicicleta até a cidade para levar a demanda da comunidade, embora naquela época ele não fosse tuxaua e sua atuação era muito mais por uma vontade pessoal do que por ser um representante eleito pela comunidade.

Quando fui conversar com Leôncio, pedi que ele contasse um pouco sobre sua vida. Enquanto estava debulhando feijão, Leôncio contou que nasceu na Serra da Moça, em 1959, e logo após, devido à separação de seus pais, foi morar com sua avó. Sua avó casou-se com um fazendeiro e, por isso, Leôncio viveu até os 16 anos de idade nas fazendas. Em 13 de setembro de 1973, resolveu voltar para a Serra da Moça e, daí, logo após, casou-se com tia Gercina, passando a morar na Serra do Truarú, próximo da residência de sua sogra.

Depois de ter essa experiência no “mundo dos fazendeiros” e ter voltado para sua comunidade, passou a atuar no movimento indígena. E em 1991, foi escolhido para ser liderança da comunidade; como ele mesmo disse, naquela época era uma pessoa muito inexperiente, mas mesmo assim aceitou o cargo. O primeiro cargo que ocupou foi o de vaqueiro, para cuidar do gado bovino comunitário, no dia 1º de janeiro de 1991, e logo após, no dia 5 do mesmo mês, passou a ser liderança.

A partir daí, sua vida passou a ser voltada para o movimento indígena, e logo após ser eleito foi participar de uma assembleia geral do CIR na etnorregião Surumú. Leôncio conta que teve apoio de muitas pessoas que o ajudaram a entender o movimento indígena, como professores da comunidade, e, principalmente, contou com a experiência de outras lideranças que já atuavam há mais tempo. Todos os anos participava das assembleias gerais do CIR, viajava constantemente para eventos nacionais. Contou ainda que chegou a conhecer um pouco do Brasil, como as cidades de Manaus, Porto Seguro (BA), Belém, Brasília, Salvador. No ano 2000, chegou a participar da “Marcha dos 500 anos” que ocorreu na Bahia, onde se reuniram diversos povos indígenas para protestar contra a ideia de “descobrimento do Brasil” e reivindicar seus direitos.

Leôncio fala que, nesse período, a principal pauta levada pelos indígenas de Roraima era a luta pela demarcação da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol e a ampliação das terras indígenas demarcadas em ilhas: “Nossa caravana era de 78 pessoas, daqui de Roraima, e fomos participar juntos de outros povos do

Brasil. Então nós lutávamos por isso, né, lutava por essa área da Raposa/Serra do Sol e lutando pelas áreas em ilhas também.”

Em setembro de 2018, quando conversei com Leôncio, ele tinha acabado de sair do cargo de tuxaua, depois de 25 anos ocupando cargo de liderança, seja de tuxaua ou também de coordenador regional, já que na época em que a Terra Indígena Serra da Moça fazia parte da etnorregião Taiano, chegou a ser um dos coordenadores; nesse período, teve que acompanhar diversos outros conflitos territoriais, como da comunidade Barata, localizada no município de Alto Alegre, que também reivindicava sua ampliação e a retirada de fazendeiros. Nesse caso, a luta obteve o resultado esperado, pois a comunidade conseguiu a ampliação.

Em 2004, se mudou da Serra do Truarú e foi morar na comunidade Lago da Praia, onde lutou novamente pela ampliação da terra. No entanto, no auge do conflito, teve sua casa queimada e teve que retornar para sua morada anterior, ocupando novamente cargos de tuxaua, coordenador regional do Murupú.

Tia Gercina, casada com Leôncio, também estava presente quando fui à sua casa, e o tempo todo ela complementava a fala do seu esposo, já que ela era quem o acompanhava nas reuniões e quem sabia de sua história, talvez até mais que ele, já que ela corrigia as datas o tempo todo. Como eu tinha ido pela manhã na casa deles e a conversa durou mais de uma hora, quando terminei a conversa com Leôncio, já era meio-dia e a bateria da câmera já estava descarregada. Tive que marcar para a parte da tarde a conversa com tia Gercina, e retornei à sua casa no mesmo dia.

Após retornar à sua casa, nos sentamos debaixo de uma mangueira, onde seu esposo Leôncio balançava na rede, observando um outro parente “batendo” arroz.<sup>17</sup> Pedi também que ela iniciasse contando sua história e nos lembramos que, em abril de 2016, eu já tinha conversado com ela sobre o Lago da Praia. Só que, dessa vez, eu informei que queria ouvir um pouco de sua vida de liderança mulher indígena.

Então ela começou se apresentando novamente, como da primeira vez, falando que era do povo Wapichana, moradora da Serra do Truarú, e que começou sua vida de liderança no movimento indígena aos 12 anos como catequista

---

17 Bater arroz é o processo no qual a pessoa fica batendo os grãos de arroz ainda nos feixes para que eles se soltem, e, posteriormente, sejam descascados para o consumo.

da Igreja Católica.<sup>18</sup> Nesse tempo, ela já tinha tido acesso à educação formal, isto é, à escola dos não indígenas, onde aprendeu a ler e escrever.

Aprender a ler e escrever tornou-se um elemento muito importante para que um homem ou uma mulher indígena compreendesse o funcionamento das organizações indígenas e da sociedade nacional, como afirma Ortolan Matos (1997). As trajetórias das lideranças indígenas começavam muitas das vezes através dos estudos nas escolas, podendo ser uma escola da própria comunidade ou uma escola rural. No caso da tia Gercina, ela estudou em escolas localizadas nas proximidades da comunidade, que eram dirigidas pelo governo estadual. Essas novas habilidades combinadas com os discursos religiosos da Igreja Católica foram as primeiras experiências que ela teve e que podemos atribuir como essenciais para sua trajetória de liderança no movimento indígena. Sua atuação como catequista começou também nas igrejas que não eram da comunidade. Na década de 1980, quando foi implantada uma igreja católica na comunidade, tia Gercina começou também a participar, junto de sua amiga Margarete, da comunidade do Morcego, dos cursos de formação religiosa e política promovidos pelos missionários da Ordem da Consolata na etnorregião Taiano, onde participavam catequistas de várias comunidades. Além da formação religiosa para atuar como catequista, o momento era também uma oportunidade para compartilhar experiências de suas comunidades e suas situações de opressão:

Tia Gercina: Se falava muito, não tanto da palavra de Deus, mas como se vivia na comunidade, o que que a gente vivia, o que que a gente passava. Aí lá era igual a assembleia, cada comunidade tinha um catequista. Eles vinham também, levavam notícias das suas comunidades, como que a comunidade passava, o que estavam passando. Naquela época já tinha muito movimento que discutia a bebida alcoólica. E aí eu levava daqui também, né, como é que nós passávamos, o povo daqui. Aí eu conheci esse movimento. [...]

Ser catequista, naquele período, significava também fazer parte do movimento indígena, ou seja, eram funções que se combinavam devido à formação de catequistas promovida pela Igreja Católica, especificamente pela Ordem da

---

18 Entrevista com Gercina Ângelo da Silva, Wapichana, moradora da comunidade Serra do Truarú. Serra do Truarú, etnorregião Murupú, Município de Boa Vista. Setembro de 2018.

Consolata, que atuava em Roraima, a partir de um viés político pautado na Teologia da Libertação, e que lutava ativamente pela causa dos indígenas.<sup>19</sup>

Aos 16 anos, a vida de catequista e, conseqüentemente, no movimento indígena da tia Gercina foi interrompida devido a uma doença grave, que a fez passar por uma cirurgia para a retirada de um cisto no ovário. A partir daí se manteve afastada por cerca de três anos, embora ela sempre estivesse informada acerca dos assuntos que eram discutidos: “Eu ouvia falando em demarcação de terra, que a gente devia valorizar a terra, tinha que nos fortalecer.”

Aos 19 anos, depois que passou pela cirurgia, ela retornou para ser catequista, quando já estava casada com Leôncio e, assim, começou a “acompanhá-lo” nas reuniões do movimento indígena. Embora tenha usado o verbo “acompanhar” para ilustrar sua participação junto ao seu esposo, essa não é a palavra mais adequada, porque no mesmo período em que Leôncio tornou-se coordenador regional do Taiano, tia Gercina foi eleita para ser vice-coordenadora regional das mulheres representando a etnorregião Taiano, iniciando, assim, sua luta voltada especificamente para o movimento das mulheres indígenas de Roraima. Sua principal função era acompanhar a discussão do movimento indígena, no qual se discutiam as pautas mais amplas, ao mesmo tempo que estava acompanhando o surgimento da organização das mulheres, que pouco tempo depois, tornou-se Organização das Mulheres Indígenas de Roraima (Omirr) em 1999.

Quando as comunidades da Terra Indígena Serra da Moça passaram a compor a etnorregião Murupú em 2008, tia Gercina, já morando no Lago da Praia, foi eleita novamente para ser representante das mulheres na primeira assembleia regional do Murupú, que foi realizada na comunidade Serra do Truarú, não mais como vice, mas como primeira coordenadora da Organização das Mulheres Indígenas de Roraima,<sup>20</sup> passando assim dois anos no cargo. Nesse período, também já tinha deixado a vida de catequese, tornando-se evangélica, mas mesmo assim não deixou a vida política do movimento indígena. Nesse tempo, participou de diversas manifestações, assembleias, encontros. Quando

---

19 Vieira (2003) trata em sua tese com mais profundidade sobre a atuação dessa ordem religiosa junto ao movimento indígena e à atuação de diversos religiosos nas comunidades, como Dom Aldo Mongiano, que passaram a atuar a partir de uma crítica à relação de opressão entre fazendeiros e indígenas.

20 Era não só a coordenadora principal, mas a primeira eleita no Murupú.

não estava ocupando nenhum cargo, ela ia como participante, “acompanhando” seu esposo. Em 2017, participou do Acampamento Terra Livre (ATL), levando como pauta do movimento indígena de Roraima a ampliação da Terra Indígena Serra da Moça e a recuperação da comunidade Lago da Praia.

A família da tia Gercina e do tuxaua Leôncio foi das últimas famílias a saírem do Lago da Praia. Só saíram de lá quando tiveram sua casa queimada, no auge do conflito. Tiveram a maior parte dos seus pertences queimados pelo fogo.

## **O início da luta: “Nós vamos retomar nosso território”**

Analizada a trajetória dessas duas lideranças, tanto da tia Gercina quanto do tuxaua Leôncio Lourenço, podemos considerar que suas atuações no movimento indígena e nas demandas que eles trazem consigo foram definidas a partir de suas experiências em contextos diversos: fora da comunidade, tendo contato tanto com discursos e atuações de outras lideranças, que já lutavam há mais tempo pela reivindicação da demarcação de terras, quanto com discursos religiosos. Soma-se a isso também a contradição que vivenciaram em relação à posse da terra pelos fazendeiros, em que a terra era constantemente diminuída e usurpada. Dentro da comunidade, tiveram experiências relacionadas à atuação de catequese da Igreja Católica e também à situação da própria comunidade, onde viviam sempre enfrentando dificuldades quando iam caçar ou pescar. A terra estava cada vez menor para qualquer atividade de criação e de agricultura.

O contexto do conflito que envolvia os indígenas da Terra Indígena Raposa/Serra do Sol, em que participavam lideranças de todo estado de Roraima, era constantemente divulgado pela mídia nos jornais, rádios e outros meios. Dessa forma, uma das notícias que era sempre divulgada era a de que a terra que os Wapichana e Macuxi da Terra Indígena Serra da Moça estavam reivindicando seria dada para os “desintrusados” da Raposa/Serra do Sol depois da demarcação. Por isso, como já se estava num momento em que todos esperavam a demarcação da referida terra indígena, os indígenas se adiantaram e começaram a discutir a ocupação.

Tio Assis: A gente já tava sabendo que a pressão tava chegando de a gente perder as terras, aí fomos pra ver se ganhava aquela área lá, porque lá era área indígena

também, era comunidade que é, quer dizer, era mesmo Santa Rita, morava Joãozinho, tudo era da nossa família mesmo, eles moravam por lá.

Essas experiências resultaram numa organização política interna e, a partir dela, foi possível mobilizar o restante dos indígenas da comunidade Serra do Truarú. Depois de anos sem respostas da Funai, do Incra e demais órgãos responsáveis quanto à ampliação da terra, resolveram ocupar seus antigos territórios, enviando no mês de março de 2004 a seguinte carta ao CIR, comunicando que estavam indo recuperar suas terras:

Ofício nº 001/03/2004

Ao senhor Jacir José de Souza – Coordenador Geral do CIR

Reunião na Serra do Truarú

Nós moradores da Comunidade acima citada, através de suas lideranças abaixo assinado, vimos respeitosamente a presença de V. senhoria, informar que decidimos ocupar as terras indígenas da antiga fazenda Bamerindus, construindo uma nova comunidade. Como é de vosso conhecimento, essas terras foram prometidas para nós pelo Incra no ano passado na pessoa do Senhor Lurennes. Devido à demora para resolver este caso, decidimos ocupar logo a nossa parte. Motivos: está havendo muita proibição de caça e pesca por parte dos posseiros, somos ameaçados e muitas vezes obrigados a nos desfazer das caças e peixes quando somos encontrados dentro das terras. Informamos também que irá 10 famílias para construir 10 casas, 1 malocão, uma escola e um posto de saúde local às margens do rio Uraricoera. Contamos com seu apoio e necessitamos de transporte para conduzir as famílias e as pessoas que irão ajudar no trabalho e também para transportar palha e madeira para as construções. E na oportunidade, pedimos sua presença para participar de uma reunião na comunidade Serra do Truarú no dia 7 de abril de 2004, onde será tratado os últimos detalhes dessa ocupação e sua presença é importante, pois precisamos de alguns esclarecimentos.

Na manhã do dia 18 de abril de 2004, numa manhã ensolarada, subimos em um trator barulhento e saímos do centro comunitário da Serra do Truarú rumo às nossas antigas terras. E, assim, estávamos iniciando uma nova comunidade: a comunidade Lago da Praia.

## Considerações finais

Este artigo objetivou descrever a mobilização para reocupar o território que, posteriormente, veio a constituir uma nova comunidade denominada Lago da Praia, construída por Wapichana e Macuxi da Terra Indígena Serra da Moça numa área que tinha sido usurpada por fazendeiros regionais e deixada de fora da demarcação em 1991. A partir dessas descrições, observamos que fatores como a trajetória das lideranças no movimento indígena, as privações que eram impostas às suas comunidades, como a negação de acesso aos rios e matas onde caçavam e pescavam e as condições desfavoráveis de trabalho, foram motores que colaboraram para o surgimento de uma consciência crítica sobre suas condições e sobre a situação de suas terras.

Ao trazermos esse caso como movimento que aciona fundamentos étnicos para atuar nos contextos de conflitos, percebemos uma interação simétrica e dialética, tanto com o fator econômico quanto com o político, que desencadeiam em forças capazes de transformar a realidade dos povos indígenas. Dessa forma, além do caso aqui apresentado, como outros que mencionei como exemplos de mobilizações sociais pautadas na identidade indígena, observamos que elas operam de uma maneira que é possível trazer para cada luta a especificidade cultural de cada povo, mesmo que essas lutas se assemelhem.

Assim, o que trago de contribuição, além de colocar essas comunidades no campo de discussões sobre retomadas territoriais, é ainda contribuir com o pensamento de que os fatores da identidade indígena não são apenas meros reflexos de alguns determinismos, mas representam elementos que funcionam como a própria resistência indígena capaz de mudar a situação de opressão em que vivemos.

Por fim, acredito que este trabalho pode ser um importante passo inicial para futuras discussões referentes ao campo tratado, já que neste momento me limitei apenas em etnografar os antecedentes da mobilização e os movimentos iniciais da retomada, porém o caso apresentado permanece em andamento nas instâncias da Justiça Federal, daí a necessidade de outros trabalhos para análise da retomada territorial de fato e os processos judiciais que tramitaram até a expulsão dos parentes da comunidade Lago da Praia.

## Referências

- ALMEIDA, A. W. B. de. *Terras tradicionalmente ocupadas: terra de quilombo, terras indígenas, "babaquais livres", "castanhais do povo"*. Manaus: PPGSCA/UFAM, 2008.
- ALMEIDA, A. W. B. de. Prólogo: um rio dividido?. In: ALMEIDA, A. W. B.; FARIAS JUNIOR, E. A. (org.). *Mobilizações étnicas e transformações sociais no Rio Negro*. Manaus: UEA Edições, 2010.
- ALMEIDA, A. W. B. de. *Questões agrárias no Maranhão contemporâneo*. Manaus: UEA Edições, 2017.
- ALMEIDA, A. W. B. de et al. (org.). *Consulta e participação: a crítica à metáfora da teia de aranha*. Manaus: UEA Edições, 2013.
- BACHELARD, G. *A formação do espírito científico: contribuição para uma psicanálise do conhecimento*. Tradução Estela dos Santos Abreu. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.
- BANIWA, G. S. L. *Educação para manejo e domesticação do mundo: entre a escola ideal e a escola real. Os dilemas da educação escolar indígena no Alto Rio Negro*. 2011. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2011.
- BARTH, F. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, F. *O guru, o iniciador e outras variações antropológicas*. Tradução de John Cunha Comeford. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.
- BENITES, T. *Rojeroky hina ha roike jevy tekohape (Rezando e lutando): o movimento histórico do Aty Guasu dos Ava Kaiowa e dos Ava Guarani pela recuperação de seus tekoha*. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.
- BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- BOURGOIS, P. Conjugated oppression: class and ethnicity among Guaymi and Kuna Banana Workers. *American Ethnologist*, v. 15, n. 2, p. 328-348, 1988.
- BOURGOIS, P. *Ethnicity at work: divided labor on a Central American Banana plantation*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1989.



BOURGOIS, P. La mobilisation ethnique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 99, p. 53-64, 1993.

BOURGOIS, P. *Banano, etnia y lucha en Centro América*. San José: Editorial Departamento Ecueménico de Investigaciones (DEI), 1994.

BRASIL. *Lei nº 6.001, de 19 de dezembro de 1973*. Dispõe sobre o Estatuto do Índio. Brasília, 1973. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/Leis/L6001.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Leis/L6001.htm). Acesso em: 15 set. 2019.

BRASIL. *Decreto nº 258, de 29 de outubro de 1991*. Homologa a demarcação administrativa da área indígena Serra da Moça, no Estado de Roraima. Brasília, 1991. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/1990-1994/D258.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/D258.htm). Acesso em: 15 set. 2019.

BRASIL. *Decreto de 15 de abril de 2005*. Homologa a demarcação administrativa da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, localizada nos Municípios de Normandia, Pacaraima e Uiramutã, no Estado de Roraima. Brasília, 2005. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_Ato2004-2006/2005/Dnn/Dnn10495.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2004-2006/2005/Dnn/Dnn10495.htm). Acesso em: 15 set. 2019.

CONSELHO INDÍGENA DE RORAIMA. *Plano de gestão territorial e ambiental – Terra Indígena Serra da Moça*. Boa Vista, [s.d.].

ELIAS, N. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

FAVRET-SAADA, J. Ser afetado. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 13, n. 13, p. 155-161, 2005.

KOKAMA, A. C. R. *O reordenamento político e cultural do povo Kokama: a reconquista da língua e do território entre o Brasil e o Peru*. 2016. Tese (Doutorado em Linguística) – Universidade de Brasília, Brasília, 2016.

MACUXI, I. B. S. *Violência contra mulheres indígenas Macuxi: de experiências narradas a soluções coletivas*. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2017.

MELO, E. A. de. *Situação social, dinâmica territorial e mobilização étnica na Comunidade Serra do Truarú (Terra Indígena Serra da Moça, Etnorregião Murupú, Boa Vista-RR)*. 2019. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2019.

MENEZES, E. S. *Identidades coletivas e conflitos sociais: os piaçabeiros no médio rio Negro*. 2012. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2012.

MENEZES, E. S. O trabalho extrativista da piaçaba em Barcelos AM, Brasil: servidão por dívida e resistência dos piaçabeiros. *Revista Latinoamericana de Antropología del Trabajo*, México, ano 3, n. 1, p. 1-20, 2018.

MENEZES, E. S. Identidade coletiva em disputa: a categoria de autodefinição “piaçabeiro” entendida a partir de suas narrativas. *Wamon: Revista do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas*, Manaus, v. 4, n. 1, p. 85-102, 2019.

NOVA CARTOGRAFIA SOCIAL DA AMAZÔNIA: Boletim Informativo: Projeto Mapeamento Social como Instrumento de Gestão Territorial contra o desmatamento e a devastação, Manaus, n. 5, jul. 2014.

ORTOLAN MATOS, M. H. *O processo de criação e consolidação do movimento pan indígena no Brasil (1970-1980)*. 1997. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 1997.

ORTOLAN MATOS, M. H. *Rumos do movimento indígena no Brasil contemporâneo: experiências exemplares no Vale do Javari*. 2006. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2006.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *“O nosso governo”: os Ticuna e o regime tutelar*. São Paulo: Marco Zero, 1988.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *O nascimento do Brasil e outros ensaios: pacificação, regime tutelar e formação de alteridades*. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016.

SANTOS, G. S. *Identidade étnica: os Sateré-Mawé no bairro da Redenção, em Manaus-AM*. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia) – Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2008.

TERENA, L. H. E. A. *Vukapanavo: o despertar do povo Terena para os seus direitos – movimento indígena e confronto político*. 2019. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2019.

TUXÁ, F. S. M. C. “*Quando a terra sair*”: os índios Tuxá de Rodelas e a barragem de Itaparica: memórias do desterro, memórias da resistência. 2017. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Universidade de Brasília, Brasília, 2017.

TUXÁ, F. S. M. C. Entre índios e sertanejos: o povo indígena Tuxá e a retórica desenvolvimentista chesfiana em Itaparica. *Wamon: Revista dos alunos do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Amazonas*, v. 3, n. 1, p. 39-53, 2018.

VIEIRA, J. G. *Missionários, fazendeiros e índios em Roraima: a disputa pela terra – 1777 a 1980*. 2003. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

Recebido: 19/09/2019 Aceito: 27/04/2020 | Received: 9/19/2019 Accepted: 4/27/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



# Evangélicos à direita

## Evangelicals on the right wing

Ronaldo de Almeida\*

\*Universidade Estadual de Campinas – Campinas, SP, Brasil

[ronaldormalmeida@gmail.com](mailto:ronaldormalmeida@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-0068-2585>

## Resumo

É bastante consensual no debate público nacional e internacional que está em curso uma onda conservadora no interior da qual algumas religiões são protagonistas. Dentre elas, destacam-se parte significativa dos evangélicos, mas não a sua totalidade. Este artigo pretende discutir sobre os evangélicos posicionados à direita do espectro político brasileiro. Parto da constatação de que o início da crescente atuação de setores evangélicos na política institucional ocorreu nos anos 1980, contudo, aquilo que hoje é classificado como conservador e “de direita” antecede a presença pública desses religiosos. Assim, três décadas depois, qual a especificidade do conservadorismo evangélico? O que ele aporta de novo às estruturas mais longevas da sociedade brasileira? Minha hipótese mais geral é que esses evangélicos acentuam no discurso e nas práticas a separação, a concorrência e o conflito religiosos, e na conjuntura atual confundem, intencionalmente, ocupação do governo federal com ter maioria demográfica para legitimar normas morais conservadoras.

**Palavras-chave:** evangélicos; conservadorismo; Bolsonaro; direita política.

## Abstract

There is a consensus both nationally and internationally that we are witnessing a conservative wave in which some religions are protagonists. These include many, but not all, evangelicals. This article aims to discuss the evangelicals on the right wing of the Brazilian political spectrum. The increasing presence of evangelical sectors in institutional politics dates back to the 1980s. However, those sectors that are considered conservative or “right wing” predate the public presence of evangelicals. This raises the question, after more than three decades, as to what evangelical conservatism is. What does it add to the historical, deeply rooted conservative structures in Brazilian society. My general hypothesis is that these evangelicals deepen religious division, competition and conflicts in their discourses and practices. And in the current conjuncture, they intentionally confuse being in government with having a demographic majority to legitimize conservative moral standards.

**Keywords:** Evangelicals; conservatism; Bolsonaro; right wing.

A Flávio Pierucci.

## Ontem e hoje

Começo essa reflexão citando o parágrafo inicial do artigo do sociólogo da religião, Flávio Pierucci (1987, p. 26, grifo do autor), no qual define pessoas da cidade de São Paulo identificadas politicamente como “de direita”:

Seu tique mais evidente é sentirem-se ameaçados pelos outros [...] Eles têm medo. Abandonados e desorientados em meio a uma crise complexa, geral, persistente, que além de econômica e política é cultural, eles se crispam sobre o que resta de sua identidade moral em perda, e tudo se passa como se tivessem decidido jogar todos os trunfos na autodefesa. “Legítima defesa” poderia muito bem ser um termo-chave do seu vocabulário. A autodefesa, que é *prima facie* a proteção de suas vidas, de seus casas e bens, da vida e da honra de seus filhos (suas filhas!), sua família, é também a defesa dos seus valores enquanto defesa de si diante da inversão dos valores em curso. (Mas isto é ser de direita?).

Embora ressoe atualíssima, a citação encontra-se em um artigo de mais de três décadas publicado na revista *Novos Estudos*. Mais precisamente, a publicação ocorreu em 1987, entre a eleição para a Assembleia Constituinte, em 1986, e a promulgação da nova Constituição do Brasil, em 1988. Com um título que é, de imediato, intrigante para os dias atuais – “As bases de uma nova direita” –, o artigo transpira os ares da redemocratização após duas décadas de regime militar. Mas no sentido oposto à literatura predominante da época que estava mais preocupada com os agentes, as práticas e os discursos da recém-reconquistada democracia, Pierucci analisou em torno de 150 entrevistas com eleitores de Jânio Quadros e Paulo Maluf, vetores sociais reativos àquele novo quadro político. Como afirmou posteriormente no livro *Ciladas da diferença* (Pierucci, 2013), a pesquisa foi motivada pela vitória de Jânio para a prefeitura de São Paulo, em 1985, quando derrotou Fernando Henrique Cardoso em sua primeira eleição. O objetivo foi circunscrever uma constelação (termo do autor) de ideias e valores políticos de direita no contexto pós-ditadura nos bairros tradicionais das zonas Leste e Norte, onde Jânio foi mais votado:

predominantemente católico, de menor presença nordestina em relação a outras regiões da cidade, de classes média e média baixa e com pouca e média escolaridades.

Um dos efeitos do artigo de Pierucci é a constatação de que os temas controversos de hoje e de meados dos anos 1980 demonstram muitas continuidades e alguns deslocamentos sofridos pela sociedade brasileira. Com a finalidade de refletir sobre a conjuntura atual, tomo sua análise como referente de uma constelação de elementos agrupados naquele momento como a “nova direita”. Não se trata propriamente de traçar paralelos entre os momentos políticos (o início da redemocratização em meados dos anos 1980 e o momento atual de crise global da democracia liberal), mas compreender alguns deslocamentos e continuidades da sociedade brasileira.

Começo pela diferença principal. O que se deslocou de mais englobante foi a configuração das legitimidades políticas. No contexto da Constituinte, direita era “um nome que não se diz” (Pierucci, 1987, p. 36). Expressão disso foi o famoso “voto envergonhado” em Jânio Quadros, em 1985, que lhe garantiu uma inesperada vitória para a prefeitura de São Paulo. Hoje, todavia, esquerda é o nome que não se diz, pois foi criminalizada pela prática da corrupção. A bandeira da ética das esquerdas, construída na resistência ao regime militar e no início da redemocratização, foi sendo desconstruída conforme assumiram cargos dos poderes Executivo e Legislativo.

O caso Mensalão, no final do primeiro governo Lula, em 2005, deixou entre outros legados a indistinção ética entre partidos do espectro político, de tal modo que as fronteiras entre os três maiores (PT, PSDB e PMDB) foram ficando cada vez menos evidentes em algumas práticas. A Operação Lava Jato, iniciada em abril de 2014, e o caso Petrolão, no final do primeiro mandato de Dilma Rousseff, deram “uma volta a mais no parafuso” e criminalizaram de forma contundente o campo político à esquerda, em particular o seu maior partido e ator político: o PT e o ex-presidente Lula. A derrota avassaladora das esquerdas nas eleições municipais de 2016 (quando o maior vencedor foi o PSDB) somada às vitórias, em 2018, de candidaturas de direita e de extrema direita nos poderes Executivo e Legislativo (federal e estadual) indicaram que as legitimidades haviam se deslocado ainda mais. Nas narrativas dos que estão vencendo o atual processo político, as esquerdas são consideradas estruturalmente corruptas e o campo político à direita é composto por



“pessoas de bem”, principalmente por aqueles que não fazem parte do corruptor sistema político.<sup>1</sup>

Se em relação ao cenário da Constituinte a legitimidade ética foi deslocada da esquerda para a direita, existem, em contrapartida, algumas continuidades com a conjuntura atual. O discurso da meritocracia e do empreendedorismo, por exemplo, já estava na constelação daquela direita dos anos 1980. Mas, lá como hoje, não havia uma sustentação rigorosa do discurso neoliberal em defesa do Estado mínimo entre as camadas populares e média baixa. Sua principal crítica ao Estado está em sua corrupção endêmica e nos privilégios de parte do funcionalismo público. Entretanto, essa indisposição das classes médias e populares foi capturada pelo discurso pró-Estado mínimo, que, em termos concretos, é orientado pela perspectiva neoliberal de redução da proteção social. Em outras palavras, o discurso favorável ao “Estado mínimo” tem sentidos distintos entre os estratos sociais, que foram alinhados na eleição de Bolsonaro em torno do empreendedorismo individual e do combate à corrupção do sistema político.

O discurso econômico neoliberal tem pouco apelo eleitoral. Não por acaso ele está em conexão com duas outras dimensões da vida social brasileira com grande apelo: a segurança e os costumes. Tanto em Pierucci como no contexto atual o tema da segurança tem sido bandeira política das direitas, enquanto as esquerdas (com algumas exceções) têm dificuldade em formular um discurso político de combate à criminalidade que destaque e legitime o emprego da força policial, e que vá além das ações preventivas e da crítica à violência do Estado. Nos anos 1980, segundo o artigo, a segurança deveria ser mais punitiva com encarceramento prolongado (e sofrido) e aplicação da pena de morte. Esta última, no entanto, parece ter saído de pauta já há alguns anos após uma certa hegemonia do discurso dos direitos humanos e a percepção de que a pena de morte já é aplicada pelos aparelhos de segurança do Estado. Hoje, o encarceramento e a redução da maioria penal são as principais bandeiras do punitivismo.

---

1 A campanha de João Doria (PSDB) à prefeitura de São Paulo, em 2016, enfatizou a figura do gestor em detrimento da do político; e a de Jair Bolsonaro (PSL), em 2018, o apresentou como alguém crítico da “velha política” e admirador do regime militar.

Em relação aos costumes, o problema colocado nos anos 1980 era a pornografia dos cinemas pornô e das bancas de revistas que “poluíam” a paisagem urbana. Hoje, muitos dos grandes cinemas da cidade tornaram-se templos pentecostais. Olhando retrospectivamente, as questões de gênero conquistaram muita visibilidade e legitimidade nas três últimas décadas no Brasil. Uma das questões dos dias atuais é como lidar com manifestações de afetos entre casais homossexuais e performances de gênero em espaços públicos.

Entretanto, se esses três assuntos (econômico, moral e securitário) atravessam os contextos atual e dos anos 1980, o que mais chama a atenção ao longo da leitura do artigo de Pierucci é a pouca presença dos evangélicos, que é tratada de forma ainda incipiente, só no final do artigo, e muito inferior ao tratamento dado aos católicos, que atravessam todo o texto. Embora já se soubesse do crescimento demográfico dos evangélicos nos anos 1970 e 1980, eles haviam acabado de iniciar uma investida forte na política oficial na eleição para a Constituinte, em 1986. Apesar do curto tempo de atuação como religião pública,<sup>2</sup> Pierucci chamou a atenção para esse novo “bloco bem barulhento no Congresso Constituinte” que atua na defesa intransigente da moralidade da “família tradicional”.

É que sua penetração [do moralismo] na massa é enormemente facilitada por sua dupla e vantajosa aliança: com a extrema direita da mídia policial e com a extrema direita evangélica, esta igualmente midiática (linhagens estas da extrema direita que também se fazem representar no parlamento) [...]. Este *novo espaço sociocultural* para a extrema direita, representado por denominações cristãs fundamentalistas, converge no seu anticlericalismo específico com o outro, o anticlericalismo-de-caserna-e-delegacia para acusar a arquidiocese de São Paulo de pactuar com os delinquentes através da política dos direitos humanos. (Pierucci, 1987, p. 42, 44-45, grifo meu).

Em síntese, o efeito final do artigo é de que a constelação das ideias e valores conservadores de direita tem camadas mais profundas e longevas. O conservadorismo antecede e ultrapassa a atuação dos evangélicos como religião pública

---

2 No sentido dado por Casanova (1994, p. 20), qual seja, aquela que não é apenas visível no espaço público, mas atua sobre ele e sobre suas regras de funcionamento.

no Brasil. Tendo o artigo de Pierucci como um registro da conjuntura dos anos 1980, quais as inflexões naquilo que é classificado e automeado como “de direita” quando um novo ator público começou se configurar a partir da Constituinte: os evangélicos conservadores?

## Situando o (neo)conservadorismo

Judith Butler (2015), em *Quadros de guerra*, desenvolveu o argumento, tanto teórico quanto metodológico, segundo o qual os conflitos político-culturais que opõem a moral religiosa à diversidade de gênero ou, mais especificamente, os islâmicos aos gays, devem ser compreendidos a partir dos “enquadramentos” que produzem as polarizações e naturalizam as identidades. Como *frames* (Goffman, 2006), eles são modos de inteligibilidade. A crítica de Butler é direcionada à normatividade das políticas liberais de reconhecimento em contextos multiculturais por não ser reflexiva com sua própria produção de identidades.<sup>3</sup> O enquadramento liberal multicultural estrutura as posições dos atores políticos e sociais, os discursos acusatórios e as justificações políticas, os projetos e as ações, etc.; mas nesse âmbito as pautas LGBTI+ são valorizadas em detrimento de posturas religiosas tradicionais como a de alguns islâmicos. Para Butler, as políticas de reconhecimento não somente reconhecem como também fixam certas identidades em relação de antagonismo a outras identidades, a tal ponto que acabam dificultando possíveis coligações (termos da autora) entre elas. Nisso reside “o não-pensamento em nome da normatividade” (título de um dos capítulos de *Quadros de guerra*) que, ao reconhecer, projeta posições irredutíveis.<sup>4</sup>

---

3 Em *Coisas ditas*, Bourdieu (2004, p. 101) afirma que as burocracias estatais são os grandes classificadores sociais. Sua crítica era que a reivindicação pode fixar o indivíduo na sua condição de necessitado. Butler faz a mesma advertência às políticas de reconhecimento que reificam as diferenças e as antagonizam.

4 O enquadramento de guerra, para Butler, reduz a diversidade a polos antagônicos de posições políticas, algo que se acentuou com o atentado de 11 de setembro nos Estados Unidos e, de modo geral, com os choques sociais e culturais resultantes da globalização, sobretudo em países europeus ocidentais. Em ambos os casos o efeito mais proeminente tem sido o endurecimento de políticas securitárias.

Retenho de Butler o seu procedimento metodológico que consiste em dar um passo atrás e identificar as condições de possibilidade de alguns discursos e oposições em detrimento de outros. Isto é, qual foi o enquadramento que estabeleceu que ser islâmico é necessariamente ser contra LGBTI+ e vice-versa, por exemplo? Adotando o mesmo procedimento, quais deslocamentos sofreu a sociedade brasileira na atualidade que tornaram alguns discursos mais legítimos e outros ilegítimos?

Como o campo de forças no Brasil está fraturado e polarizado pelo menos desde as eleições de 2014, os indexadores esquerda e direita reacenderam suas cores e outras séries de oposição emergiram a partir da conjuntura pós-junho de 2013: petistas x tucanos, mortadelas x coxinhas, estatistas x privatistas, verde-amarelo x vermelho, petistas x bolsonaristas, morais x imorais, direitos humanos x homens direitos, corruptos x não corruptos, político x gestor, católicos tradicionais x católicos progressistas, evangélicos fundamentalistas x evangélicos progressistas, entre outras. E, como a oposição transversal a todas elas: petismo x antipetismo.<sup>5</sup>

É a partir desse enquadramento polarizado e instável que problematizo o termo “conservadorismo”, sobretudo nos seus usos práticos no debate público. De imediato, identifico três usos. Primeiro, o termo tem sido evocado como categoria política de acusação, que circunscreve um conjunto relativamente variado de discursos, posicionamentos, ações e atores considerados opressivos e pouco afeitos às diferenças e às mudanças na estrutura social. Segundo, como uma categoria de autoidentificação. Por sinal, cada vez mais, tais identificações, sobretudo “de direita”, vêm sendo assumidas publicamente sem os constrangimentos do período inicial da redemocratização do país (Pierucci, 1987). O termo “progressista” parece não estar tão negativado como “esquerda”, ainda. Por fim, “conservadorismo” tem um estatuto conceitual, sobretudo na filosofia política

---

5 Essa oposição tem estruturado as preferências eleitorais, o que foi sentido no primeiro turno das eleições de 2018 quando a posição antipetista foi capturada por Bolsonaro, superando a oposição PT x PSDB das seis eleições presidenciais anteriores. No segundo turno, a oposição se estrutura na mútua rejeição entre os candidatos, e se configura como anti-PT x anti-Bolsonaro. Ao fim do pleito, Bolsonaro ganhou o segundo turno com 55% contra 45% de Haddad entre os votos válidos. Mas entre os evangélicos, segundo pesquisa do Instituto DataFolha a três dias da eleição, a diferença foi de 69% a 31% a favor de Bolsonaro entre votos válidos. Cabe ressaltar ainda que cerca 30% dos eleitores não votaram em nenhum dos dois candidatos (21,3% de abstenções, 2,14% de votos brancos e 7,43% de nulos).

e na ciência política, que informa e, por vezes, se sobrepõe aos sentidos mais corriqueiros do debate público.

O objetivo deste artigo, no entanto, não é partir de uma definição conceitual para depois aferir a realidade empírica ou, inversamente, utilizá-la como ilustração do conceito. A conceituação interessa mais como ferramenta do que como um indexador de experiências históricas. Assim, apreendo conservadorismo como uma categoria social informada parcialmente pelo debate político e pelo acadêmico. Parcialmente porque os usos do termo como acusação, autoidentificação ou conceito não se sobrepõem com exatidão, mas estão em circulação e, muitas vezes, indiferenciados nas discussões sobre o país na atualidade.

Isso me leva a um artigo de Samuel Huntington,<sup>6</sup> um dos principais pensadores do conservadorismo norte-americano. Sua formulação corrobora o procedimento metodológico de apreensão do termo em seu uso prático, situado e relacional. Huntington elenca três tradições de entendimento mais frequentes do que ele definiu como “conservadorismo como ideologia”. São elas: a identificação histórica com um segmento específico (a aristocracia); a definição autônoma em relação à experiência histórica a partir de algumas propriedades mais constantes; e, por último, a perspectiva situacional, que surge na defesa das instituições estabelecidas e dos valores instituídos. Sua opção é pela terceira: nem identifica conservadorismo com um segmento social específico nem lhe atribui propriedades descontextualizadas. Nem tanto histórica nem tanto abstrata, mas situada e em relação (Huntington, 1957).

Para Huntington, o conservadorismo não se define propriamente por uma ideologia ideacional (entenda-se, um conteúdo substantivo predeterminado, como o liberalismo, a democracia, o socialismo, o fascismo, etc.), mas uma ideologia posicional, cujo sentido é o de resistência a mudanças.<sup>7</sup> Nesse sentido, como posicional, o conservadorismo deve ser compreendido situacionalmente, quando impelido a reagir e a resistir às mudanças institucionais e sociais.

---

6 Ideólogo proeminente do pensamento conservador norte-americano, teve repercussão no debate público com o seu livro *Clash of civilizations* durante o governo de George W. Bush, do Partido Republicano. O argumento do livro era a irredutibilidade entre a democracia ocidental e o *ethos* político-religioso islâmico.

7 Daí a sua crítica aos neoconservadores norte-americanos de sua época, seja porque não tinham clareza quanto ao que se opunham (secularismo, multiculturalismo, comunismo, etc.), seja porque, tal como Russell Kirk, recuperavam uma noção nostálgica de conservadorismo.

Mudança só como reforma, não como ruptura. A prudência é a postura necessária. Cabe conservar as instituições burocráticas, o Estado e a Justiça; o que é estendido às instituições sociais como a família, a comunidade religiosa e a ordem nacional. Huntington elabora essa formulação nos EUA do final dos anos 1950, no contexto da Guerra Fria. Para ele, a postura conservadora situada naquela época implicava reafirmar as instituições liberais que teriam construído, segundo ele, a grandeza da sociedade americana do século XX.

Huntington, um liberal conservador, é significativamente oposto a Butler, uma crítica do neoliberalismo e ideóloga das pautas progressistas relativas aos comportamentos sexuais, de gênero e reprodutivos. Entretanto, ambos oferecem procedimentos metodológicos aproximados. A proposição de Huntington é a de compreender o conservadorismo de modo situado e relacional, enquanto a noção de enquadramento de Butler permite dar um passo atrás para, desse modo, compreender as próprias condições de possibilidades da situação e da posição daquilo que tem sido denominado como conservadorismo evangélico no Brasil hoje.

Assim como outros pensadores, Huntington tratou do conservadorismo político, que, em parte, pode contemplar a tradição nacional e, em boa medida, encontra sustentação na religião.<sup>8</sup> Mas o que vem sendo acusado e autoidentificado como conservadorismo no Brasil refere-se, principalmente, ao plano dos costumes, fortemente propagado pelas religiões cristãs, em especial as evangélicas. A sacralização da família tradicional é, sem dúvida, o signo de um amplo campo moral em questões relativas ao corpo, ao comportamento e aos vínculos primários.

O conservadorismo dos costumes não pretende se limitar aos religiosos, ao universo da congregação weberiana,<sup>9</sup> mas alcançar a sociedade como um todo,

---

8 Huntington destaca a religião como uma das seis características do principal fundador do pensamento conservador moderno, Edmund Burke, a saber: que o homem é um animal religioso e a religião está na fundação da sociedade civil, como uma sanção divina que legitima a ordem. O conservadorismo de Burke (2014), produzido como crítica dos desdobramentos do processo revolucionário francês, defendia e justificava a manutenção das instituições britânicas (monarquia e Igreja Anglicana), acompanhando as mudanças no mundo econômico e o nascimento da burguesia. Burke era um liberal na economia e um conservador nas instituições (Huntington, 1957).

9 No sentido de associação voluntária formada por vínculos puramente religiosos, o que em muitos casos implicará no rompimento com “as relações do clã e do matrimônio” (Weber, 1971, p. 377).

disputando no plano da norma jurídica os conteúdos substantivos da moralidade pública. O diagnóstico de que o processo de secularização deixaria a religião cada vez mais acantonada na vida privada, como formulou Luckmann (1967) em *Invisible religion*, já não corresponde à realidade pelos menos desde anos 1970. Esse processo foi identificado por Casanova nos anos 1990, quando elaborou o conceito de religião pública para compreender essa nova realidade.<sup>10</sup> Aquilo que parecia ter sido restringido à esfera privada e individual pelo processo de secularização reconfigurou-se e atua sobre aquilo que se define como público (mais especificamente, as normas públicas, em forma de lei ou dos costumes).

O ator na América Latina analisado por Casanova, a Teologia da Libertação, tratava da realidade do período das ditaduras latino-americanas e o início das redemocratizações: um ativismo político-religioso à esquerda com ênfase na estrutura socioeconômica. Contudo, atualmente no Brasil e América Latina, o que se destaca são setores religiosos à direita com ênfase na moralidade e nos comportamentos. A atuação dos evangélicos no Legislativo envolve, além das questões de interesse geral para o país, os interesses corporativos do segmento e a pautas dos costumes e comportamentos.

A novidade conservadora no Brasil contemporâneo assemelha-se ao que Wendy Brown diagnosticou no neoconservadorismo norte-americano pós-Reagan e que se acentuou na administração Trump: *a expansão da esfera pessoal e protegida*. Essa esfera é o espaço da liberdade pessoal que está protegida da intervenção do Estado, como o indivíduo e a família. O argumento principal da *expansão* é o de que não se trata apenas da proteção da família tradicional contra o avanço da moralidade liberal, mas de que seus valores devem referenciar o ordenamento público e ser a instituição social de suporte de políticas econômicas que diminuam a proteção social (Brown, 2019; Cooper, 2017).

Frente a esse cenário, como a laicidade no Brasil construída tendo o catolicismo como a religião de referência reage a um novo ator, os evangélicos conservadores à direita, que se comporta como religião pública com pretensão reguladora também do secular?

---

10 Seus exemplos empíricos foram: a Revolução Islâmica no Irã, o movimento Solidariedade na Polônia, o fundamentalismo evangélico norte-americano e a Teologia da Libertação na América Latina.

## Sectarismo de maioria

Já há alguns anos o problema da secularização passou a ser como: lidar com a atuação das religiões no espaço público; redefinir os parâmetros para circunscrever o secular; e requalificar os limites do que pode ser aceito como religioso, pois quando o pluralismo religioso e seus direitos foram reconhecidos, a disputa em torno da laicidade se exacerbou (Mariano, 2011).

A ação mais significativa da recente conjuntura da relação entre instituições religiosas e Estado foi a assinatura da concordata entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé, em 2008, durante o governo Lula, que estabelece um acordo relativo ao estatuto jurídico da Igreja Católica no Brasil, ratificado posteriormente pelo decreto nº 7.107/2010 (Brasil, 2010). O documento, entre outras coisas, concede isenção de impostos às instituições católicas, reconhece seu trabalho em educação e preserva vários bens da Igreja como patrimônio da cultura brasileira. Em reação, evangélicos à direita apresentaram o projeto de lei da Câmara (PLC) 160/2009 (Brasil, 2009), que institui a Lei Geral das Religiões, que postulou isonomia em relação ao estatuto jurídico da Igreja Católica no Brasil. O projeto foi arquivado no final daquela legislatura, em 2010, sem ter sido aprovado em plenário. Em março de 2013, contudo, a Comissão de Constituição e Justiça e de Cidadania aprovou a admissibilidade da proposta de emenda constitucional do deputado goiano João Campos (PSDB), presidente da Bancada Evangélica, que inclui entidades religiosas de âmbito nacional entre aquelas que podem propor Ação Direta de Inconstitucionalidade, iniciativa até hoje restrita apenas às entidades políticas e sindicais.

Assim, interessa ao ativismo político desses evangélicos uma laicidade que os equipare ao catolicismo (feriados, espaços públicos, isenções tributárias, simbologia nacional, entre outros) e que favoreça a concorrência religiosa. Dessa forma, se a Igreja Católica pretende manter sua influência nos patamares mais profundos da estruturação do espaço social, das relações societais e dos sistemas de ordenamento jurídico-político, na atual conjuntura de pluralidade, ela se vê obrigada a afirmar sua diferença e apresentar-se como um ator religioso entre outros.

Da mesma forma, a concorrência entre crenças e a incorporação da ideia de livre manifestação de opiniões como um direito individual multiplicaram as



divergências em relação às práticas que podem ou não ser consideradas aceitáveis por um Estado laico. O pluralismo religioso no país é ambivalente: por um lado, significa maior pluralidade política, por outro, promove uma concorrência que, por vezes, resulta em intolerância contra certas religiões e contra a diversidade de valores e comportamentos (Almeida, 2019). Nas últimas décadas, a principal demonstração de intolerância em nome da liberdade religiosa tem sido a demonização por parcelas do neopentecostalismo das matrizes afro-brasileiras.

Em um artigo referência publicado em 1993 sobre os conflitos religiosos resultantes das práticas neopentecostais, Luiz Eduardo Soares argumentou que a demonização promovida pela Igreja Universal, ao fim e ao cabo, reconhece a veracidade das entidades espirituais da umbanda por meio de uma “equiparação simbólica” que, por consequência, teria implícito um potencial democratizador (Soares, 1993). Contudo, recentemente, Soares (2019) refez seu argumento dos anos 1990 frente à crescente intolerância religiosa neopentecostal contra as religiões afro-brasileiras nos anos seguintes (Almeida, 2009, 2010; Pierucci; Prandi, 1996).

Em suma, pode-se afirmar que a articulação entre o secular e o religioso, tal como ele se constitui no Brasil contemporâneo, deslocou-se de uma concepção de laicidade que tinha como referência o cristianismo católico para uma laicidade orientada pela pluralidade religiosa concorrencial, que, muito embora ainda seja predominantemente cristã, assume cada vez mais um perfil evangélico.

Boa parte da argumentação pró-conservadorismo dos costumes apela para a constatação de que “o Estado é laico, mas a sociedade é religiosa” ou “o Estado é laico, mas não é ateu”. E como a sociedade brasileira é majoritariamente de tradição cristã, deve-se tê-la como a referência para o ordenamento jurídico dos comportamentos. O argumento da maioria cristã tem aparecido recorrentemente nas falas de *players* políticos para justificar a imposição de freios às pautas progressistas. Desde a campanha de 2018 até os dias atuais, o presidente Jair Bolsonaro por várias vezes declarou que as minorias (gays, feministas, “abortistas”, etc.) devem se adaptar à maioria ou, caso contrário, deveriam sair do país. A julgar por suas sinalizações, Bolsonaro não se situa em uma posição pós-secularista, isto é, a que admite e lida com a diversidade de religiões no espaço público (Habermas, 2007; Taylor, 2014). Ao contrário, está alinhado

às partes majoritárias do pluralismo cristão crescente no país na sua vertente mais conservadora (política e moralmente).

O apelo dos evangélicos conservadores a uma suposta maioria cristã demográfica necessita indexar o conjunto dos católicos. Há afinidades entre evangélicos e católicos sobre diversas pautas; afinal, o conservadorismo é uma estrutura profunda da sociedade brasileira, transversal às religiões, sobretudo as de matriz cristã. No entanto, a forte pressão por mudanças legais e comportamentais no campo dos vínculos familiares, da sexualidade e de gênero não advêm somente de um tradicionalismo resistente ao mundo em mudança, como poderia ser o caso de setores da Igreja Católica. Esse conservadorismo tradicional reativo foi revigorado por uma postura ativa e propositiva de mudança cultural por parte dos evangélicos. Com esse horizonte, não se trata aqui apenas de reivindicar a proteção estatal da moralidade cristã, mas de inscrevê-la no ordenamento legal do país.

A consolidação dos evangélicos no Brasil no final do século XIX e na primeira metade do XX, contudo, deu-se sob o discurso de garantia da liberdade e de proteção para sua condição de minoria religiosa (Pierucci; Prandi, 1996). Com o advento da Proclamação da República, a separação entre Estado e Igreja Católica implicou a proteção ao exercício das práticas das religiões minoritárias. Ao Estado laico cabe proteger a liberdade de culto, por um lado, e ser neutro entre as religiões, por outro. No entanto, se o sentido de liberdade religiosa que emerge com o advento da República era o de proteção da diversidade de religiões e da liberdade de consciência, entre esses atuais atores religiosos ela é entendida como contenção de minorias, sobretudo as relativas às diferenças comportamentais e identitárias. Conforme cresceram demograficamente e atingiram espaços de poder, vetores do evangelismo brasileiro têm sustentado um entendimento da democracia voltado mais para a vontade da maioria do que para a proteção das minorias ou das diferenças.

A distinção entre igreja e seita feita por E. Troeltsch é um bom referente para equacionar esse conservadorismo religioso no Brasil hoje. Igreja é uma instituição coextensiva à ordem social, como se religião e tradição cultural se sobrepusessem: a associação entre ser brasileiro e ser católico, por exemplo (Sanchis, 2018). Seita, por sua vez, tem um movimento contra o status quo religioso (Troeltsch, 1987); e se for ainda salvacionista, ela tem a pretensão de ser a religião da maioria. Contudo, não se trata de tornar-se uma religião coextensiva

à ordem social, mas, inversamente, o social dever ser coextensivo à religião cristã. Esse tem sido um dos sentidos da ação desses evangélicos à direita no Brasil contemporâneo.

## Consideração final

Não é possível, entretanto, generalizar os evangélicos a partir dessas posições. Quando se intensificou no país o debate público (na verdade, mais restrito às camadas escolarizadas) em torno das pesquisas com células-tronco embrionárias e, a reboque naquele momento, o da legalização do aborto, a Igreja Universal declarou-se a favor das pesquisas<sup>11</sup> e admitiu o aborto nos casos já definidos pela legislação brasileira (estupro, perigo de vida para a mãe e feto com anencefalia).<sup>12</sup> Tais posições foram uma forma da Igreja Universal se colocar na discussão em contraposição à Igreja Católica. Mais recentemente, o bispo Macedo tem feito pregações no sentido de que não cabe às igrejas evangélicas atuarem para que o Estado estabeleça proibições em questões consideradas religiosas. O Estado não deve ser instado a tratar desses temas, mais especificamente: o ensino religioso, a homoafetividade, o aborto e as pesquisas com células-tronco embrionárias. Entretanto, os deputados do PRB ligados à Igreja Universal fizeram pouquíssimas proposições na Comissão de Direitos Humanos e Cidadania presidida pelo deputado Marcos Feliciano, mas acompanharam o voto conservador dos outros evangélicos, principalmente da Assembleia de Deus, a mais militante das pautas conservadoras (Gonçalves, 2016).

Em síntese, os evangélicos que têm seguido a trajetória eleitoral não são unívocos nos posicionamentos, mas de forma geral trabalham a favor das pautas moralizadoras. A diferença entre os posicionamentos está no quanto o Estado deve legislar sobre os comportamentos, o que faz da laicidade um valor público assumido discursivamente por todos (papa Francisco, Marina Silva,

---

11 Além dela, manifestaram-se também a favor setores mais liberais do protestantismo histórico, como a Igreja Metodista e a Igreja Presbiteriana do Brasil.

12 Os dois primeiros casos estão contemplados no art. 128 do Código Penal brasileiro, já o terceiro, na Arguição de Descumprimento de Preceito Fundamental n. 54 do STF, de 2012.

bispo Macedo, Silas Malafaia, Marcos Feliciano, CNBB, etc.), mas com sentidos variados e em disputa. No que refere aos evangélicos à direita, em termos práticos, o espaço público e a máquina estatal (ações e leis) são campos de atuação para promover, entre outras coisas, a contenção do liberalismo moral e a transformação de costumes e comportamentos.

## Referências

ALMEIDA, R. *A Igreja Universal e seus demônios: um estudo etnográfico*. São Paulo: Terceiro Nome, 2009.

ALMEIDA, R. Religião em transição. In: DUARTE, L. F. D.; MARTINS, C. B. (coord.). *Horizontes das ciências sociais: antropologia*. São Paulo: Anpocs, 2010. p. 367-405.

ALMEIDA, R. Religião e laicidade. In: SCHWARCZ, L. M.; STARLING, H. M. *Dicionário da República: 51 textos críticos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019. p. 299-305.

BOURDIEU, P. A codificação. In: BOURDIEU, P. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 2004. p. 96-107.

BRASIL. Senado Federal. *Projeto de lei da Câmara nº 160, de 2009*. (nº 5.598/2009, na Casa de origem, do Deputado George Hilton). Dispõe sobre as Garantias e Direitos Fundamentais ao Livre Exercício da Crença e dos Cultos Religiosos, estabelecidos nos incisos VI, VII e VIII do art. 5º e no § 1º do art. 210 da Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília, 2009. Disponível em: <https://www25.senado.leg.br/web/atividade/materias/-/materia/92959>. Acesso em: 15 set. 2019.

BRASIL. *Decreto nº 7.107, de 11 de fevereiro de 2010*. Promulga o Acordo entre o Governo da República Federativa do Brasil e a Santa Sé relativo ao Estatuto Jurídico da Igreja Católica no Brasil, firmado na Cidade do Vaticano, em 13 de novembro de 2008. Brasília, 2010. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/\\_ato2007-2010/2010/decreto/d7107.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2007-2010/2010/decreto/d7107.htm). Acesso em: 15 set. 2019.

BROWN, W. *Nas ruínas do neoliberalismo: a ascensão da política antidemocrática no Ocidente*. São Paulo: Politéia, 2019.

BURKE, E. *Reflexões sobre a Revolução na França*. São Paulo: Edipro, 2014.

BUTLER, J. *Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2015.

CASANOVA, J. *Public religions in the modern world*. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

COOPER, M. *Family values: between neoliberalism and the new social conservatism*. New York: Zones Books, 2017.

GOFFMAN, E. *Frame analysis: los marcos de la experiencia*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 2006.

GONÇALVES, R. B. *O discurso religioso na política e a política no discurso religioso: uma análise da atuação da Frente Parlamentar Evangélica na Câmara dos Deputados (2003-2014)*. 2016. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Estudos Sociais e Políticos, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016.

HABERMAS, J. *Entre naturalismo e religião: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2007.

HUNTINGTON, S. P. Conservatism as an ideology. *The American Political Science Review*, v. 51, n. 2, p. 454-473, June 1957.

LUCKMANN, T. *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. New York: The Macmillan Company, 1967.

MARIANO, R. Laicidade à brasileira: católicos, pentecostais e laicos em disputa na esfera pública. *Civitas: Revista de Ciências Sociais*, v. 11, p. 238-258, 2011.

PIERUCCI, A. F. As bases da nova direita. *Novos Estudos*, São Paulo, n. 19, p. 26-45, dez. 1987.

PIERUCCI, A. F. Ciladas da diferença. In: PIERUCCI, A. F. *Ciladas da diferença*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2013. p. 14-57.

PIERUCCI, A. F.; PRANDI, R. (org.). *A realidade social das religiões no Brasil*. São Paulo: Hucitec, 1996.

SANCHIS, P. A religião dos brasileiros. In: SANCHIS, P. *Religião, cultura e identidades: matrizes e matizes*. Petrópolis: Vozes, 2018. p. 245-279.

SOARES, L. E. Dimensões democráticas do conflito religioso no Brasil: a guerra dos pentecostais contra o afro-brasileiro. In: SOARES, L. E. *Os dois corpos do presidente e outros ensaios*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993. p. 85-107.

SOARES, L. E. Revoluções no campo religioso. *Novos Estudos*, São Paulo, v. 38, n. 1, p. 85-107, jan./abr. 2019.

TAYLOR, C. How to define secularism. In: STEPAN, A.; TAYLOR, C. (ed.). *Boundaries of toleration*. New York: Columbia University Press, 2014. p. 59-78.

TROELTSCH, E. Igreja e seitas. *Religião & Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 3, p. 134-144, 1987.

WEBER, M. *Ensaaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1971.

Recebido: 06/03/2020 Aceito: 04/27/2020 | Received: 3/6/2020 Accepted: 4/27/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

# El papel de la economía informal en los proyectos agroecológicos durante el COVID-19

## The role of the informal economy in agro-ecological projects during COVID-19

Paula Escribano\*

\* Universitat Autònoma de Barcelona – Barcelona, Catalunya, España  
[paula.escribano@uab.cat](mailto:paula.escribano@uab.cat)  
<https://orcid.org/0000-0002-4635-3325>

Agata Hummel\*\*

\*\* Uniwersytet Warszawski – Varsovia, Polonia  
[a.hummel@uw.edu.pl](mailto:a.hummel@uw.edu.pl)  
<https://orcid.org/0000-0002-8979-602X>

Claudio Milano\*\*\*

\*\*\* Universitat Autònoma de Barcelona – Barcelona, Catalunya, España  
[claudio.milano@uab.cat](mailto:claudio.milano@uab.cat)  
<https://orcid.org/0000-0003-4349-367X>

## Resumen

El 13 de marzo de 2020 España decretó el estado de alarma debido a la emergencia sanitaria por el COVID-19. En este escenario el sector agroalimentario tuvo que responder a una gran demanda en términos de producción y abastecimiento. Entre los diferentes modelos productivos dentro del sector están las pequeñas iniciativas agroecológicas que pretenden desarrollar estilos de vida campesinos por encima de la reproducción del capital. Las pequeñas iniciativas agroecológicas han tenido que adaptarse a los cambios impuestos por el estado de alarma para poder continuar con su actividad principal: la producción y distribución de alimentos a escala local. A partir de un enfoque cualitativo se reflexiona sobre los retos que han afrontado las pequeñas iniciativas agroecológicas con las regulaciones de la vida pública y los efectos que han tenido las medidas sobre su actividad. Asimismo, la investigación se centra en cuestionar el doble papel de la economía informal como amortiguador y limitante para su propio funcionamiento. Se analiza el papel que juega la economía informal en el sector agroalimentario local en la zona periurbana de Barcelona y de Madrid.

**Palabras clave:** estado de alarma; COVID-19; agroecología; economía informal.

## Abstract

On March 13, 2020, Spain declared a state of alarm due to the health emergency caused by COVID-19. In this scenario, the agri-food sector had to respond to a high demand in terms of production and supply. Among the different production models within the sector there are small agroecological initiatives that aim to develop peasant lifestyles beyond the reproduction of capital. The small agroecological initiatives have had to adapt to the changes imposed by the state of alarm in order to continue with their main activity: the production and distribution of food on a local scale. With a qualitative approach, the paper reflects on the challenges that small agroecological initiatives have faced with the regulations of public life and the effects that the measures have had on their activity. The research also focuses on questioning the dual role of the informal economy as both a shock absorber and a constraint. The paper analyzes the role played by the informal economy in the local agri-food sector in the peri-urban area of Barcelona and Madrid.

**Keywords:** state of alarm; COVID-19; agroecology; informal economy.



## La agroecología en el marco de la crisis del COVID-19

El 31 de enero de 2020 se dio a conocer en España el primer paciente afectado por coronavirus (COVID-19). El 9 de marzo el Ministerio de Sanidad declaró la contención reforzada y el 13 de marzo el Estado español decretó el estado de alarma. Todas las autoridades civiles de la Administración Pública, así como los cuerpos de seguridad autonómicos o locales quedaron bajo las órdenes del Gobierno. Las vidas de la mayoría de las personas se vieron afectadas en cuanto a libertad de movimiento y circulación.<sup>1</sup> El Estado, a través de sus aparatos limitó la circulación de vehículos y personas, y restringió las salidas del hogar a ciertas actividades como son la compra de alimentos o de medicamentos. Asimismo, prohibió la celebración de festividades y suspendió los mercados locales, cerró tiendas, bares y restaurantes. El estado de alarma supuso una situación sin precedentes respecto a la paralización de las actividades económicas. Las cadenas de suministro agroalimentarias registraron una gran presión en cuanto a producción y distribución en sus redes regionales y nacionales.

Estos acontecimientos se enmarcan en un contexto de expansión neoliberal, que ha supuesto el cambio de modelo hacia la agricultura y ganadería a gran escala. El modelo agrario desarrollado a partir de los años 60 se ha caracterizado por una fuerte industrialización y por la creciente dependencia de los agroquímicos y los combustibles fósiles (Ploeg, 2010; Wolf, 1982). En este escenario, la industrialización ha incidido en la monetarización de la economía agraria. Después de la crisis financiera de 2008, los organismos de desarrollo y el mundo corporativo han mostrado un renovado interés hacia la agricultura (McMichael, 2012). Además, se ha producido la mecanización del trabajo agrícola que ha provocado una progresiva disminución de la población que se dedica exclusivamente a la agricultura (Homs; Martínez, en prensa), así como también una gradual descampesinización y conversión

---

1 La concepción y la toma de datos para la elaboración de este artículo ha tenido lugar en los meses de abril y mayo del 2020, durante la denominada "Fase 0" de las medidas impuestas por el estado de alarma. El confinamiento en las casas de la mayoría de la ciudadanía se encontraba vigente y la libertad de movimiento se hallaba restringida.

del sector agroalimentario hacía otras actividades (Gascón; Milano, 2018). Frente a estas circunstancias, la agroecología se propone como una potencial alternativa frente a la producción agroindustrial neoliberal (Altieri; Nicholls, 2020) y ha sido reivindicada como contraparte desde los movimientos sociales. Tal como detallan Guzmán, González de Molina y Sevilla (2000), la perspectiva agroecológica incluye no solo el uso de unas determinadas técnicas agrícolas orientadas a la producción de alimentos, sino que también considera las relaciones socioeconómicas, socioculturales y políticas que se establecen en la agricultura a lo largo del tiempo en diferentes territorios.

A partir de la fragilidad socio-ecológica puesta de manifiesto durante la emergencia sanitaria se ha producido una renovada atención acerca de las potencialidades de la agroecología en torno a su capacidad para prescindir de los pesticidas, revitalizar pequeñas granjas, crear sistemas alternativos de producción y reformar la agricultura urbana (Altieri; Nicholls, 2020). Mucho antes de la pandemia, ya existía una enraizada crítica hacia la agricultura industrial, su dependencia de los insumos no agrícolas y sus grandes riesgos para la salud humana y para el ecosistema (Altieri et al., 2015). En el contexto europeo, las prácticas agroecológicas se han circunscrito en un marco más amplio de política económica y de restructuración de las relaciones de producción de la agricultura actual (Ploeg, 2020). Para este autor, las prácticas agroecológicas han surgido como consecuencia del aumento de la dependencia de los agentes externos, los bancos, las industrias y como respuesta a la desigualdad de las cadenas de suministro agrícola. Finalmente, la necesidad de una transición del régimen alimentario –representada por el paso de la agroindustrialización a la agroecología– basada en el lugar (entendido como lo opuesto a *food from nowhere* relacionado con la producción agroindustrial) ofrecería “una inversión de tendencia de la dramática huella ecológica y de la acumulación de capital a cualquier precio” (McMichael, 2012, p. 290).

El concepto de agroecología ha sido definido como una disciplina científica, una práctica agrícola y un movimiento. Sus enfoques han variado desde acepciones más ecológicas hasta aproximarse a aspectos sociales y culturales. Algunos elementos que caracterizan la agricultura agroecológica identificados por la FAO son la diversidad, las sinergias, la eficiencia, la resistencia, el reciclaje, la co-creación y el intercambio de conocimientos, los

valores humanos y sociales, la cultura y tradiciones alimentarias, la gobernanza responsable y la economía circular y solidaria (FAO, 2019). En la actualidad la presencia de las iniciativas autodefinidas como agroecológicas, de pequeña escala en los territorios rurales y periurbanos juega un papel significativo en el aprovisionamiento de alimentos, es decir, abastecen de alimentos a una parte de la población sin priorizar la lógica de la maximización de beneficios por encima del cuidado del medio ambiente (Escribano et al., 2020). Sin embargo, la viabilidad de las iniciativas no es un asunto sencillo debido al contexto político y económico en el que se encuentran insertas. En otras investigaciones<sup>2</sup> se ha podido comprobar cómo la detección de epidemias en el ganado (lengua azul, gripe aviar...) ha tenido efectos restrictivos sobre prácticas tradicionales ganaderas. Actividades que no se encontraban reguladas por las administraciones públicas, pero sí desde la gestión de los comunes (es decir, instituciones regulatorias formadas por los mismos usuarios), se han visto forzadas a cumplir con nuevas normativas europeas burocratizando las prácticas tradicionales y transformando las propias prácticas, mayoritariamente hacia la economía de mercado.

Estas prácticas tradicionales están relacionadas con lo que puede ser denominado estilo de vida campesino. Desde una visión centrada en la economía, el estilo de vida campesino sería aquel que prioriza en su orientación económica la reproducción de la vida por encima de la participación en la economía de mercado (cf. Narotzky, 2016; Ploeg, 2010). Al hablar de campesinado cabe mencionar la esencialización existente de la figura del campesinado también presente desde la propia agroecología y el movimiento de soberanía alimentaria. La agricultura campesina se puede convertir erróneamente en sinónimo de producción sostenible para el consumo local. En contextos como el altiplano rural de Ecuador, campesinos indígenas han agrietado esta visión romántica evidenciando prácticas de producción que emplean productos químicos y orientadas a la exportación (Soper, 2020).

---

2 “Rural self-management initiatives and public policies: A conceptualization of neo-peasants”. IP: Agata Hummel, investigadora Paula Escribano. Financiado por la Wener-Gren Foundation ID 78071 (2019-2021).

Esta visión escéptica, se ha fundamentado también en la crítica hacia los principios de la agroecología y de la soberanía alimentaria y su capacidad de que la agricultura de bajos insumos y mano de obra intensiva pueden alimentar la actual población mundial (Bernstein, 2014). Asimismo, se advierte que la agricultura campesina no debe necesariamente mezclarse con la agroecología local (Soper, 2020) y, a la figura de los campesinos, no deben atribuirse *per se* principios como la cooperación, la reciprocidad o el igualitarismo (Bernstein, 2014).

A nivel político, las prácticas agroecológicas están insertas en un contexto de gubernamentalidad neoliberal que cada vez más implica las ‘técnicas del yo’, es decir, se apoya en tecnologías y métodos que propician que los individuos se gobiernen y administren a sí mismos a través de diversas prácticas y normas (Shore, 2010). Estas tecnologías van a la par con las políticas del libre mercado las cuales promueven la competitividad y libre circulación de bienes. Sin embargo, la retracción del Estado como agente controlador es aparente. Como veremos a lo largo de este artículo, las lógicas de gobernanza basadas en la regulación de la vida ciudadana a partir de la creación de nuevas normativas o el control policial siguen presentes y se activan en el contexto de la crisis sanitaria. Es lo que Foucault (2003) nombraba el poder disciplinario.

En el escenario de la pandemia generada por el COVID-19, la antropología cuenta con una larga trayectoria sobre el estudio de las crisis y los desastres y ha problematizado cómo los sistemas socioculturales se adaptan y se ajustan a ciertas transformaciones de su entorno natural y social (Oliver-Smith, 1996, 1999). La situación ocurrida a raíz de la declaración del estado de alarma da pie a reflexionar sobre los modelos productivos que son privilegiados para los aparatos del Estado como formas de abastecimiento así como sobre los mecanismos de exclusión/inclusión estatal y de mercado. El presente artículo analiza cómo las pequeñas iniciativas agroecológicas han vivido el cambio en las regulaciones de la vida pública, qué retos han enfrentado y qué efectos han tenido las medidas sobre su actividad principal: la producción y distribución de alimentos a escala local. En especial, la investigación indaga sobre el papel de la economía informal en su doble función de amortiguador y limitante en el aprovisionamiento y propio funcionamiento de las iniciativas agroecológicas.

## Crisis y economía informal

Como consecuencia de las medidas tomadas para evitar el colapso de la sanidad pública, la crisis sanitaria ha derivado en una crisis social y económica. Los escenarios de crisis no son novedosos en el marco del capitalismo neoliberal que busca constantemente nuevas formas de extracción de plusvalía de los recursos naturales, humanos y de las diferentes dimensiones del trabajo. Las crisis no representan únicamente recesiones económicas sino más bien crisis de estabilidad social (De Angelis, 2013) y alimentan la reproducción del modelo económico y social (Harvey, 2014). Históricamente, las crisis cíclicas incrementan la desigualdad como consecuencia de la concentración y acumulación de riqueza (Piketty, 2014). Además, a medida que el trabajo se ha vuelto más atomizado y flexible, se reduce el llamado estado de bienestar (Bauman, 2015; Valenzuela; Reygadas; Cruces, 2015). En este sentido, resulta relevante indagar sobre el papel que juegan los gobiernos y los sistemas que regulan la vida social a través de normas legislativas causantes de desigualdades y de la precarización de la vida, entendida como la inestabilidad del empleo y de las condiciones de vida en general (Standing, 2014). Por último, indagar acerca de las políticas públicas permite observar los privilegios y la exclusión que se producen entre las diferentes clases sociales y de qué manera.

Los escenarios de crisis requieren reajustes en las relaciones de clase y poder y reestructuran los sistemas de gobernanza para dar vida a nuevos espacios de crecimiento y acumulación de capital (De Angelis, 2013). Durante las crisis, los movimientos de personas, bienes, objetos e información y las relaciones intrínsecas de poder, se proponen como emblemáticos espacios de problematización. Además, en el marco de los problemas antropológicos de ensamblajes globales (Collier; Ong, 2005), el artículo problematiza las relaciones de producción y consumo en contextos de informalidad en tiempos de crisis. En los escenarios socioeconómicos de las crisis se potencia el trabajo y la economía informal a pesar de que no siempre sean rentables (Menni, 2004). Desde la antropología, las primeras aproximaciones sobre economía informal comenzaron en los años sesenta (Martínez Veiga, 2004) pero no fue hasta las investigaciones sobre el trabajo urbano informal en Ghana de Hart (1973) que el concepto de sector informal se estableció como campo de investigación.

Desde las primeras teorizaciones, los caminos del concepto de informalidad desde las “oportunidades informales” hasta el propio concepto de “sector informal” han recorrido un marco histórico relacionado con la marginalidad (Rabossi, 2019). A partir de las primeras perspectivas que tomaban en cuenta las oportunidades de ingresos informales (Hart, 1973), la economía informal ha tenido un gran éxito durante más de tres décadas como un dispositivo conceptual referido a todo lo que ocurre fuera de la burocracia (Hart, 2006). Según el autor Keith Hart, es necesario investigar y entender el funcionamiento de estas formas sociales que surgen más allá de la ley en lo que llamamos economía informal.

Desde entonces ha resultado relevante estudiar la informalidad, como muestran desde los ochenta las crisis en los países latinoamericanos (Biles, 2009). Por ejemplo, en Argentina en 2002 las tasas de trabajo informal y la propia naturaleza y tipología de trabajo aumentaron sin precedentes (Whitson, 2007). En Asia, América Latina y en África subsahariana la creciente vulnerabilidad laboral, la disminución de la demanda y la reducción de los salarios de mujeres trabajadoras informales (que representan la mayor fuerza de trabajo) han protagonizado los tiempos de crisis económicas (Horn, 2010). En algunos contextos, tales como el latinoamericano, desde la década de los ‘90 la existencia de un amplio sector no estructurado e informal abría un largo camino de formalización de la economía y de formalización de una mayor clase asalariada (Lautier, 1990). En las últimas décadas, los debates sobre trabajo informal y su relación con el desarrollo del empleo formal han sido objeto también de investigaciones empíricas y desarrollos teóricos en Europa (Pfau-Effinger; Flaquer; Jensen, 2010).

De manera general, la noción de trabajo informal hace referencia a cuestiones relacionadas con lo legal, la fiscalidad, las licencias y las autorizaciones. Se hace referencia a la economía formal como aquella en la que se realiza un trabajo asalariado, mientras que la economía informal es aquella basada en el autoempleo y sin una mano de obra permanente y fija que reciba recompensas (Hart, 1973, p. 68). El llamado sector informal ha sido incorporado en un ámbito más amplio como es el de economía subterránea, que englobaría la economía ilegal (que incluye las prácticas prohibidas por la ley), la economía no declarada (que se refiere a la dimensión fiscal), la economía no registrada (que incluye las actividades no registradas en las

instituciones gubernamentales) y la propia economía informal, definida como “actividades económicas que eluden los costos y están excluidas de los beneficios y los derechos incorporados en las leyes y normas administrativas relativas a la propiedad, licencias comerciales, contratos de trabajo, agravios, crédito financiero y sistema social de seguridad” (Feige, 1990, p. 992). En este marco, las actividades informales cubren un largo abanico, desde operaciones marginales hasta grandes empresas. Sin embargo, no existe homogeneidad entre las prácticas no legalizadas, haciendo difícil la comparativa solo por su carácter fuera de la normativa. Las actividades fuera de la ley han sido clasificadas como legítimas e ilegítimas, siendo estas últimas las sancionadas no solo por la ley, sino también moralmente (Hart, 1973). En este contexto, “el sistema de los valores burgueses que toma forma en los códigos de leyes de los países puede no ser coincidente con el concepto de legitimidad prevaleciente en algunas subculturas de la sociedad” (Hart, 1973, p. 74).

En el caso de las actividades agroalimentarias, la economía informal está relacionada directamente con la actividad económica no dada de alta ni registrada en las instituciones del Estado. Dentro de las actividades no registradas podemos encontrar transacciones de mercado y transacciones fuera del mercado. En estas últimas, entraría la economía de autoabastecimiento. La actividad económica fuera de los mercados supone entre un 30 y un 50% de la actividad económica incluso en las sociedades Occidentales y puede ser parte de las “economías diversas”, proyectos de autonomía económica y de experimentación con una orientación anticapitalista (Gibson-Graham, 2008). Por todo ello, analizar la función de la economía informal de las pequeñas iniciativas agroecológicas mejora la comprensión de las reestructuraciones y desequilibrios experimentados por el sector a escala local.

## Metodología

Para la elaboración de este artículo se ha utilizado una metodología cualitativa. Se han analizado nueve casos de estudio insertos en un contexto en el que ya se había realizado trabajo de campo etnográfico previamente entre 2013 y 2019, con especial intensidad en el caso de Cataluña (Escribano et al., 2020). El interés se ha centrado sobre casos de pequeños productores, tanto

agricultores como ganaderos que incorporaran una visión agroecológica en la iniciativa y se hallaran en la zona periurbana de Barcelona o de Madrid. Se han analizado cuatro casos en Barcelona y cinco casos en Madrid. La elección de estas dos ciudades se fundamenta por ser los centros urbanos con mayor número de habitantes e iniciativas agroecológicas en el Estado español. La recolección de datos ha sido a través de entrevistas semiestructuradas complementadas con la participación en dos grupos de WhatsApp y el análisis de materiales secundarios – tales como comunicados y videos realizados por los y las informantes.

El primer grupo de WhatsApp se localiza geográficamente en Cataluña y cuenta con 170 participantes. El grupo está orientado a la temática de la agricultura y ganadería campesina. El segundo grupo se localiza entre Cataluña, Aragón y el País Vasco, cuenta con 73 participantes y se orienta a temas de ganadería extensiva.<sup>3</sup> Los grupos de WhatsApp se formaron con el objetivo de formar redes locales e intercambiar noticias de interés colectivo. Además, sirven como *comunidad online* de apoyo mutuo para resolver dudas y compartir ideas e informaciones.

Las entrevistas semiestructuradas se han realizado de forma *online*, presencial y telefónica. En total se han realizado 11 entrevistas, nueve a las personas responsables de las iniciativas y dos a actores clave del sector: una empresa distribuidora de producto alimenticio ecológico en Cataluña y una cooperativa centrada en la dinamización de iniciativas agroecológicas en Cataluña (Véase Tabla 1). Las entrevistas han sido grabadas durante los meses de abril y mayo. Con la finalidad de proteger el anonimato de las personas participantes en esta investigación, tanto los nombres como las localidades que se presentan a lo largo del trabajo han sido sustituidos por pseudónimos.

---

3 Últimas consultas: 26 de junio de 2020.



Tabla 1. Casos de estudio. Fuente: elaboración propia.

| Caso                      | Área geográfica | Sector productivo y extensión aproximada                            | Situación legal respecto a la propiedad de la tierra en la que se encuentra la iniciativa | Personas aproximadas a las que la iniciativa abastece / número de cestas semanales que elabora | Situación legal en la que se encuentra la iniciativa                                                             | Año del comienzo de la actividad | ¿Complementan el trabajo en la iniciativa con otro empleo? |
|---------------------------|-----------------|---------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------------------------|------------------------------------------------------------|
| María                     | Cataluña        | Rebano de 90 cabras. Producción de leche, queso y carne             | Posee tierra que alquila y tierra que ha sido cedida para su uso                          | Muy variable en el tiempo. Entre 10 y 30                                                       | A-legal<br>En proceso de darse de alta. Han iniciado los trámites                                                | 2012                             | No                                                         |
| Andrey (Amanecer Agrario) | Cataluña        | Hortaliza de temporada. Cinco hectáreas aproximadamente             | Alquilada                                                                                 | 300 cestas semanales 600 personas                                                              | Legal<br>Con algunos elementos dentro de la economía informal                                                    | 2012                             | No                                                         |
| Joan                      | Cataluña        | Hortaliza de temporada Ganadería de autoconsumo. Tres hectáreas     | Ocupada                                                                                   | 20 cestas 40 personas                                                                          | A-legal<br>Sin intención de darse de alta                                                                        | 2013                             | Si                                                         |
| Marc y Nuria              | Cataluña        | Hortaliza de temporada. Una hectárea                                | Alquilada                                                                                 | 25 antes del COVID-19<br>50 después del COVID-19, unas 100 personas                            | Legal, cumplen con la normativa                                                                                  | 2012                             | Si                                                         |
| Jose (Raiz)               | Madrid          | Hortaliza de temporada. Cuatro hectáreas                            | Posee tierra que alquila y tierra que ha sido cedida para su uso                          | 35 cestas 70 personas                                                                          | A-legal<br>Sin perspectivas de registrar la actividad                                                            | 2005                             | No                                                         |
| Carmen                    | Madrid          | Hortaliza de temporada                                              | Posee tierra que alquila y tierra que ha sido cedida para su uso                          | 34 cestas 70 personas                                                                          | Legal. Con algunos problemas en los trámites. Alguna parte de la actividad en a-legal. Han iniciado los trámites | 2013                             | Si                                                         |
| Miguel                    | Madrid          | Hortaliza de temporada. 1,2 hectáreas                               | Posee tierra que alquila y tierra que ha sido cedida para su uso                          | 45 cestas. 90 personas                                                                         | A-legal<br>Con la intención de registrarse en un año. No han iniciado los trámites                               | 2013                             | Si                                                         |
| David                     | Madrid          | Hortaliza de temporada. 1 ha de la cual cultivan 800 m <sup>2</sup> | Alquilado                                                                                 | 35 antes del COVID-19<br>50 después del COVID-19, unas 100 personas                            | A-legal<br>En proceso de registrarse en unos meses. Han iniciado los trámites                                    | 2013                             | Si                                                         |
| Laura (La Semilla)        | Madrid          | Semillas y plántulas para la siembra                                | Alquilado y en propiedad                                                                  | No aplica                                                                                      | Legal<br>Con algunos elementos dentro de la economía informal                                                    | 2004                             | No                                                         |

## Las incidencias de las iniciativas agroecológicas en los entornos periurbanos de Madrid y Barcelona

Como punto de partida, cabe señalar que la mayoría de las iniciativas agroecológicas estudiadas no tienen el terreno en propiedad. Las tierras son alquiladas, cedidas u ocupadas, a veces combinando diferentes modelos. En siete de las nueve iniciativas, ganadería y agricultura se complementan, si bien no siempre ambas son utilizadas para la comercialización. Las iniciativas agroecológicas observadas tienden a combinar prácticas de agricultura con prácticas de ganadería y se orientan económicamente a lo que ha sido nombrado como lógica *campesina* buscando la subsistencia por encima de la especialización y la búsqueda del máximo beneficio en la economía de mercado. En estas últimas la figura principal es el agricultor profesional. Las iniciativas agroecológicas que cultivan hortaliza o plantel para su venta (n=8) utilizan entre una y cinco hectáreas de cultivo. La iniciativa ganadera (n=1) que comercializa el producto, cuenta con 90 cabezas de ganado. De forma general, las nueve iniciativas estudiadas abastecen de producto alrededor de 50 hogares, aproximadamente 100 personas. En el caso de *Amanecer Agrario*, una iniciativa del periurbano de Barcelona, la cifra llega hasta las 600 personas. Siete de las nueve iniciativas comenzaron su actividad comercial en torno a 2012, en medio de un escenario de crisis económica en España, aunque muchas de las personas habían estado implicadas en iniciativas similares con anterioridad. Respecto a las jornadas y a los ingresos, tan solo Andrey de la cooperativa *Amanecer Agrario* trabaja a jornada completa y supera los 1000 € de salario. El resto trabajan a media jornada y jornada completa cobrando entre 400 y 700 € al mes. En la mayoría de estos casos necesitan complementar su trabajo en la iniciativa con otras fuentes de ingresos.

El modelo de distribución del producto es la “cesta”, una caja de verduras que bien puede ser “cerrada” es decir, el consumidor no escoge el contenido o “abierta”, se pueden seleccionar los productos. La distribución se nombra coloquialmente como “el reparto”. El tipo de consumidores varía entre (1) grupos de consumo, agrupaciones de personas que se auto-organizan para acceder a un producto agroecológico, (2) “cooperativas de consumo”, un formato similar pero dado de alta y con estatutos legales. Un ejemplo son los supermercados cooperativos. En este modelo los clientes son socios de las cooperativas (3) Personas a

título individual. No se organizan en colectivo, pero pueden acudir a un mismo punto para recoger su “cesta”.

Respecto a la normativa legal, tres casos están registrados como iniciativas legales y cinco no lo están de los cuales tres desearían tramitar el alta o están en proceso de hacerlo. La informalidad económica en ocasiones es denominada como “a-legal”, es decir, no incumplen la norma sino que su actividad se desarrolla dentro de una lógica diferente. Carmen, sobre los 39 años, trabaja junto con su compañero como hortelana en el periurbano de Madrid y definía así lo a-legal:

Pues que no somos nada. Es como que estamos en un limbo, que no somos algo ilegal, somos un grupo de gente que se organiza para tener una huerta y ya está, pero no somos legales. Aunque tú digas que pones un trabajo al mes, al final hay un trabajo que es remunerado y no aparece en ningún lado.

Entre las iniciativas hay diferentes grados de uso de la economía informal. En un extremo están los proyectos que operan mayoritariamente dentro de la lógica informal, esto es, sin poseer una figura legal, no declaran su actividad ni cumplen con la normativa asociada al tipo de actividad que desarrollan. En el otro extremo están las iniciativas que poseen una organización que cumple con la legislación, están registradas y pasan las inspecciones correspondientes, pero utilizan la economía informal para superar ciertos obstáculos económicos o avanzar con la actividad mientras llega, por ejemplo, un permiso. Las motivaciones para no registrar la actividad o realizar algunas prácticas fuera de lo legal van desde el rechazo ideológico en la forma propuesta por las administraciones públicas sobre el manejo de la iniciativa o explotación, hasta la incapacidad de cumplir la normativa por los costes monetarios que esto supone. Miguel, agricultor sobre los 30 años de Madrid, comentaba lo siguiente:

Si, lo estamos mirando, pero es que claro, como manejamos tan poco dinero, digamos que no hay una...si hubiera una cuota de autónomos por ingresos pues podríamos planteárnoslo, pero es que no da. Porque tienes seis meses que pagas 50 €, pero es que luego son 300 y pico por trabajador, o 200 y pico. Ganando lo que ganamos se te va la mitad del salario.

Entre las razones por la que le gustaría legalizar la iniciativa Miguel identifica:

Bueno, en esta pandemia no ha pasado nada, pero al menos te podrías mover de forma legal si vuelve a pasar esto y bueno, no estar siempre pendiente de si te pillan, las multas ... que nunca nos ha pasado ¿eh? Pero bueno. Y luego también piensas en la jubilación un poco, en cotizar...

En este escenario, parece que para Miguel lo a-legal no sería una opción ideológica.

Bueno, ideológicamente también puede tener sentido estar dentro del sistema de seguridad social y aportar para que otros también puedan. En todo este tiempo me hubiera gustado estar dado de alta. Pero bueno, si no se puede no se puede, tampoco quiero matarme a trabajar, o trabajar mucho más para esto. Me doy [de alta] si me parece justo lo que pago, si no, no.

Con la entrada del estado de alarma el carácter formal o informal de las actividades ha sido fundamental a la hora de exponer a las iniciativas a una mayor o menor vulnerabilidad y precariedad. En este contexto, la economía formal ha sido amparada por las medidas extraordinarias, mientras la informal ha sido invisibilizada y excluida como estrategia para el abastecimiento, pese a ser una realidad que permite autoemplearse y distribuir alimentos a una parte de la población. A continuación, se destacan los principales cambios y retos observados en las iniciativas.

## **El efecto del COVID-19 en los proyectos agroecológicos**

Durante el estado de alarma ha existido un aumento en la demanda de “cestas ecológicas” tanto en Madrid como en Barcelona. Los proyectos dados de alta –bien como autónomos agrarios o trabajando para terceros– que estaban en disposición de responder al aumento de la demanda con otros productos ajenos a su huerta han notado un considerable crecimiento de sus ventas. Sin embargo, las iniciativas que venden su producto en grupos de consumo y que planifican sus cultivos por temporadas apenas han notado la variación.

Carmen comentaba: “Algún vecino nos ha preguntado: Oye, esto está muy fresco ¿de dónde viene?, ¿cómo te puedo comprar? Y yo le he dicho: No, esto no es exactamente comprar, esto es otra cosa”. Lo que Carmen hace no es vender, sino abastecer de hortalizas a un colectivo. Según comenta, las relaciones que se establecen entre las personas no son las mismas ni tampoco su nivel de implicación. En el caso de Carmen las personas que reciben las verduras tienen obligaciones en el huerto en el que Carmen trabaja, y pueden tomar decisiones sobre el desarrollo y funcionamiento del mismo. Además, el colectivo de Carmen no compra verduras para “completar las cestas”. Si un mes tienen menos productos, el grupo de consumo asume la falta. Se organizan por cuotas fijas calculadas en función de los gastos que tiene el colectivo, donde incluyen “las asignaciones de las hortelanas”, el dinero que reciben a final de mes. El precio del producto en el mercado no es importante para marcar el precio de la cuota.

Entre los casos que doblaron o triplicaron su venta está el caso de Marc y Nuria, del periurbano de Barcelona. Tienen un proyecto dado de alta que lleva ocho años combinando el reparto de cestas “puerta a puerta” con vender en una parada los sábados: “Ahora no hay mercado, pero hemos doblado pedidos, como 50 pedidos semanales”. Antes del estado de alarma tenían entre 20 y 25 pedidos semanales. Facturaban entre 500 y 600 € a la semana y con esto no podían cubrir ni un sueldo. Durante el estado de alarma han facturado entre 900 y 1000 €. Ahora les da para cubrir un sueldo y algo más. Otro caso es el de *Amanecer Agrario*, una iniciativa también dada de alta de producción y distribución de fruta y verdura ecológica que comenzó en 2012 cerca de Barcelona. En su caso no ha aumentado el número de compradores sino la cantidad de producto que piden en cada cesta. Han podido hacer frente a la demanda porque trabajan en red. El proyecto está asociado con otras huertas de ideología similar a la suya y pueden abastecerse de más hortalizas si lo necesitan. El aumento de la demanda aparece justificado por tres factores: (1) el cuidado de la salud y el cuerpo, de especial importancia frente al riesgo que representa la enfermedad. (2) El trato directo con los clientes y las redes sociales informales y (3) la comercialización puerta a puerta. Este último factor ha sido clave para la adaptación de las iniciativas a la nueva normativa, aportando seguridad y comodidad a los consumidores. Según Alba, socia fundadora de *La Despensa* y dedicada desde hace más de 20 años a la distribución de fruta y verdura ecológica en Cataluña, los que denomina como “nuevos

rurales” han sido muy rápidos en cambiar el chip y adaptarse a las necesidades del mercado:

Los de ecológico han sido muy rápidos, han tenido un “clic” de venga ¿no puedo venderlo por ese canal? pues venga, hago lo que sea. Se han dedicado a vender al consumidor final. Para el consumidor final es bueno, te lo llevan a casa. Conozco bastante gente que hace cestas, porque hacían mercados. Ha sido su salida.

David es el ejemplo de lo que Alba nombra rapidez de adaptación. En su proyecto han pasado de vender 35 cestas semanales a 50. No tienen “papeles”, pero están pensando en tramitarlos. Según comenta David, la primera semana todas las ventas quedaron paradas porque los grupos de consumo tenían los locales cerrados. “Entonces decidimos empezar con el reparto a domicilio y ha sido la explosión”. David, también trabaja en red como *Amanecer Agrario*.

## **El doble papel de la economía informal en tiempos de crisis: amortiguador y limitante**

En general se ha observado cómo las prácticas económicas informales de las iniciativas agroecológicas estudiadas han actuado en dos sentidos. Por un lado, han tenido un efecto amortiguador, es decir, han ayudado a recuperar el equilibrio después de primeras semanas de caos durante el estado de alarma y han permitido hacer frente a la creciente demanda de producción. Esto ha ocurrido principalmente en los proyectos que tienen la mayor parte de su producción dentro de la economía formal. Por otro lado, la economía informal ha actuado como limitante, es decir, ha hecho que las iniciativas “sin papeles” hayan tenido que modificar la distribución hasta en algunos casos suprimirla, cambiar los horarios de reparto, crear coartadas y sufrir miedo e incertidumbre a la hora de realizar su actividad de abastecimiento.

En su papel amortiguador, ciertas prácticas informales han permitido la continuidad de actividades tales como “el reparto”. Durante el estado de alarma la mayoría de las cooperativas y grupos de consumo cesaron su actividad. En consecuencia, la mayoría de las iniciativas tuvieron que realizar la distribución del producto en la calle, exponiéndose a sanciones y comentarios de los

vecinos. De esta forma asumieron la obligación de buscar soluciones y límites a las problemáticas que se iban desarrollando, acorde a la idea de autogobierno y autoadministración presente en las prácticas de gubernamentalidad neoliberal, como se mencionaba al inicio del artículo. Andrey comentaba al respecto:

Yo llego, abro la furgoneta, la gente me espera o yo les espero a una hora y la gente viene. No es legal que vayan a buscar la verdura. Lo hacemos pim-pam, es como un mercadillo así... creo que no es legal, pero de otro lado ¿cómo salir de esta situación? no podemos dejar a la gente que llevan 10 años consumiendo, conocen el proyecto, tienen confianza... No teníamos otra opción.

Otra forma de afrontar las problemáticas ha sido la prestación de ayuda. Los proyectos con menos probabilidades de ser sancionados han ayudado a los proyectos más expuestos. La ayuda principalmente ha consistido en la distribución del producto a través de la venta por canales informales. Los vecinos de Marc y Nuria, por ejemplo, tenían un rebaño de cabras y producían quesos. A raíz de las medidas impuestas por el estado de alarma “estaban vendiendo menos de la mitad que vendían normalmente”. Marc y Nuria decidieron ayudarles añadiendo los quesos a las cestas de verduras pese a no cumplir con la normativa por no tener una nevera especial. También David ha sumado a su reparto queso fresco y pan: “A la gente de los quesos lo que les ha pasado es que no están dados de alta ni nada y tenían miedo de venir a Madrid. Entonces una vez al mes me dan los quesos y los huevos, los monto directamente y los reparto”.

Por otro lado, el encontrarse “fuera de la ley” o en una situación legalmente no muy clara ha tenido consecuencias desastrosas para la continuación de ciertas actividades. Ha sido el caso de los ganaderos Fede, Maria y Jose. Desde hace un par de años intentan legalizarse. La zona periurbana de Barcelona es un lugar difícil en términos de legalización de un rebaño. La cercanía de la ciudad provoca muchas restricciones administrativas difíciles de cumplir. Mientras realizaban los trámites vendían leche y carne informalmente para tener “un mínimo de ingresos y hacer viable el proyecto”. Con la entrada del estado de alarma la gente no podía salir de casa a por leche o queso y ellos tampoco podían realizar el transporte porque no tenían permiso para ello. Como consecuencia continuaron trabajando con el rebaño sin ingresos. Frente

esta situación Jose se vio obligado a abandonar el proyecto. María tuvo que mudarse a vivir en una tienda de campaña cerca del rebaño para poder seguir trabajando. No disponía de ningún comprobante que autorizase su movilidad durante el confinamiento.

Las dificultades ejemplificadas para comercializar el producto de ganadería agroecológica durante el estado de alarma también se reflejaron en los grupos de WhatsApp. Una parte de la producción cárnica encontraba salida en restaurantes o eventos sociales. Durante las primeras semanas de regulación algunas explotaciones tiraron la leche que no vendían. El pequeño sector ganadero no se ha mostrado tan flexible como el de la verdura agroecológica ante la quiebra de sus canales de distribución, debido a la sobre-regulación en la que está envuelto el sector.

Para Joan, la venta de verduras es un complemento a su economía. Trabaja como agricultor para la comercialización y ganadero para el autoconsumo y vive en una masía a unos 25 kilómetros de Barcelona. No tiene su actividad registrada. Joan paró la distribución de verduras durante el estado de alarma por razones de salud y de seguridad, pero necesitaba comprar grandes cantidades de plantel para preparar la siguiente temporada. Joan relata su sensación frente a los controles.

Es muy arbitrario, muy incierto, es depende de a quién te encuentres, de lo que lleves. No hay un documento, no está claro. Y también es parte de lo que quieren hacer. Esa arbitrariedad, esa inseguridad de si estás cometiendo un delito o no... es el poder absoluto del policía. Me ha dicho un amigo que lleva pan, que cuando te ven con comida entienden que trabajas en la alimentación [y no te multan].

El ejemplo de Joan muestra cómo el miedo y la incertidumbre ante las sanciones han actuado también como limitantes de la actividad comercial y de abastecimiento. Frente a este miedo las iniciativas han reaccionado de diferentes formas. En el caso de Miguel y su socio, en la periferia de Madrid, la actuación fue esperar a que les pusieran la primera sanción y después valorar la situación. Su iniciativa es a-legal y cuentan con una “caja de resistencia” es decir, un fondo especial para hacer frente a los imprevistos. David, que también continuó con su actividad cuenta su vivencia: “He perdido tres meses de vida, ya te digo, cuando iba por las calles y me parecía ver una luz azul, el corazón se me



salía. Era como un ¡ahora sí, ahora ya sí!”. David además comenta que al principio no tenía coartada preparada. Luego consiguió un papel que le habilitaba como productor oficial, gracias a una amiga que le hizo un justificante como si trabajara para ella.

Otro ejemplo es el de la asociación *La Semilla* en Madrid que se dedica a rescatar la biodiversidad agrícola. La asociación es legal, pero desarrolla un área de trabajo en la a-legalidad con las semillas y el plantel. No ha conseguido el título de obtentor y multiplicador de material vegetal porque la Comunidad de Madrid le exige como requisitos tener unas instalaciones y maquinaria como si fuera una empresa grande de semillas. Sin embargo, es un proyecto artesanal pequeño. *La Semilla* también comercializa sus productos de forma a-legal porque produce variedades tradicionales, que no están registradas. La persona que repartía el plantel con la furgoneta disponía de un documento que certificaba su trabajo legal en la asociación pero el reparto del plantel, al ser a-legal, no se encontraba entre sus responsabilidades.

Él tenía un papel que decía que estaba contratado por la asociación. Pero este papel lo hicimos para que pudieran moverse al invernadero o a otras tareas agrícolas. Pero claro, para repartir es otra cosa. Intentaba no sacarlo [el papel], intentaba no utilizarlo. A veces le paraban y él decía que iba a hacer otras cosas, pero no utilizaba su verdadero trabajo y lo que estaba haciendo por si acaso investigaban más (Sandra).

La producción de semillas y plantas en viveros es una actividad más controlada que la producción de verdura, según nos relató Sandra y nos sugiere el análisis de las diferencias en el marco legal de la producción de verdura, semilla y plantel (España, 2006). El ejemplo del concepto de la trazabilidad alimentaria aplicado en principio a los productos de origen animal o genéticamente modificados nos indica que la producción de verdura hasta hace poco estaba exenta al control más estricto en cuanto al proceso de producción (Agencia Española de Seguridad Alimentaria y Nutrición, 2009). En actualidad se intenta aplicar las normas de trazabilidad alimentaria también a los productos vegetales, pero como nos indica uno de los trabajadores del *Departament d'Agricultura, Ramaderia, Pesca i Alimentació* (DARP) de Cataluña, de momento no se aplica sanciones por su ausencia (entrevista con el empleado del DARP 22.09.2018). Por

esa razón la comercialización del plantel ha sido una actividad más delicada durante el estado de alarma. El estrés que suponía repartir el plantel ha tenido un impacto negativo en la salud de la persona responsable de este trabajo.

El miedo y la incertidumbre también han jugado un papel decisivo en el caso de los colectivos de autoabastecimiento, como es la *Raíz* en Madrid. El no reconocimiento por ley de su actividad de autoproducción ha actuado como limitante para el abastecimiento de hortaliza de temporada funcionando como una forma de poder disciplinario en el sentido foucaultiano. José comentaba al respecto:

No sabemos si podemos o no seguir con la actividad, pero nosotros hemos seguido funcionando. En las diferentes “pantallas” que hemos vivido del confinamiento nosotros hemos considerado que lo que estábamos haciendo estaba permitido. Simplemente producimos comida. Independientemente del estatus legal o de las restricciones, pensamos que nuestra actividad recogía el espíritu de las cosas que estaban permitidas. Esto es tan marciano que por mucho que intentes hacer las cosas de la forma más normal posible no lo es. Vamos a la cosecha y lo intentamos hacer todo rápido, todos separados para no llamar la atención, porque sabemos que la huerta se ve desde la carretera. A pesar de que no hemos tenido problemas no quieres provocar una situación... yo que sé, nunca nos han visto en la cosecha. Las cestas las hacemos escondidos en unos árboles, para no llamar la atención e intentar no provocar esa situación y además con cierta tensión.

Por último, la llegada de las medidas impuestas por el estado de alarma también ha causado cambios en la forma de distribuir la verdura. Si en una situación anterior a el COVID-19 la mayoría de las cooperativas y grupos de consumo recibían la verdura a granel, con la llegada de la emergencia la prohibición de la concentración de gente ha transferido a los productores la carga de dividir los productos en “cestas” individuales. Además, el reparto ha pasado a ser “a domicilio” o en grupos reducidos. Estos cambios han supuesto el aumento de la carga de trabajo. Una estrategia común para afrontar el cambio ha sido la flexibilización, es decir, variar tanto las horas de trabajo como las tareas necesarias para sacar la producción adelante: las mismas personas realizando más trabajo. La autoexplotación, característica de los campesinos, ha

sido entendida como una condición que permite la mejor adaptación ante variaciones del mercado, además de dotar a las iniciativas de un cierto nivel de independencia (Harris, 2005). Asimismo, esta flexibilización aparece como otra implicación de las crisis cíclicas del sistema económico y su consiguiente aumento de las desigualdades y precarización del trabajo campesino. Como otra cara de la moneda, la autoexplotación puede actuar como ventaja competitiva. En el caso de los proyectos dados de alta y que han realizado la venta dentro de la economía de mercado les ha permitido hacer frente al aumento de la demanda y mantener su posición como iniciativa de abastecimiento. Salvo en algunos casos, las horas extra de trabajo no han sido remuneradas.

## Reflexiones finales

La presente investigación ha mostrado la vivencia de nueve iniciativas agroecológicas del periurbano de Barcelona y Madrid a partir de la declaración del estado de alarma por el COVID-19. La observación ha revelado el papel fundamental de la economía informal en la continuidad de su actividad, como suele ser frecuente en escenarios y contextos socioeconómicos de crisis (Menni, 2004). La investigación ha demostrado que en los casos de estudio los modelos productivos agroecológicos alejados de la economía de mercado no han sido favorecidos por los aparatos del Estado como formas de abastecimiento de la sociedad. Las iniciativas no reguladas en el marco legislativo estatal han encontrado dificultades en la continuación de su actividad. De forma explícita el Estado ha restringido la movilidad de personas impidiendo la circulación de los productos producidos. Por lo tanto, la viabilidad de su actividad se ha visto amenazada. Sin embargo, la restricción no ha sido siempre evidente. Los proyectos agroecológicos han enfrentado inconvenientes tales como el miedo y la incertidumbre, que han actuado como limitantes en sus modelos de distribución.

En este marco, las iniciativas han continuado con su actividad gracias a la implementación de estrategias como la autoexplotación que ha posicionado a las iniciativas en escenarios de vulnerabilidad al continuar con la actividad pese a no tener ingresos. Asimismo, la autoexplotación se ha revelado como estrategia aplicada por las iniciativas con el fin de mantener su crecimiento

en el momento de la crisis. Igualmente, la manifiesta precarización del trabajo ha resultado de importancia para la sostenibilidad económica de dichos proyectos agroecológicos.

Ambos contextos geográficos muestran la relevancia de estudiar el escenario social y político que crea la intersección entre el Estado y el mercado tanto en la cobertura de las necesidades básicas para la subsistencia de los hogares como en la continuidad de las iniciativas agroecológicas de *forma digna* (cf. Narotzky, 2016). En concreto, este artículo pone de manifiesto cómo las prácticas agroecológicas se encuentran limitadas a la hora de desempeñar su labor de abastecimiento durante las crisis en el marco de la legalidad estatal. Por un lado, se ha observado como en algunos casos en el momento de la crisis las iniciativas informales han sido excluidas debido al endurecimiento de las restricciones legales. Por otro lado, la informalidad ha jugado un papel amortiguador.

Estas conclusiones se suman al debate de la importancia del papel de la economía informal en el abastecimiento de la sociedad, no solo en los contextos de los países del Sur, sino también en el de las economías y políticas neoliberales del Norte. Asimismo, estos espacios de problematización social y aproximaciones antropológicas resultan de suma importancia para indagar acerca de las complejas relaciones entre movilidad de personas y bienes y el propio crecimiento de la economía campesina. Por ello, observar y problematizar los ajustes y retos enfrentados por la pequeña agro-producción y las iniciativas agroecológicas, permite comprender en profundidad los antecedentes y las consecuencias de la crisis del COVID-19 así como también cuestionar el propio papel y futuro de las iniciativas agroecológicas dentro de la economía de mercado contemporánea.

## Referencias

AGENCIA ESPAÑOLA DE SEGURIDAD ALIMENTARIA Y NUTRICIÓN. *Guía para la aplicación del sistema de trazabilidad en la empresa agroalimentaria*. Madrid, 2009. Disponible en: [http://www.aecosan.msssi.gob.es/AECOSAN/docs/documentos/publicaciones/seguridad\\_alimentaria/guia\\_trazabilidad.pdf](http://www.aecosan.msssi.gob.es/AECOSAN/docs/documentos/publicaciones/seguridad_alimentaria/guia_trazabilidad.pdf). Acceso: 30 jul. 2020.

ALTIERI, M. A.; NICHOLLS, C. I. Agroecology and the reconstruction of a post-COVID-19 agriculture. *The Journal of Peasant Studies*, v. 47, n. 5, p. 881-898, 2020.

ALTIERI, M. A. et al. Agroecology and the design of climate change-resilient farming systems. *Agronomy for Sustainable Development*, n. 35, p. 869-890, 2015.

BAUMAN, Z. *Modernidad líquida*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015.

BERNSTEIN, H. Food sovereignty via the 'peasant way': a sceptical view. *The Journal of Peasant Studies*, v. 41, n. 6, p. 1031-1063, 2014.

BILES, J. J. Informal work in Latin America: competing perspectives and recent debates. *Geography Compass*, v. 3, n. 1, p. 214-236, 2009.

COLLIER, S. J.; ONG, A. (ed.). *Global assemblages: technology, politics, and ethics as anthropological problems*. Malden: Blackwell, 2005.

DE ANGELIS, M. Does capital need a commons fix?. *Ephemera*, v. 13, n. 3, p. 603-615, 2013.

ESCRIBANO, P. et al. "Él es emprendedor, pero yo no; yo soy autónomo": autorrepresentación y subsistencia de los neocampesinos en Cataluña. *Revista de Antropología Iberoamericana*, v. 15, n. 1, p. 129-156, 2020.

ESPAÑA. Ley 30/2006, de 26 de julio, de semillas y plan-tas de vivero y de recursos fitogenéticos. *Boletín Oficial del Estado*, Madrid, n. 178, p. 28165-28178, 26 jul. 2006.

FAO. *The state of the world's biodiversity for food and agriculture*. Rome: FAO Commission on Genetic Resources for Food and Agriculture Assessments, 2019. Disponible: <http://www.fao.org/3/CA3129EN/CA3129EN.pdf>. Acceso: 30 jul. 2020.

FEIGE, E. L. Defining and estimating underground and informal economies: the new institutional economics approach. *World Development*, v. 18, n. 7, p. 989-1002, 1990.

FOUCAULT, M. *"Society must be defended": lectures at the Collège de France 1975-1976*. New York: Picador, 2003.

GASCÓN, J.; MILANO, C. Tourism, real estate development and depeasantisation in Latin America. *European Review of Latin American and Caribbean Studies/Revista Europea de Estudios Latinoamericanos y del Caribe*, v. 105, p. 21-38, 2018.

GIBSON-GRAHAM, J. K. Diverse economies: performative practices for "other worlds". *Progress in Human Geography*, v. 32, p. 613-632, 2008.

GUZMÁN, G.; GONZÁLEZ DE MOLINA, M.; SEVILLA, E. *Introducción a la agroecología como desarrollo rural sostenible*. Madrid: Mundi-Prensa, 2000.

HARRIS, M. Peasants. In: CARRIER, J. G. (ed.). *A handbook of economic anthropology*. Cheltenham: Edward Elgar, 2005. p. 423-436.

HART, K. Informal income urban Ghana opportunities and urban employment in Ghana. *The Journal of Modern African Studies*, v. 11, n. 1, p. 61-89, 1973.

HART, K. Bureaucratic form and the informal economy. In: GUHA-KHASNOBIS, B.; KANBUR, R.; OSTROM, E. (ed.). *Linking the formal and informal economy: concepts and policies*. Oxford: Oxford University Press, 2006. p. 1-18.

HARVEY, D. *Diecisiete contradicciones y el fin del capitalismo*. Quito: IAEN, 2014.

HOMS, P.; MARTÍNEZ, B. Dignity and just prices. The moral economies of farming in the age of agro-industry. *Disparidades: Revista de Antropología*. En prensa.

HORN, Z. E. The effects of the global economic crisis on women in the informal economy: research findings from WIEGO and the Inclusive Cities partners. *Gender & Development*, v. 18, n. 2, p. 263-276, 2010.

LAUTIER, B. Wage relationship, informal sector and employment policy in South America. *The Journal of Development Studies*, v. 26, n. 2, p. 278-298, 1990.

MARTÍNEZ VEIGA, U. *Trabajadores invisibles: precariedad, rotación y pobreza de la inmigración en España*. Madrid: Catarata, 2004.

MCMICHAEL, P. Food regime crisis and revaluing the agrarian question. *Research in Rural Sociology and Development*, v. 18, p. 99-122, 2012.

MENNI, A. M. Cómo rebuscársela: trabajo informal en tiempos de crisis. *Política y Cultura*, v. 22, p. 47-70, 2004.

NAROTZKY, S. Where have all the peasants gone?. *Annual Review of Anthropology*, v. 45, n. 1, p. 301-318, 2016.

OLIVER-SMITH, A. Anthropological research on hazards and disasters. *Annual Review of Anthropology*, v. 25, n. 1, p. 303-328, 1996.

OLIVER-SMITH, A. "What is a disaster?": anthropological perspectives on a persistent question. In: OLIVER-SMITH, A.; HOFFMAN, S. M. (ed.). *The angry Earth*. London: Routledge, 1999. p. 32-48.

PFAU-EFFINGER, B.; FLAQUER, L.; JENSEN, P. H. (ed.). *Formal and informal work: the hidden work regime in Europe*. New York: Routledge, 2010.

PIKETTY, T. *Capital in the twenty-first century*. Paris: Harvard University Press, 2014.

PLOEG, J. D. van der. The peasantries of the twenty-first century: the commoditisation debate revisited. *The Journal of Peasant Studies*, v. 37, p. 1-30, 2010.

PLOEG, J. D. van der. The political economy of agroecology. *The Journal of Peasant Studies*, ahead of print, p. 1-24, 2020.

RABOSSI, F. Los caminos de la informalidad. *Sociologia & Antropologia*, v. 9, n. 3, p. 797-818, 2019.

SHORE, C. La antropología y el estudio de la política pública: reflexiones sobre la “formulación” de las políticas. *Antípoda: Revista de Antropología y Arqueología*, v. 10, p. 21-49, 2010.

SOPER, R. From protecting peasant livelihoods to essentializing peasant agriculture: problematic trends in food sovereignty discourse. *The Journal of Peasant Studies*, v. 47, n. 2, p. 265-285, 2020.

STANDING, G. Por qué el precariado no es un “concepto espurio”. *Sociología del Trabajo*, v. 82, p. 7-15, 2014.

VALENZUELA, H.; REYGADAS, L.; CRUCES, F. Mi trabajo es mi vida. La incrustación de los mundos de la vida y del trabajo en empresas españolas. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, v. 150, n. 1, p. 191-206, 2015.

WHITSON, R. Beyond the crisis: economic globalization and informal work in urban Argentina. *Journal of Latin American Geography*, v. 6, n. 2, p. 121-136, 2007.

WOLF, E. *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.

Recebido: 31/07/2020 Aceito: 07/09/2020 | Received: 7/31/2020 Accepted: 9/7/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.





# **A (i)mobilidade e a pandemia nas paisagens haitianas**

## **(I)mmobility and the pandemic in Haitian landscapes**

Handerson Joseph\*

\* Universidade Federal do Rio Grande do Sul – Porto Alegre, RS, Brasil

[handersonj\\_82@yahoo.es](mailto:handersonj_82@yahoo.es)

<https://orcid.org/0000-0002-8634-9435>

Federico Neiburg\*\*

\*\* Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro, RJ, Brasil

[federico.neiburg@gmail.com](mailto:federico.neiburg@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-9917-8604>

## Resumo

A mobilidade é constitutiva das paisagens haitianas, no território nacional e na diáspora. Há décadas, boa parte da população circula em escalas local, nacional e transnacional em busca de uma vida melhor, visando contribuir para a manutenção econômica e emocional das pessoas que ficam. Este texto oferece um panorama dos efeitos dramáticos produzidos pelo novo coronavírus na mobilidade haitiana. Retornos voluntários e involuntários (como no caso das deportações dos Estados Unidos), diminuição sensível do envio de remessas em dinheiro, restrições ao comércio e ao vaivém entre o campo e a cidade, e entre a capital do país e os centros comerciais haitianos fora do território nacional (em especial na República Dominicana e na América do Norte) são algumas das consequências mais notáveis das restrições à mobilidade suscitadas pela pandemia. O artigo mostra as implicações econômicas e sociais e o sofrimento imposto pela imobilidade, ainda que, até o momento, os efeitos epidemiológicos do Sars-CoV-2 no Haiti estejam longe das predições dramáticas realizadas no início da pandemia.

**Palavras-chave:** Covid-19; Haiti; mobilidade; imobilidade e vida.

## Abstract

The mobility is constitutive of the Haitian landscapes, in the national territory and in the diaspora. For decades, a large part of the population has been moving on local, national and transnational scales to seek a better life and to contribute to the economic and emotional care of the people who stay. This text offers an overview of the dramatic effects produced by the new coronavirus on the Haitian mobility. Voluntary and compulsory returns (as in the case of deportations from the United States), a significant decrease in the sending of cash remittances, restrictions on trade and on the back and forth between the countryside and the city, and between the Haitian capital and commercial centers outside the national territory (especially in the Dominican Republic and North America), are some of the most notable consequences of the restrictions on mobility caused by the pandemic. The article shows the economic and social implications, and the suffering imposed by immobility, despite the fact that the epidemiological effects of SARS-CoV-2 in Haiti have so far been far behind the dramatic predictions made at the beginning of the pandemic.

**Keywords:** COVID-19; Haiti; mobility; immobility and life.

Na tarde do dia 19 de março, o presidente Jovenel Moïse anunciou os dois primeiros casos de Covid-19 no Haiti, declarando estado de urgência sanitária e anunciando as primeiras medidas governamentais, notadamente um programa de proteção social para combater os efeitos econômicos da pandemia. Rapidamente nos principais jornais impressos e televisivos do país e da diáspora, nas casas e nas ruas, as pessoas comentaram o assunto, *kowona sou nou* (o coronavírus chegou).<sup>1</sup>

No Haiti, até o mês de fevereiro, a Covid-19 era considerada uma doença de *blan*.<sup>2</sup> O vírus circulava fora do país e atingia os haitianos na *diáspora*,<sup>3</sup> principalmente na França e nos Estados Unidos. O Sars-CoV-2 teria sido introduzido no território haitiano, em meados de março, por um *blan* que viajou para a Espanha e os Estados Unidos e por um músico haitiano de passagem pela França.

Três dias após o anúncio presidencial, circulou nas redes sociais um vídeo que mostrava uma comerciante haitiana expressando sua indignação pelo modo como o governo lidava com a pandemia:

O presidente pede para ficarmos em casa, mas em quais condições? Tenho seis filhos, sustento minha mãe, meu pai, tenho um irmão mais jovem que sustento. É aqui que eu me viro, você acha que posso ficar em casa com as mãos abanando? Ele [o presidente] deve dar uma ajuda às pessoas, deve fazer como os países estrangeiros. Posso compreender que não dá para ajudar a todos, mas deve auxiliar do jeito que puder. Pede para a gente ficar em casa, é para a gente morrer? Se ficarmos em casa, não é o coronavírus que vai nos matar, mas é a fome, a miséria. Não

- 
- 1 Bulamah (2020) e Mézié (2020) descrevem os rumores que rodearam o surgimento do novo coronavírus no Haiti.
  - 2 *Blan* é uma categoria utilizada para denominar o outro, o estrangeiro, o branco, mas também serve para qualificar objetos e comportamentos como quando se afirma que alguém faz coisa de *blan*. Sobre a pragmática do conceito de *blan* no Haiti, ver Joseph (2015).
  - 3 No universo social haitiano, *diáspora* (*dyaspora*, em crioulo) é uma categoria prática que serve para designar espaços geográficos (os principais são Estados Unidos, França, Canadá), e também como substantivo e adjetivo para qualificar pessoas (*moun dyaspora*), objetos (como o dinheiro que chega de fora, *lajan dyaspora*, principalmente o dólar americano e o euro) ou as casas das pessoas que moram no exterior (*kay dyaspora*). O termo é empregado em diversas formas com distintas conotações: ser *diáspora*, ter objetos *diáspora*, se comportar do jeito *diáspora*. Sobre a pragmática do conceito, ver Joseph (2015, 2019, 2020). Ver também Audebert (2012).

temos hospital, não temos nada, qual é a preparação que fez para o coronavírus que está chegando? Não fez nada. Disse para todos os pobres que devem ficar em casa. É morrer. Devemos morrer? Imagina, estou acostumada a cozinhar 8 kg de arroz para vender na rua, mas agora não há movimento, fui obrigada a cozinhar só 2 kg. Se eu ficar em casa, vou morrer. Enquanto isso, ele está com a geladeira cheia, todas as autoridades têm condições, e eu não tenho nada, é num país pobre que vivo, sou obrigada a aceitar, não importa que eu morra, é na rua que vou morrer.<sup>4</sup>

Relatos como esse ilustram sofrimentos e sentimentos de indignação que podemos encontrar em vários outros lugares, muito além do Haiti. Para boa parte da população mundial, a vida depende do movimento, da economia de rua, do ir e vir entre o campo e as cidades, da mobilidade nos circuitos internacionais nos quais se geram as remessas enviadas aos que residem no país. Pessoas, lugares, economias em movimento em diferentes escalas.<sup>5</sup>

Neste texto, examinamos as relações entre mobilidade e imobilidade nas paisagens haitianas, no território nacional e na diáspora. Mostramos como ambos os conceitos remetem ao espaço e ao território e, também, a escalas diferentes:<sup>6</sup> o confinamento nas casas, as restrições às viagens dentro dos territórios nacionais e entre as fronteiras, o efeito sobre as remessas internacionais e sobre o comércio de curta e longa distância, aspectos centrais nas formas por

---

4 No original: "Prezidan an mande pou nou rete lakay nou, men ki sa k nan men nou? Mwen gen 6 pitit, manman m sou kont mwen, papa m sou kont mwen, mwen gen yon ti frè m ki sou kont mwen. Se la m ap degaje m, eske w panse mwen ka ale chita lakay mwen ak de pò bouda m? Fòk li bay chak moun yon bagay, se pou l fè men m jan ak peyi etranje. Mwen ka konpran nou pa ka satisfè tout moun, men satisfè jan w kapab. Ou mande pou n ale lakay nou, sa vle di se pou n ale mouri? Si n ale chita lakay nou kounia, se pa kowona non k ap tiye nou, se lafen, grangou, mizè. Nou pa gen lopital, nou pa gen anyen, ki preparasyon ou fè pou kowona a k ap vini a? Li pa fè anyen. Epi l di pou tout malere al chita lakay yo, se mouri pou n al mouri? Imajine w, mwen abitye kwit 8 mamit diri pou vann nan lari, men kounia pa gen lavant, mwen oblije kwit 2 mamit. Si m ale chita lakay mwen, se mouri mwen pral mouri. Epi li menm frigidè l plen, tout otorite yo gen bagay nan men yo, mwen menm, mwen pa gen anyen nan menm, se nan yon peyi pòv m ap viv, mwen akseptè, zafè mwen mouri, se nan lari a m ap mouri."

5 Segundo o Instituto Haitiano de Estatística e de Informática, o país conta com uma população de mais de 11 milhões de habitantes (Institut Haïtien de Statistique et d'Informatique, 2020), sendo que, destes, mais de 3 milhões residem em Port-au-Prince. Outros 3 milhões vivem na diáspora, particularmente nos Estados Unidos, na República Dominicana, no Canadá, na França e, mais recentemente, no Brasil e no Chile.

6 Sobre a multiescalaridade das paisagens haitianas em movimento, ver Neiburg (2020a).

meio das quais as pessoas buscam uma vida melhor para si e para seus próximos. Mostramos também como as relações entre mobilidade e imobilidade se apresentam de forma diferenciada, acentuando as desigualdades.

A pandemia do novo coronavírus ocorre em um momento no qual o mundo apresenta um intenso crescimento dos deslocamentos de população, o número de migrantes tendo atingido 272 milhões em 2019.<sup>7</sup> O conceito de mobilidade é um novo paradigma (nos termos de Sheller e Urry, 2006) que substitui as formas anteriores de se conceituar as migrações e a circulação de pessoas, objetos, ideias e dinheiro. O foco não mais recai sobre as pessoas que saem de um local de origem para chegar em um local de destino, ou sobre as práticas transnacionais estabelecidas através de “campos sociais que transpõem fronteiras geográficas, culturais e políticas” (Basch; Blanc-Szanton; Glick-Schiller, 1992, p. 1, tradução nossa), mas sobre os modos de se viver em movimento (Ingold, 2011).

No caso haitiano, como em tantos outros, no horizonte dos movimentos que permitem procurar uma vida melhor fora do país, encontra-se a obrigação moral de contribuir para a vida dos que ficam no território nacional e, ao mesmo, tempo, abrir as portas, fazer o caminho, para os que virão depois. A mobilidade territorial, o trânsito entre fronteiras, o tempo que se vive em um local, enquanto permanentemente se avaliam as possibilidades de trazer mais alguém (*voye chache, fil* para os que ficam) ou se deslocar de novo, constitui uma forma de procurar a vida (*chache lavi*) que é, ao mesmo tempo, pessoal e coletiva, material e moral – pois implica quem se desloca e as pessoas com quem mantém relações, se fazendo pessoas conjuntamente – envolvendo, por exemplo, a procura por dinheiro e também a procura de uma vida melhor e plena, mesmo nos contextos da maior escassez e penúria.

## O Haiti e a (i)mobilidade

No Haiti, aproximadamente 80% da população vive com menos de dois dólares por dia, percentagem semelhante não possuindo salário ou emprego fixo (Programme des Nations Unies pour le Développement, 2020). Aquilo que a

---

7 Ver Le nombre... (2019).

literatura costuma descrever com o termo “informalidade” é de fato um sinônimo de mobilidade: se não há salário com alguma estabilidade, é preciso mexer-se, pular de um bico a outro, estar sempre atento, cultivar o senso de oportunidade, procurando uma vida melhor em movimento, se deslocando nos territórios que conformam as paisagens haitianas, no país e na diáspora, nas ruas e nas estradas.

Por outro lado, as remessas enviadas pelos haitianos que circulam entre os diferentes espaços da diáspora conformam aproximadamente 35% do PIB nacional, em muitos casos constituindo a única renda relativamente regular dos lares, além de servirem para o custeio de eventos extraordinários, como os ligados ao ciclo da vida, nascimentos, casamentos, doenças e morte. Da mesma forma como ocorre com outros migrantes, boa parte dos haitianos (nos Estados Unidos, principalmente, onde se concentra seu maior contingente) ocupa posições desvalorizadas no mercado de trabalho, ou seja, aquelas mais diretamente afetadas pela precariedade estrutural e, agora, pelas medidas de distanciamento social e pelo confinamento, gerando uma diminuição dramática do volume de remessas enviadas ao país.<sup>8</sup> A interdependência entre os haitianos no Haiti e na diáspora intensifica a crise provocada pela pandemia.<sup>9</sup> A fronteira com a República Dominicana, por exemplo, uma passagem-chave de pessoas e mercadorias, foi também fechada ou se estabeleceram fortes restrições limitando o vaivém que alimenta mercados e famílias nos dois países.<sup>10</sup>

A imobilização atravessa todas as escalas da vida das pessoas e dos coletivos humanos com efeitos devastadores. Em Port-au-Prince, logo após os anúncios

---

8 De acordo com o Banco Mundial, essa diminuição das remessas pode alcançar 20% (Banque Mondiale, 2020b). Segundo o relatório do Banco da República do Haiti, só em março de 2020, houve uma diminuição de 8,17% em comparação com o mesmo mês do ano anterior (Banque de la Republique d’Haïti, 2020).

9 Ver também Cela e Marcelin (2020).

10 Em 16 de março, o governo fechou a fronteira com a República Dominicana (RD), após a confirmação de 11 casos no país vizinho, autorizando somente a circulação de mercadorias e o retorno dos haitianos ao Haiti. Com o apoio da Organização Internacional para as Migrações, a Embaixada do Haiti em Santo Domingo e a Embaixada da RD em Port-au-Prince planejaram um “Plano de retorno voluntário assistido”, permitindo que mais de 100 mil haitianos retornassem ao Haiti. Além desses, há registro de 30 mil deportados, totalizando cerca de 130 mil haitianos que regressaram da RD, segundo os dados do Grupo de Apoio aos Refugiados e Repatriados. Certamente, entre as razões que motivaram esses retornos, estão a propagação do vírus na RD e a situação indocumentada da maioria deles, impedindo-os de aceder aos auxílios concedidos pelo governo e colocando-os em situação de extrema vulnerabilidade (Haïti..., 2020; Lambert, 2020).

do presidente, reduziu-se o funcionamento dos mercados que costumam estar abertos sete dias por semana, irrigando com bens e dinheiro circuitos nacionais e internacionais. Alguns passaram a funcionar já não todos os dias, mas de uma a três vezes por semana. Esse fato, somado às demais restrições, diminuiu drasticamente a circulação de pessoas e de objetos entre a capital e o interior, provocando reclamações (Sergo, 2020). Como afirma Montinard (2020), “o confinamento não elimina a presença na rua, ele a reinventa”: é preciso maximizar os deslocamentos, diminuir os tempos, imaginar novas rotas e, também, saber esperar (sendo a espera nada passiva, mas um ato fundamental de agência individual e coletiva, cf. a respeito Hage, 2009).

## As restrições ao movimento

A pandemia alterou o regime de mobilidade. Milhares de residentes no exterior não conseguiram retornar do Haiti aos seus países de residência. Na diáspora, milhares de afetados pela crise desejaram retornar de forma voluntária e, em outros casos, especialmente nos Estados Unidos e na República Dominicana, foram obrigados a deixar seus países de residência, tendo sido deportados para o Haiti.

Em março de 2020, a chegada de deportados dos Estados Unidos foi identificada como um dos vetores do vírus (Fortin, 2020). As pessoas indocumentadas ou em situação migratória irregular são mais suscetíveis de serem descartadas, sendo expostas à Covid-19 e à morte. Nas palavras de Soledad Álvarez Velasco (2020, p. 17):

Antes del COVID-19, como parte del régimen de control migratorio global, la tendencia ya era el cierre selectivo de los espacios nacionales a cuerpos racializados, empobrecidos o en necesidad de protección internacional y la adopción de políticas restrictivas que han desposeído de derechos elementales a las personas en condición de movilidad. Por eso, la movilidad desigual se ha perpetuado determinando globalmente cuáles cuerpos pueden moverse libremente y cuáles no, cómo y por dónde se mueven.

Ao mesmo tempo que as restrições à mobilidade internacional avançavam com a construção de muros legais (e a suspensão dos vistos, por exemplo), também se fechavam os aeroportos e as viagens eram reduzidas às “essenciais”.

Porém, toda essencialidade responde a um ponto de vista<sup>11</sup> e, em sua definição, por exemplo, não foram contempladas as *madanm sara*, a figura clássica das mulheres comerciantes impedidas de ser o que são: “pássaros” treinados nas artes da fala e das vendas, que voam em várias direções, entre Port-au-Prince, as províncias e as capitais comerciais haitianas transfronteiriças, como Santo Domingo, Panamá, Miami ou Nova York.

As restrições ao movimento ameaçam arruinar a pequena produção agrícola e encarecer ainda mais os produtos de primeira necessidade. Mais de 80% deles são importados, principalmente dos Estados Unidos, da República Dominicana e da China (Banque de la Republique d’Haïti, 2020). A inflação já vinha crescendo desde finais de 2018, bem como a desvalorização do gourde, a moeda nacional. Em 2019, o aumento dos preços foi estimado em aproximadamente 20%, e o gourde desvalorizou-se em mais de 25% (Banque Mondiale, 2020c). Em outubro de 2019, a Organização das Nações Unidas para a Alimentação e a Agricultura (FAO) emitiu um alerta, advertindo que, devido à emergência alimentar, 3,7 milhões de pessoas no Haiti necessitavam de ações urgentes para preservar suas vidas. A FAO afirmava que, se nada fosse feito, esse quadro se agravaria dramaticamente (Integrated Food Security Phase Classification, 2019).

Num outro plano, no Chile, que juntamente com o Brasil constitui um dos principais destinos da diáspora haitiana na América do Sul, mais de 200 homens, mulheres e crianças acamparam adiante da embaixada haitiana em Santiago, exigindo que os governos chileno e haitiano financiassem seu retorno ao país em voos humanitários. No final de agosto, uma viagem com 150 haitianos foi organizada pela Fundación Frè e o Instituto Católico Chileno de Migración (Saint-Pré, 2020).

Na história da mobilidade internacional haitiana, pela primeira vez após quase 30 anos, há um fluxo de retorno tão significativo. Em seis meses de pandemia, aproximadamente 200 mil haitianos regressaram ao Haiti. Esses movimentos, oriundos principalmente da República Dominicana, do Chile e dos Estados Unidos, ressignificam a mobilidade e têm um impacto na circulação do vírus e na gestão da pandemia no território nacional.

Os retornados sofrem duplamente: primeiro, pelo fato de o retorno estar associado ao fracasso do projeto de buscar uma vida melhor na diáspora, para

---

11 A respeito da essencialidade em contextos de emergência, ver Neiburg (2020b).



si próprios e para os familiares que permanecem no Haiti; segundo, pelo estigma de serem vistos como aqueles que trazem a doença para o país. Alguns padecem de um duplo isolamento, pela quarentena exigida pelas autoridades sanitárias e pela rejeição moral e social que acompanha o retorno.

O último relatório do Banco Mundial, de 2016, indica que as despesas anuais do Estado haitiano na área da saúde somaram de US\$ 13 por habitante (Banque Mondiale, 2016). O principal hospital do país, situado em Port-au-Prince e dependente da Université d'État d'Haïti, ainda se encontra em reconstrução após o terremoto de janeiro de 2010. Os demais hospitais públicos e centros de saúde são praticamente disfuncionais. Em janeiro, pouco antes da Covid-19, a organização Médicos Sem Fronteiras divulgou um relatório mostrando que, uma década após o terremoto, a maioria das organizações médicas humanitárias havia deixado o país.

No entanto, durante a pandemia, houve um incremento no número de leitos, de respiradores e de profissionais da área de saúde como resultado de medidas governamentais e de organizações da sociedade civil, como a Fundación Zile, que colocou cem médicos à disposição dos governos dominicano e haitiano principalmente nas regiões fronteiriças.

Em março de 2020, foi criado o Centro de Informações Permanentes sobre o Coronavírus (CIPC) e a Comissão Multissetorial de Gestão da Pandemia, que gerencia uma ajuda emergencial de 3.000 gourdes (equivalente a US\$ 27,71) destinada a 1,5 milhão de pessoas. O país recebeu equipamentos médicos vindos do exterior, principalmente da China, além da doação de 20 milhões de dólares prometida pelo Banco Mundial (Banque Mondiale, 2020a). Ao mesmo tempo que as autoridades clamam por ajuda internacional, são acusadas pela população, diante da pequena dimensão dos auxílios redistribuídos e da má gestão dos recursos disponibilizados, atravessada pela corrupção.

## **A singularidade haitiana, um processo em aberto**

Escrever sobre um processo em andamento como a atual pandemia envolve um enorme risco. Toda avaliação não é mais do que uma fotografia, ou um curta de um longo filme cuja duração e desenlace desconhecemos. Países que em algum momento representaram modelos de gestão da doença, posteriormente enfrentaram situações de extrema gravidade. Outros, para os quais se previam taxas

de mortalidade elevadíssimas, até o presente não as enfrentaram. No momento em que escrevemos este ensaio, o Haiti encontra-se nesse segundo grupo. O país está muito longe das piores previsões que estimavam em 300 mil as mortes pela doença. Isso motivou elogios do representante da Organização Mundial da Saúde no Caribe, atribuindo a baixa propagação do vírus a uma bem-sucedida “gestão domiciliar” da doença, além da diminuição da circulação de pessoas e do controle da fronteira com a República Dominicana (World Health Organization, 2020). Reforçando essa avaliação, a organização Médicos Sem Fronteiras fechou seu centro de atendimento que havia sido instalado no hospital des Grands-Brûlés de Drouillard em Cité Soleil, Port-au-Prince (St Juste, 2020).

A distribuição desigual da pandemia entre dois países que dividem uma mesma ilha e que estão unidos por laços históricos e por uma circulação intensa de pessoas e de mercadorias tem chamado a atenção (Figuras 1 e 2). No início, a decalagem foi atribuída a uma forte subnotificação do lado haitiano, ao déficit na testagem e à falta de registros de óbitos, além da vinculação da causa dos falecimentos a outras doenças. O fato é que, quando concluímos este artigo, mais de oito meses após os primeiros casos, o número de infectados e de mortos no Haiti permanece relativamente baixo.

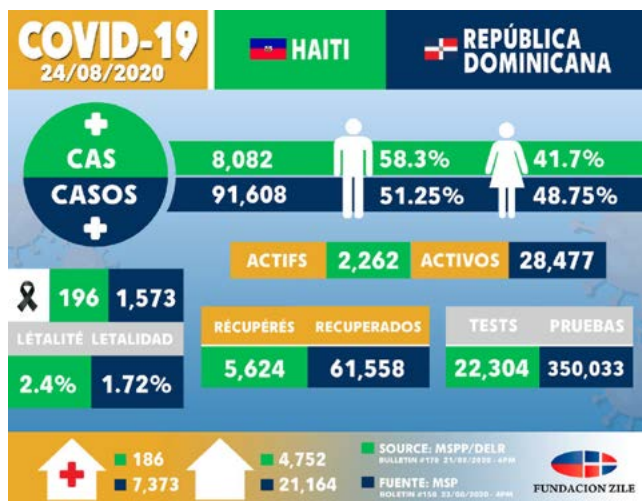


**Figura 1.** Dados da Covid-19 no Haiti e na República Dominicana, 24 de agosto de 2020.  
Fonte: Fundación Zile (2020b).

## EVOLUTION/EVOLUCIÓN COVID19 HAITI-REPÚBLICA DOMINICANA

97,007+ / 1701 décès/Fallecidos

20/08/2020

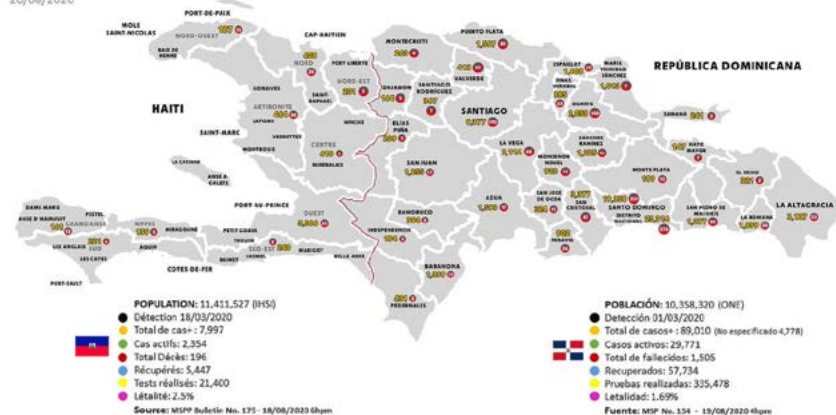


**Figura 2.** Dados da Covid-19 no Haiti e na República Dominicana, 20 de agosto de 2020. Fonte: Fundación Zile (2020a).<sup>12</sup>

Na fronteira entre ambos os países, a Organização Internacional para Migrações, em parceria com o governo haitiano, realiza exames médicos aos retornados da República Dominicana. As pessoas que apresentam febre são encaminhadas para os centros de atendimento hospitalares. As mulheres, principalmente as grávidas, recebem tratamento médico e psicológico com o apoio do Fundo de População das Nações Unidas e do Centro para o Desenvolvimento e a Saúde, que também tentam monitorar e mitigar a violência de gênero.

A essas ações, além de outras como o isolamento social e o uso de máscaras, e à média de idade da população são atribuídas as causas da relativa baixa incidência da doença no Haiti. É importante salientar que boa parte dos afetados opta por permanecer em suas casas e se tratar por meio da medicina tradicional, acionando conhecimentos já testados em outras epidemias, como, notadamente, a de cólera, que matou mais de 10 mil pessoas no país logo após

12 Até o momento da conclusão deste texto em 15 de novembro de 2020, a RD era o país mais afetado pela pandemia no Caribe, com quase 140 mil casos e 2.238 mortos, segundo o Boletín Especial Epidemiológico # 240 do Ministerio de Salud Pública de la República Dominicana. No caso do Haiti, eram 9.168 casos e 232 mortos, de acordo com o Boletim # 222 do Ministère de la Santé Publique et de la Population.

o terremoto de janeiro de 2010. Um comitê científico criado pela Université d'État d'Haïti identificou mais de 70 receitas à base de plantas medicinais utilizadas pela população no tratamento da Covid-19, o que reafirma o protagonismo da sociedade civil na gestão da pandemia, independentemente da ação das autoridades (Noël, 2020).

Em julho de 2020, o governo anunciou a retomada progressiva das atividades e a reabertura da fronteira terrestre com a República Dominicana, mesmo enfrentando resistências das autoridades desse país, que optaram por manter o fechamento e permitir os voos, o que, segundo elas, facilita a gestão da pandemia. No final de julho, as aulas presenciais do ensino fundamental e médio começaram a ser retomadas gradualmente. Os comércios também reabriram, ocasionando um relaxamento nas medidas de distanciamento social e no uso de máscaras e gerando apreensão sobre o futuro da pandemia, pois a circulação do vírus continua intensa, o que torna impossível prever o futuro da crise sanitária e dos seus desdobramentos econômicos e políticos.

Como sabemos, a pandemia se desenvolve em contextos sociais, econômicos, sanitários e políticos específicos. Antes do surgimento do novo coronavírus, o Haiti estava imerso em uma aguda crise política. Desde 2018, manifestações de rua reclamam da *lavi chè* (literalmente, a vida cara), pedindo a demissão do presidente, acusando-o de cumplicidade com a corrupção generalizada e com a violência que assola o país. Manifestações como essas ameaçam reatualizar-se no contexto da atual crise sanitária.

## Conclusão: a busca da vida em movimento

Os efeitos das restrições à mobilidade provocados pelo vírus e pela depressão econômica mundial se retroalimentam, gerando sofrimento de maneira exponencial. No dia a dia dos haitianos, enquanto alguns ainda esperam pelo agravamento da pandemia (sobretudo, para quem pode, dentro de casa), reatualiza-se a memória de outras crises, notadamente daquela provocada pelo terremoto de 2010, que custou a vida de mais de 250 mil pessoas, e da epidemia de cólera, que assolou o país logo depois – além dos furacões, como o Matthew, em 2016, e agora, em agosto de 2020, o furacão Laura, que também causam morte e destruição – nos termos de Paul Farmer (2011, p. 21), “acute-on-chronic events”.

Pode-se dizer que a crise é endêmica no Haiti (Beckett, 2019) e que as formas de se lidar com ela estão associadas ao mesmo tempo à história e ao movimento. O conceito *kriz*, utilizado no dia a dia por haitianas e haitianos, para descrever as paisagens de dificuldades nas quais as vidas são buscadas (*chache lavi*) e feitas (*fè lavi*), é nesse sentido revelador. Trata-se também de um conceito que descreve um estado de coisas permanente e, ao mesmo, tempo, evoca as formas de navegar temporalidades turbulentas e contínuas.

Se tivéssemos que escolher um lema entre os que modulam as vidas haitianas, seria precisamente o seguinte: não fique quieto(a), continue se movendo para buscar uma vida melhor (*chache lavi miyò*). Nas paisagens haitianas, estar preso, impedido de se mover, é sinônimo de ausência de vida, como nos casos extremos das pessoas escravizadas nas plantações ou mortas por magia, o que impede a alma do defunto de continuar sua viagem para a *Ginen* ou para o paraíso. As formas de se mover também estão ligadas à história e à memória, aos tempos longos da escravidão e da *marronage*, e também à história sem história da crise endêmica do país.

A busca por uma vida melhor está invariavelmente articulada à virtualidade da morte. A destruição da vida é a outra face, constitutiva da própria vida, como nos provérbios em crioulo que tratam da relação entre *chache lavi* e *detwi lavi* (destruir a vida) ou, como nas palavras da comerciante no início deste texto, “não importa que eu morra, é na rua que eu vou morrer”, sendo a rua, paradoxalmente, um dos lugares da própria vida. Nas paisagens haitianas, constituídas no movimento, diaspóricas e transnacionais, a pandemia age de forma multidimensional e sistêmica, produzindo múltiplos feedbacks em relação a processos que ocorrem em outros espaços nacionais e em rotas globais, intensificando os sentidos das barreiras, dos controles, da imobilidade, das desigualdades e dos sofrimentos.

## Referências

ÁLVAREZ VELASCO, S. (In)movilidad en las Américas en tiempos de pandemia. *LASA Forum*, v. 51, n. 3, p. 17-23, 2020.

AUDEBERT, C. *La diáspora haïtienne: territoires migratoires et réseaux transnationaux*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012.

BANQUE DE LA REPUBLIQUE D'HAÏTI. *Note sur la politique monétaire*. 2020. Disponível em: [https://www.brh.ht/wp-content/uploads/note\\_polmon2t20.pdf](https://www.brh.ht/wp-content/uploads/note_polmon2t20.pdf). Acesso em: 14 jun. 2020.

BANQUE MONDIALE. *Mieux dépenser pour mieux soigner: un regard sur le financement de la santé en Haïti*. 2016. Disponível em: <http://documents.worldbank.org/curated/en/835491498247003048/pdf/116682-WP-v2-wb-Haiti-french-PUBLIC-full-report.pdf>. Acesso em: 14 jun. 2020.

BANQUE MONDIALE. *La Banque mondiale approuve un don de 20 millions de dollars pour soutenir la réponse d'Haïti face au Covid-19 (Coronavirus)*. 2 avril 2020a. Disponível em: <https://www.banquemondiale.org/fr/news/press-release/2020/04/01/world-bank-approves-us20-million-grant-to-support-covid-19-response-in-haiti>. Acesso em: 27 ago. 2020.

BANQUE MONDIALE. *Selon la Banque mondiale, les remises migratoires devraient connaître un repli sans précédent dans l'histoire récente*. 22 avril 2020b. Disponível em: <https://www.banquemondiale.org/fr/news/press-release/2020/04/22/world-bank-predicts-sharpest-decline-of-remittances-in-recent-history>. Acesso em: 14 jun. 2020.

BANQUE MONDIALE. *Haïti présentation*. 11 mai 2020c. Disponível em: <https://www.banquemondiale.org/fr/country/haiti/overview>. Acesso em: 14 jun. 2020.

BASCH, L.; BLANC-SZANTON, C.; GLICK-SCHILLER, N. Transnationalism: a new analytic framework for understanding migration. *Annals of the New York Academy of Sciences*, v. 645, n. 1, p. 1-24, 1992.

BECKETT, G. *There is no more Haiti: between life and death in Port-au-Prince*. Oakland: University of California Press, 2019.

BULAMAH, R. C. Times and metaphors of pandemics. *Social Anthropology*, v. 28, n. 2, p. 232-233, 2020.

CELA, T.; MARCELIN, L. H. Haitian families and loss of remittances during the COVID-19 pandemic. *The Interuniversity Institute for Research and Development (Blog)*, 18 May 2020. Disponível em: <http://www.inured.org/blog/haitian-families-and-loss-of-remittances-during-the-covid-19-pandemic>. Acesso em: 15 jun. 2020.

FARMER, P. *Haiti after the earthquake*. New York: Public Affairs, 2011.

FORTIN, O. COVID-19 et la migration de retour force en Haïti. *The Interuniversity Institute for Research and Development (Blog)*, 1 June 2020. Disponível em: <http://www.inured.org/blog/covid-19-et-la-migration-de-retour-forcee-en-haiti>. Acesso em: 15 jun. 2020.

FUNDACIÓN ZILE. *Zoom sur l'île no. 18*. Santo Domingo, 20 ago. 2020a. Facebook: Fundzile. Disponível em: <https://www.facebook.com/Fundzile/photos/a.411164258951221/3300418880025730/>. Acesso em: 20 ago. 2020.

FUNDACIÓN ZILE. *Infographie no. 18*. Santo Domingo, 24 ago. 2020b. Facebook: Fundzile. Disponível em: <https://www.facebook.com/Fundzile/photos/a.411164258951221/3312552348812383>. Acesso em: 24 ago. 2020.

HAGE, G. (ed.). *Waiting*. Melbourne: MUP Academic, 2009.

HAÏTI – Ouanaminthe: «Plan de retour volontaire assisté» pour les haïtiens en RD. *HaïtiLibre*, 25 mai 2020. Disponível em: <https://www.haitilibre.com/article-30859-haiti-ouanaminthe-plan-de-retour-volontaire-assiste-pour-les-haitiens-en-rd.html>. Acesso em: 15 jun. 2020.

INGOLD, T. *Being alive: essays on movement, knowledge and description*. London: Routledge, 2011.

INSTITUT HAÏTIEN DE STATISTIQUE ET D'INFORMATIQUE. *V<sup>e</sup> Recensement Général de la Population et de l'Habitat*. Port-au-Prince: IHSI, 2020. Disponível em: <http://www.rgph-haiti.ht>. Acesso em: 14 jun. 2020.

INTEGRATED FOOD SECURITY PHASE CLASSIFICATION. *IPC alert on Haiti*. 19 Oct. 2019. Disponível em: <http://www.ipcinfo.org/ipcinfo-website/ipc-alerts/issue-14/en/>. Acesso em: 14 jun. 2020.

JOSEPH, H. *Diaspora: as dinâmicas da mobilidade haitiana no Brasil, no Suriname e na Guiana Francesa*. 2015. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2015.

JOSEPH, H. Diáspora. In: NEIBURG, F. (org). *Conversas etnográficas haitianas*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens Edições, 2019. p. 229-249.

JOSEPH, H. Maisons diasporas et maisons locales: mobilités haïtiennes et réseaux transnationaux. *Etnográfica*, v. 24, n. 3, p. 749-774, 2020. Disponível em: <http://journals.openedition.org/etnografica/9566>. Acesso em: 10 nov. 2020.

LAMBERT, R. Covid-19: près de 100 000 Haïtiens sont revenus de la République dominicaine ces six derniers mois. *Le Nouvelliste*, 17 jul. 2020. Disponível em: <https://lenouvelliste.com/article/218716/covid-19-pres-de-100-000-haitiens-sont-revenus-de-la-republique-dominicaine-ces-six-derniers-mois>. Acesso em: 26 ago. 2020.

MÉZIÉ, N. A água sanitária e a Bíblia: o coronavírus em Porto-Príncipe (Haiti). *Observatório CEMI COVID-19*, n. 9, 2 abr. 2020. Disponível em: <https://cemiunicamp.com.br/observatorio-no-09/>. Acesso em: 14 jun. 2020.

MONTINARD, M. Son lari a sobre a epidemia do Covid-19. *Observatório CEMI COVID-19*, n. 32, 19 abr. 2020. Disponível em: <https://cemiunicamp.com.br/observatorio-no-32/>. Acesso em: 14 jun. 2020.

NEIBURG, F. Multiscale home. Shifting landscapes and living-in-movement in Haiti. 2020a. Texto submetido a *Cultural Anthropology*.

NEIBURG, F. Life, economy and economic emergencies. *SASE Newsletter*, 13 July 2020b. Disponível em: <https://sase.org/newsletter-summer-2020/life-economy-and-economic-emergencies/>. Acesso em: 13 nov. 2020.

NOËL, W. UEH: environ 72 recettes traditionnelles recensées pour prévenir et combattre la Covid-19 en Haïti. *Le Nouvelliste*, 13 août 2020. Disponível em: <https://lenouvelliste.com/article/219774/ueh-environ-72-recettes-traditionnelles-recensees-pour-prevenir-et-combattre-la-covid-19-en-haiti>. Acesso em: 29 ago. 2020.

LE NOMBRE de migrants internationaux atteint 272 millions, en hausse dans toutes les régions du monde. *ONU Info*, 17 sept. 2019. Disponível em: <https://news.un.org/fr/story/2019/09/1051802>. Acesso em: 14 maio 2020.

PROGRAMME DES NATIONS UNIES POUR LE DÉVELOPPEMENT. *A propos d'Haïti*. 2020. Disponível em: <https://www.ht.undp.org/content/haiti/fr/home/countryinfo/>. Acesso em: 14 jun. 2020.

SAINT-PRÉ, P. Covid-19: des Haïtiens en difficulté au Chili impatients d'être fixés sur leur date retour en Haïti. *Le Nouvelliste*, 10 août 2020. Disponível em: <https://lenouvelliste.com/article/219511/covid-19-des-haitiens-en-difficulte-au-chili-impatients-detre-fixes-sur-leur-date-retour-en-haiti>. Acesso em: 26 jun. 2020.

SERGO, L. J. Viração, confinamento e mercado de rua em Pétiön-Ville. *Observatório CEMI COVID-19*, n. 49, 17 maio 2020. Disponível em: <https://cemiunicamp.com.br/observatorio-no-49/>. Acesso em: 14 jun. 2020.

SHELLER, M.; URRY, J. The new mobilities paradigm. *Environment and Planning A*, v. 38, n. 2, p. 207-226, 2006.

ST JUSTE, E. Médecins sans Frontières sort de la Covid-19 faute de patient. *Le Nouvelliste*, 11 août 2020. Disponível em: <https://lenouvelliste.com/article/219690/medecins-sans-frontieres-sort-de-la-covid-19-faute-de-patient>. Acesso em: 27 ago. 2020.



WORLD HEALTH ORGANIZATION. *Home care for patients with suspected or confirmed COVID-19 and management of their contacts*. 13 Aug. 2020. Disponível em: [https://www.who.int/publications/i/item/home-care-for-patients-with-suspected-novel-coronavirus-\(ncov\)-infection-presenting-with-mild-symptoms-and-management-of-contacts](https://www.who.int/publications/i/item/home-care-for-patients-with-suspected-novel-coronavirus-(ncov)-infection-presenting-with-mild-symptoms-and-management-of-contacts). Acesso em: 27 ago. 2020.

Recebido: 31/08/2020 Aceito: 27/10/2020 | Received: 8/31/2020 Accepted: 10/27/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



## **A casa e a rua em tempos de Covid-19: uma leitura antropológica de “Diário de confinamento” (Susana Bragatto)**

**House and street in times of COVID-19:  
an anthropological reading of ‘Diário de confinamento’  
(Susana Bragatto)**

Heitor Frúgoli Jr.\*

\*Universidade de São Paulo – São Paulo, SP, Brasil

[hfrugoli@uol.com.br](mailto:hfrugoli@uol.com.br)

<https://orcid.org/0000-0002-9075-891X>

## Resumo

Análise do diário de Susana Bragatto a partir da decretação do estado de alarme na Espanha, em virtude da pandemia do coronavírus, publicado na *Folha de S. Paulo* entre março e junho de 2020. São analisadas especificidades das dinâmicas de isolamento social e desconfinamento específicas ao contexto europeu, com atenção às novas configurações dos usos dos espaços domésticos e sobretudo às formas de interação face a face nos espaços públicos na cidade de Barcelona, onde reside a autora, nascida no Brasil. Ao final são tecidos breves contrapontos com a experiência brasileira, mais especificamente em São Paulo, com atenção a impactos da pandemia na vida urbana.

**Palavras-chave:** pandemia; diário; interações; vida urbana.

## Abstract

Analysis of the diary written by Susana Bragatto after the decree of the state of alarm in Spain, due to the coronavirus pandemic, published in *Folha de S. Paulo* between March and June 2020. I analyze the specificities of social isolation and end of lockdown dynamics specific to the European context, with attention to the new configurations of the uses of domestic spaces and, above all, to the forms of face-to-face interaction in public spaces in the city of Barcelona, where the author, born in Brazil, has lived. At the end, I make brief counterpoints to the Brazilian experience, more specifically in São Paulo, with attention to the impacts of the pandemic on urban life.

**Keywords:** pandemic; diary; social interactions; urban life.

## Introdução: cem dias que abrem indagações teóricas e existenciais duradouras

No rol avassalador de perguntas que emergem com o advento da atual pandemia, sublinha-se o que passa a ser possível pesquisar, do ponto de vista etnográfico, frente às restrições de várias ordens às interações sociais face a face, dada a necessidade de isolamento e dos diversos cuidados necessários para se evitar a transmissão da Covid-19. Isso passou a exigir da antropologia, em vários casos, não apenas novas formas de investigação,<sup>1</sup> bem como tem levado à intensificação de debates e de produção de textos. Ressalta-se a necessidade de projeções do espaço acadêmico à esfera pública, dada a premência do enfrentamento político, científico e ético de uma conjuntura que, se no caso brasileiro já apresentava dificuldades consideráveis nos últimos anos, aprofundou-se em sua dramaticidade.<sup>2</sup>

Diversos termos<sup>3</sup> que passaram a habitar nosso cotidiano estarão presentes neste texto, com significados por vezes cambiantes e que deslizam em sua aplicação:

a) *quarentena* – que em geral passou a designar uma reclusão pelo período de duas semanas,<sup>4</sup> voltada a pessoas que não estão doentes, mas possivelmente

---

1 Uma fala sobre horizontes da etnografia durante a pandemia, com certa repercussão nesse período, foi a do antropólogo Daniel Miller em evento do World Council of Anthropological Associations (WCAA) em 19/5/2020, traduzida para o português pelo Laboratório de Imagem e Som em Antropologia (USP) (ver Miller, 2020).

2 Refiro-me à crise política brasileira dos últimos anos, com desdobramentos em muitos planos. Muito concisamente, isso remete às manobras que levaram ao impeachment da presidente Dilma Rousseff (agosto de 2016), ao assassinato da vereadora carioca Marielle Franco (março de 2018), à ascensão da extrema direita ao poder com a eleição presidencial de Jair Bolsonaro (outubro de 2018), aos sucessivos desastres e devastações ambientais (Minas Gerais, nordeste e sudeste do litoral brasileiro, Pantanal, Amazônia), à interrupção de diversos programas sociais e ao aumento das desigualdades. Com a concretização da pandemia no país a partir do início de 2020 e o papel deletério do governo federal – não apenas ao recusar a letalidade da Covid-19, mas ao sabotar iniciativas voltadas a algum planejamento consistente de enfrentamento da propagação do vírus –, configurou-se a concomitância das crises política, sanitária e financeira (para sugerir apenas uma entrevista a respeito, ver Latour, 2020).

3 Alguns definidos ou redefinidos pela Organização Mundial da Saúde (OMS).

4 Devido ao tempo de incubação do vírus da Covid-19.

expostas ao vírus, embora também venha sendo usada por autoridades para decretar a restrição de determinadas atividades por 40 dias;<sup>5</sup>

b) *distanciamento social* – que abarca um conjunto amplo de medidas para evitar a propagação do vírus, o que inclui o fechamento temporário de diversas instituições (locais de trabalho, ensino, lazer, religião, comércio, etc.); adoção, quando possível, de home office (escritório em casa); evitação voluntária de quaisquer aglomerações; manutenção da distância, nos espaços públicos, entre pessoas (1,5 a 2 m); uso preventivo de máscaras de proteção;

c) *isolamento social* – termo de certa forma englobado pelo anterior, que remete em geral a permanecer em casa, de forma voluntária ou involuntária, e que se traduz numa variação de situações, a depender dos arranjos domésticos (como morar só, com parceiras(os), com famílias nucleares ou ampliadas, com amigas(os), etc.) e da própria condição de moradia (apartamentos, casas, sobrados, cortiços, barracos, etc.);

d) *lockdown* – em português, confinamento, que remete a um bloqueio sanitário promovido pelo Estado,<sup>6</sup> com o controle explícito da circulação (a não ser para atividades essenciais, como compra de alimentos, ou idas a farmácias ou hospitais), e que pode levar, além de advertências, à aplicação de multas; tal prática foi adotada de forma ampliada na China e em vários países asiáticos e europeus, e de forma apenas pontual e local em certas cidades ou regiões brasileiras.

De modo geral, vários usos dos espaços urbanos têm sido efetivamente impactados pela pandemia,<sup>7</sup> embora isso não tenha de se dado, evidentemente, de forma homogênea. Os fatores guardam relação com a diversidade de escala dos contextos urbanos existentes (metrópoles, megacidades resultantes de conurbações, cidades de médio ou pequeno porte, etc.) bem como a heterogeneidade constitutiva do próprio âmbito urbano (áreas centrais ou periféricas, de uso

---

5 Ao longo do tempo, esse termo passou a se confundir com distanciamento ou isolamento social.

6 Por vezes, sob a decretação de estado de emergência ou de alarme (como veremos à frente, no caso da Espanha).

7 Sem abordar, aqui, os abalos consideráveis da Covid-19, no caso brasileiro, em populações como as indígenas, além das quilombolas e ribeirinhas.

misto ou residencial, em que a disponibilidade de infraestrutura urbana e, inversamente, o grau de vulnerabilidade constituem fatores determinantes a se levar em conta). Isso sem falar de outras variáveis em jogo, que dizem respeito, no presente enfoque, às nações ou regiões em que tais cidades estão inseridas, às formas como a pandemia Covid-19 se configurou e como foi ou não enfrentada por políticas dos respectivos governos, em seus diferentes níveis decisórios.

Cabe também ressaltar que os efeitos da pandemia na vida urbana se articulam a crises e desigualdades anteriores em andamento, assinaladas por uma significativa historicidade,<sup>8</sup> a desafiar tanto os habitantes quanto os responsáveis pelas políticas públicas. Torna-se assim mais problemática a busca de compreensão do presente pandêmico nos contextos urbanos.<sup>9</sup>

Este artigo busca contribuir através de um enfoque mais detido numa dimensão evidentemente afetada nesses tempos recentes, sobretudo durante a intensificação das restrições da circulação fora de casa, o que remete às diversas formas de interação nos espaços públicos (Agier, 2011; Goffman, 2011; Joseph, 2000; Paquot, 2009; Simmel, 2006) – alvo de enfoques de longa data pela antropologia urbana (Frúgoli Jr., 2007).<sup>10</sup>

Busca-se, portanto, captar aspectos assinaláveis do isolamento social, com o confinamento doméstico que levou a certo esvaziamento dos espaços públicos ou de acesso público – algo que adquire, como já frisado, escalas, modalidades e características contextuais muito distintas, a depender dos países ou regiões afetadas, bem como os agentes envolvidos, em suas demarcações de classe, gênero, raça, dentre outras. Pretende-se captar especificidades desse confinamento a partir das relações entre casa e rua, já clássicas na antropologia (DaMatta, 1980, 1985), levando em conta os contextos e repercussões advindas

---

8 Robert Park (1987, p. 45) já postulava, no início do século XX, que “as cidades, e especialmente as grandes cidades, estão em equilíbrio instável”, e em consequência, “numa condição de crise crônica”, salvo estabilizações pontuais.

9 O enfrentamento dos impactos nos espaços públicos constitui tema de agenda da Organização das Nações Unidas: “A pandemia da Covid-19 tem alterado drasticamente nossas relações com nossas ruas, espaços públicos e equipamentos públicos [...] Conforme as cidades começam a se abrir do bloqueio sanitário, precisamos reconstruir a confiança para com o espaço público durante e após a pandemia” (United Nations Human Settlements Programme, 2020, p. 2, tradução minha).

10 Sem detalhar aqui uma vasta lista de autores referenciais.

da pandemia, que têm levado a certa proeminência, a princípio, da casa sobre a rua, ainda que neste artigo se priorize o enfoque em interações nos espaços públicos.

Numa brevíssima genealogia, a relação entre os âmbitos da casa e da rua tornou-se referencial na antropologia brasileira sobretudo a partir de *Carnavais, malandros e heróis* (DaMatta, 1980), quando o autor lançou as bases de uma abordagem ensaística sobre a sociedade nacional,<sup>11</sup> depois de sua experiência anterior como etnólogo.<sup>12</sup> Tal binômio casa-rua, inserido na busca de uma explicação holística sobre a sociedade brasileira, veio a ser retomado e matizado em diversos estudos etnográficos posteriores, como na abordagem sobre significados de interações populares nas ruas do bairro carioca do Catumbi (Vogel; Mello, 2016); o papel de famílias matrifocais do bairro da Liberdade na circulação de mulheres e homens por espaços urbanos de Salvador (Agier, 1990); as relações entre moradores de bairros soteropolitanos populares baseadas em princípios de parentesco de “sangue” e “consideração” (McCallum; Bustamante, 2012); os enfoques sobre casas partíveis<sup>13</sup> e relações de vicinalidade (proximidades abertas entre espaços de morada) (Pina-Cabral; Godoi, 2014).

Apesar da pertinência inegável de tais enfoques, entendo que gradativamente se afastam de uma compreensão mais precisa de relações de sociabilidade nos espaços urbanos, sobretudo em metrópoles ou cidades de grande porte. Dessa forma, pode-se dizer que as relações entre casa e rua estarão presentes neste texto como um valor heurístico, embora sem uma ênfase na dimensão do parentesco, ainda que pudessem vir a sê-lo em abordagens sobre impactos da pandemia.<sup>14</sup>

As dinâmicas da pandemia também ensejam outra polaridade fundamental nos estudos urbanos, entre cidadania e cidadinidade (Joseph, 2005), entendida

---

11 Em diálogo com a antropologia de Lévi-Strauss, Dumont e Turner, e com autores do pensamento social brasileiro, como Sérgio Buarque de Holanda e Gilberto Freyre (também situado no campo da antropologia).

12 Fernanda Peixoto (2000) aventa que a etnografia do autor entre os Apinayé foi importante para suas primeiras formulações teóricas sobre a sociedade brasileira, quanto às oposições estruturais entre o mundo público e o privado (ver também Frúgoli Jr., 2000).

13 Em diálogo com autoras como Marilyn Strathern.

14 Quanto ao modo, p. ex., como vínculos entre parentes ou amigos têm sido reforçados ou redimensionados quanto às formas possíveis de interação.



aqui sobretudo como a necessidade ou expectativa de que sejam respeitadas determinadas regras e etiquetas, em contraste com as formas concretas e transgressivas com que muitas vezes podem ser usados ou reocupados os espaços públicos. Em outras palavras, trata-se de lembrar que a figura do cidadão<sup>15</sup> não se reduz à figura do transeunte, tampouco coincide, como aponta Isaac Joseph (2005), com a do cidadão (embora possa eventualmente englobá-la). A urbanidade, dessa forma, não conduz a priori às práticas de cidadania, e nem sempre a cidade, por suas conjunções instáveis, produz aglomerações politizadas (Frúgoli Jr., 2007, p. 7). Para Joseph (2005, p. 122-124), as dinâmicas de copresença no espaço público, que se revelam ao final de uma pesquisa, não podem constituir um pressuposto, a não ser num plano abstrato; em outras palavras, o espaço público constitui menos um espaço consensual do que de desterritorialização.<sup>16</sup>

Pretende-se, assim, explorar as temáticas até aqui delineadas através da leitura detida de um diário específico, escrito por Susana Bragatto, nascida em Recife, jornalista, cantora e compositora, com mestrado em Teoria Literária e Literatura Comparada na USP (2007), residente há anos em Barcelona (dia#8, 21/3), publicado na *Folha de S. Paulo* entre março e junho (Bragatto, 2020), como um contraponto para um olhar sobre nossas próprias vivências, dificuldades e reflexões durante a pandemia (especialmente em São Paulo, metrópole onde vivo).<sup>17</sup>

Embora não pretenda me aprofundar nos estilos ou estratégias textuais (Geertz, 2002) de diários e seus significados, cabe demarcar parâmetros que norteiam a análise. Felipe Charbel (2020) escreveu um artigo oportuno sobre o assunto. Autor de um diário de sete anos, pondera sobre os novos significados de tais escritos a partir da pandemia, na qual, praticante do isolamento, passou

---

15 “[...] que ocupa espaços urbanos, desloca-se por seus territórios e trava relações de proximidade e distância com outros cidadãos, em contextos específicos e situados” (Frúgoli Jr., 2007, p. 7). Sobre relações de proximidade e distância, ver Simmel (2005), cujos escritos, do início do século XX, são referenciais na presente abordagem..

16 Para o diálogo dessa perspectiva analítica com a abordagem de Erving Goffman (1922-1982), ver Joseph (2000). Para uma abordagem abrangente sobre múltiplos significados do espaço público, contrapondo conceitos clássicos e usos e práticas cotidianas, ver Paquet (2009).

17 Agradeço pelo debate sobre os diários com integrantes do Grupo de Estudos de Antropologia da Cidade (GEAC-USP) em 23/7/2020: Eduardo Rumenig, Flavia de Faria, Júlia Daher, Julio Talhari, Maurício Alcântara, Simone Toji e Wesllen de Souza. Sou também grato aos comentários e sugestões das(os) pareceristas do presente artigo.

a registrar as flutuações de seu próprio desânimo (Charbel, 2020, p. 114). Ele lembra que “manter um diário em público não é igual a escrever apenas para si” (Charbel, 2020, p. 116), mas, para além da ambiguidade entre escrever para si ou para leitores,<sup>18</sup> o diário constitui “um tipo peculiar de convívio, um posicionamento diante do mundo, uma forma de cuidar de si” (Charbel, 2020, p. 118).<sup>19</sup> Algo que pressupõe certo gosto pelo recolhimento (regido pela vontade), o que é distinto de um isolamento (compulsório), sem brechas, como para uma eventual caminhada a esmo pelas ruas, aberta ao acaso – “sem a urgência de voltar correndo para a cela e me desinfetar num banho aflito” (Charbel, 2020, p. 121).

Sobres essas últimas observações, vale recuperar passagens do diário de Susana Bragatto: “Existe uma diferença abismal entre decidir não sair e não poder sair” (dia#16, 29/3); “Eu faço parte da ala predominantemente introspectiva da humanidade. Adoro gentes, mas busco e preciso de boas doses de minha solidão pra criar, refletir, me equilibrar” (dia#50, 2/5); “Este é um momento de baixar expectativas e sorver a simplicidade dos pequenos prazeres” (dia#60, 12/5).

Com base nesses apontamentos teóricos e metodológicos, passemos à reconstituição específica de passagens do diário da autora, com atenção ao movimento inicial de confinamento (assinalado pelo *lockdown*) e de ênfase no espaço doméstico – “encaixotada em um apartamento no centro de Barcelona”, com um “companheiro de apartamento” (dia#8, 21/3), no bairro de La Sagrera – e às novas dinâmicas nas ruas. Aos poucos, a diminuição da curva de óbitos e de infecções da Covid-19 levam ao desconfinamento (ou desescalada<sup>20</sup>), tão ou mais desafiante que o próprio confinamento, como se depreende de diversas passagens do diário, cuja ênfase se volta à complexidade política de tais decisões e à ampliação da narrativa sobre diversas interações e usos dos espaços urbanos de Barcelona.

---

18 Como sabemos, o diário que Malinowski (1997) escreveu para si sobre a experiência entre os trobriandeses suscitou uma série de polêmicas ao ser publicado post mortem, o que ocasionou reflexões como a de Geertz (2003).

19 Para a leitura de diários marcada pela radicalidade do termo, ver dois livros de Ricardo Piglia (2017, 2019), centrados, num jogo entre vida pessoal e ficção, em seu alter ego Emilio Renzi.

20 Termo idêntico em espanhol e português, não usado no Brasil a partir da pandemia; na linguagem do alpinismo, significa descida, mas também consiste no abrandamento ou reversão de uma crise ou conflito.

## Estado de alarme e desescalada em Barcelona

O aumento altamente preocupante de casos e óbitos espanhóis – que a certa altura superara a China e também a Itália, além de um elevadíssimo número per capita (de infecções e falecimentos) – levou à decretação do estado de alarme (*estado de alarma*) no país a partir de 14/3/2020 (Cué; Pérez; Blas, 2020), justamente quando começa o referido diário. O *lockdown*, decretado pelo governo, foi reforçado por ações policiais em alto-falantes, seguidas de interpe-lações em praias, bulevares e calçadas (dia#2, 15/3). As denúncias contra usos indevidos das ruas cresceram exponencialmente no país: mais de 30 mil, com 350 detenções (dia#9, 23/3), saltando, em uma semana, para mais de 180 mil (dia#17, 30/3), com mais de 1,5 mil detenções e 7 mil multas;<sup>21</sup> após 20 dias, as denúncias já totalizavam mais de 650 mil (dia#31, 13/4). Nesse período inicial, frente à insuficiência de testes de Covid-19 a toda a população, uma porta-voz do governo afirmou que “o único tratamento que temos agora é a disciplina do conjunto de cidadãos” (dia#14, 27/3).

Na fronteira do espaço privado com o público, surgiram aqueles que passaram a vigiar práticas ilícitas de suas sacadas (daí o apelido de *policia de balcón*), com eventuais insultos aos transeuntes: “Volta pra casaaaaa! [...] Há casos de gente que joga ovos, xinga ou cospe em quem está na rua”, o que por vezes atingia “profissionais de saúde e trabalhadores de outros serviços básicos que seguem ativos” (dia#17, 30/3).<sup>22</sup> Uma profissional (caixa de supermercado) encontrou esta mensagem anônima na porta do domicílio: “Queremos pedir a você pelo bem de todos que busque outra casa enquanto isso dure [...] Não queremos riscos. *Gracias*” (dia#32, 14/4).

As idas iniciais às ruas para atividades básicas e permitidas, como mercado ou posto de saúde das cercanias, passam a simbolizar aventuras (dia#2, 15/3). “No caminho, apresso o passo. Cruzo com mais gente do que esperava. Os olhares são furtivos, todos parecem determinados a chegar não sei aonde o mais rápido possível. Solitários, em sua maioria” (dia#3, 16/3). Uma simples saída

---

21 Variáveis entre 100 e 600 euros.

22 “‘Rata contagiosa’. Com essas palavras pichadas em seu carro, uma médica de Barcelona foi ao trabalho” (dia#34, 16/4).

envolve uma série de preparos: “[...] luvas, máscara, e cartão de identidade com o endereço da casa [...] Chego à porta do supermercado. Fila na calçada. Silêncio mortal” (dia#9, 23/3). “À entrada [do supermercado], um funcionário com figurino de astronauta sinaliza o álcool em gel [...] A distância de um metroooo! E eu demoro microssegundos pra perceber que é comigo. Eu infringi uma linha invisível que nos separa a todos. *Bad, bad girl*” (dia#16, 29/3). Num momento mais angustiado, ela escreve: “O que é um ser humano nas breves andanças do confinado? Um obstáculo a evitar” (dia#26, 8/4).

Após semanas, ampliam-se andanças de redescoberta da cidade: “É a primeira vez desde o princípio do confinamento que me aventuro pra além da esquina de casa. Já tinha esquecido que havia outras ruas, esquinas, pessoas. Sim; muitas pessoas [...] dois homens conversam numa esquina; fila na farmácia; um adolescente partindo em patinete ri e grita despreocupadamente a seus amigos: ‘Tira essa máscara, *hombre*, morre como um valente!’” (dia#40, 22/4).<sup>23</sup>

O uso do dinheiro impresso diminui substancialmente (dia#6, 19/3), e meses depois o próprio governo anuncia sua eliminação gradual e possível desaparecimento: a autora percebe que quase não carrega mais dinheiro consigo, embora isso não valha em pequenas lojas; “creio que ao longo do confinamento fui só uma vez ao banco”; trocados são guardados em “tilitantes bolsinhas”, “no augúrio de dias melhores” (dia#93, 14/6).

Novas estratégias de encontro entre casais separados pelo coronavírus envolvem encontros “casuais” em espaços de acesso público – “uma caixa de supermercado se queixa de que tem que enxotar casais jovens do estabelecimento” – ou, então, intensifica-se o uso de aplicativos de encontro: “Tenho conhecidos com dificuldades em administrar tantos coronamatches e futuros-quíquas-dates”; ela também relata, sobre casais que dividem a mesma casa,

---

23 Num momento mais avançado da pandemia, o escritor e jornalista John Freeman (2020) aborda desigualdades de Nova York, através de caminhadas pelas ruas: “Percorrer quarteirões para cima e para baixo é sentir uma cidade estremecendo”. No mesmo artigo, ele descreve: “Alguns meses atrás eu estava caminhando por um bulevar no Midtown, conversando com um homem que emergira das sombras onde outros dormiam. Ele queria dinheiro para comprar um sanduíche [...] Eu lhe dei US\$ 3 e continuei andando em direção ao centro” (Freeman, 2020). Mais à frente, observou uma vitrine de uma loja de mobília modernista com preços impensáveis: “Quem é que compra um sofá por US\$ 100 mil durante uma pandemia?” (Freeman, 2020).

“[...] que estão passando o confinamento juntos numa boa. E alguns que se separam. E seguem vivendo juntos. Até que o fim do confinamento os separe” (dia#22, 4/4).

As expressões faciais, referências significativas em interações, se redimensionam com o uso das máscaras: “Nunca fui boa fisionomista. E, agora, com as onipresentes máscaras,<sup>24</sup> só nos resta tentar ser bons olhistas. Na calçada, dou passagem a uma mãe com uma bebê bunitinha num carrinho. Eu sorrio, ela sorri. Acho. Sorrisos invisíveis [...] Teremos que adaptar nossa expressão emocional ao âmbito ocular? Perderemos sutilezas da cordialidade não verbal?” (dia#46, 28/4).

Dentro da(s) casa(s), em contraponto à desertificação inicial das ruas – e não sem dificuldades, apreensões, ansiedades e angústias – condensa-se um amplo cenário de atividades, novas rotinas, conexões virtuais, trocas de informações, busca de notícias, audiência de *lives*, compassos de espera, meditação, *mindfulness* (e correlatos) e novas percepções.<sup>25</sup>

Vejamos algumas cenas: “Roupas no varal, casa desinfetada, tevê na Netflix [...] Posts/memes/teorias conspiratórias (e receitas de bolo de caneca)” (dia#2, 15/3). “Pela primeira vez, ouço em toda a sua glória a fauna da árvore em frente ao prédio” (dia#4, 17/3). “Um quadrinho que está circulando diz que depois que isso passar nós vamos sair do cativeiro obesos, divorciados, grávidos, loucos” (dia#8, 21/3). “Em casa, o repetitivo trajeto quarto-sala-banheiro-varanda amplifica a sensibilidade ao detalhe. O pó no canto da cozinha é mais evidente, o vinco na cobertura do sofá e as orquídeas abrindo uma a uma, o movimento das pétalas reverberando primaveras no ar da sala [...] Por sorte, tenho em casa domínio quase absoluto do escritório, onde montei um QG” (dia#29, 11/4). “As campanhas (de loja de móveis, carro, banco, caldo de galinha, não importa) migraram para a vida indoor, mostram gente na janela em coreografia jovial de acenos solidários, famílias em convívio fraternal,

---

24 “A partir desta quinta, máscaras passam a ser obrigatórias em toda a Espanha, não só em espaços fechados como em áreas ao ar livre onde não se possa manter a distância de dois metros. A multa para os desobedientes: 600 euros (R\$ 3.750)” (dia#68, 20/5).

25 Embora de crescente importância, o âmbito doméstico não será, como já dito, a tônica deste artigo.

casais *acucurraditos* no sofá” (dia#32, 14/4). “O *ciudadano* confinado pode ter a sensação de estar flutuando numa nave em zero gravidade, segunda = domingo = terça = anteontem, mas o tempo lá fora (meus olhos passeiam até a janela: nublado, o branco fantasmagórico emoldurado de garoa e skyline cor de terracota barcelonês)... ainda pulsa taquicárdico a cada início de nova semana” (dia#38, 20/4).

Mas a própria casa apresenta percalços para além da proteção contra o vírus. Frente à indisponibilidade de confinamentos não domiciliares para positivos assintomáticos, resta um isolamento dentro de outro: “[...] com sintomas leves de resfriado, e sem poder fazer o teste, reservado aos pacientes graves, fui orientada [...] a isolar-me preventivamente por pelo menos duas semanas dentro de casa. Detalhe: em nosso apê, há só um banheiro, como a maioria dos lares barceloneses” (dia#25, 7/4). Meses depois, a vendedora de uma loja do bairro lhe conta de um trabalho temporário num hospital público, recrutado por uma empresa de limpeza: “Mãe de dois filhos, de 11 e 13 anos, Geni passou esses dois meses de trabalho no hospital isolada da família dentro da própria casa [...] Cada dia, ao chegar em casa, eu guardava a roupa de rua numa sacola, tomava banho e me isolava em um quarto longe dos meus filhos e marido” (dia#95, 16/6).

Proliferam as práticas de solidariedade: produção de máscaras,<sup>26</sup> doações de sangue, voluntariado para ajudar a população idosa desassistida, auxílio a pessoas que vivem nas ruas, oferecimento de ajuda com crianças, compras e cuidados médicos, apoio a pacientes hospitalizados (dia#7, 20/3). Em sintonia com tais atitudes, as sacadas e varandas dos edifícios, além de local de contemplação e de vigilância, também se tornam espaços de exercícios de solidariedade coletiva, como as salvas de aplausos aos profissionais de saúde que passam a ocorrer diariamente às 20h: “É o momento de comunhão da vizinhança, e um ritual para lembrar-nos uns aos outros por que estamos aqui encaixotados” (dia#7, 20/3). Mas vieram a minguar a partir do desconfinamento gradativo (dia#48, 30/4), até que cessassem: “Na quarta, às 20h, saí para o já clássico ‘*aplaudiment*’ [...] Choque: silêncio total. Um homem lá longe bate

---

26 “Uma amiga minha de Marselha, pródiga em habilidades manuais [...] já está fabricando belas máscaras protetoras (nunca pensei que diria isso) com estampa de flores, listras etc. Inicialmente para amigos, começou a receber pedidos, muitos” (dia#36, 18/4).

palma, solitário. Eu o sigo. E as pessoas começam a olhar pra cima – pra me ver. Intrigadas. Seus olhinhos sobre máscaras parecem acusar: quem é essa louca?” (dia#69, 21/5).

Não há menção a assédios a ela ou a outrem nas ruas, mas “as denúncias por violência de gênero sofreram um boom no confinamento espanhol. Só em abril, auge da pandemia no país, registrou-se aumento de 60% nas ligações ao 016<sup>27</sup> em relação ao mesmo período em 2019” (dia#97, 18/6). Segundo ela, “também se encorajou a colaboração cidadã de vizinhos e familiares para identificar e denunciar casos de violência. O Ministério da Igualdade lançou a campanha ‘Estamos contigo. #Tudoirábem’, com conselhos sobre como atuar em diversas situações e cartazes distribuídos em comunidades, mercados e farmácias” (dia#97, 18/6). Segundo estudo do Observatório contra a Violência Doméstica e de Gênero (vinculado ao Poder Judiciário), com dados desde 2003, “em 75% dos casos, o crime ocorreu dentro de casa” (dia#97, 18/6).

Susana Bragatto é paciente de um câncer em remissão, e por integrar uma rede de ex-pacientes ouve pela primeira vez, de uma psicóloga de uma ONG,<sup>28</sup> que o confinamento poderia vir a constituir uma experiência com caráter permanente: “O que estamos vivendo não é um parêntese que tenhamos que atravessar o quanto antes para poder retomar nossa vida [...] Os dias que estamos vivendo são nossa vida agora” (dia#36, 18/4). É sob o signo dessa espécie de “consenso interdito sobre a ideia de uma Nova Normalidade”<sup>29</sup> (dia#36, 18/4) que começa a se esboçar a assim chamada desescalada, vinculada a expectativas do verão europeu, muito aguardado numa cidade litorânea e turística como Barcelona.

Se o confinamento através do *lockdown* aparenta ser sido, do ponto de vista de sua gestão, politicamente consensual, o anúncio da desescalada pelo governo – em quatro etapas, com avanços assimétricos, a depender do quadro epidemiológico de cada província, com protocolos complexos sobre setores abarcados e

---

27 “O número está destinado a consultas, assessoramento jurídico e atendimento de emergência a vítimas” (dia#97, 18/6).

28 Para pacientes de câncer de mama de Barcelona.

29 “[...] a das conexões virtuais, da ida ao supermercado, da vida pela janela, dos aplausos das 20h, das máscaras obrigatórias, dos abraços de longe, da expectativa longínqua de que tudo isso acabe” (dia#36, 18/4).

delimitações dos tipos de uso – abriu diversas interrogações (dia#46, 28/4). Isso veio a configurar enfrentamentos políticos tanto partidários quanto regionais (ligados a certa tradição separatista, como bascos e catalães): “Catalunha está entre os territórios mais cautelosos com a desescalada. Por outro lado, Madri, já insistiu de novo que quer ser ‘promovida’<sup>30</sup> na semana que vem, alimentando um impasse de forças com o governo” (dia#59, 11/5). Em Madri, passou a haver protestos conservadores: “Hoje é o quarto dia em que manifestantes vão às ruas de bairros nobres [...] para protestar contra o governo e contra o prolongado estado de emergência”, cujos bairros “figuram entre os 11 distritos mais ricos da Espanha [que] concentram um grande eleitorado direitista” (dia#62, 14/5).<sup>31</sup>

A primeira experiência de desconfinamento foi paradigmática. O governo anunciou que, antes do fim de abril, as crianças poderiam voltar às ruas, de forma monitorada (dia#37, 19/4), com o informe posterior de que menores de 14 anos (mais de 6,8 milhões no país) poderiam sair com pais ou responsáveis, em andanças como ida ao mercado ou farmácia (dia#39, 21/4). Dias depois, liberou-se o passeio em até uma hora por dia, e cada adulto poderia acompanhar até três crianças, mantendo-se a distância de 2 m entre os núcleos familiares, além da não mistura de brinquedos entre tais núcleos, com o uso de máscaras nas crianças não mais obrigatório, apenas sugerido (dia#42, 24/4).

No domingo que marcou a primeira experiência concreta, a autora relata que “vídeos e fotos feitos em toda a Espanha circulam nas redes sociais e mostram multidões de famílias em algumas avenidas e praças principais [...] No Passeig de Gràcia [...] era tanta gente que simplesmente não sobrava espaço para manter as regras de distanciamento social” (dia#44, 26/4), o que suscitava desconfiança sobre a desproporção entre crianças e adultos previamente estipulada. No dia seguinte, internautas revoltavam-se: “[...] pais&filhos amontoados em praias e centros urbanos (além de uns tantos adultos sem prole)”, cuja imprudência gerou indignação inclusive de profissionais de saúde: “Preparem-se para os ‘rebrotos’ [novos surtos de contágio],<sup>32</sup> isto não terminou” (dia#45, 27/4).

---

30 Quanto à fase da desescalada.

31 Antes disso, o diário havia registrado painelações pontuais em todo o país (*caceroladas*), das janelas e sacadas, às 12h e às 21h, contra um escândalo milionário da realeza espanhola (dia#5, 18/3).

32 Colchetes da autora.



O tema da cidadania adquire, nos relatos, múltiplas facetas. Já vimos como isso emergiu no já citado incentivo à vigilância pelo isolamento. Com o início do desconfinamento, e tendo em vista o episódio (das famílias nas ruas) já mencionado, voltam os apelos à responsabilidade cidadã: “Agora, segundo o governo, vem a parte ‘mais perigosa e mais difícil’. Os ‘protagonistas’ da desescalada, disse Sánchez em discurso sentimental-comedido hoje pela tevê, ‘são os cidadãos’. Com nosso sorriso Mona Lisa” (dia#46, 28/4).

Há pistas, nos escritos, de que os temores advinham das indefinições do próprio governo quanto à complexidade das novas regras, bem como da expectativa de que houvesse um (abstrato) senso ético por parte da população: “‘Aplicar o estado de emergência foi fácil’, declarou à imprensa um ministro não identificado [...] Por outro lado, voltar às nossas vidas de antes... É muito difícil. Os protocolos não estão adiantados nem maduros e dependem de muitos fatores” (dia#45, 27/4).

A partir de então, com a gradativa liberação dos espaços urbanos, várias passagens alternam-se entre o desejo de sair às ruas e a avaliação quase individualizada dos riscos envolvidos, com experiências ambivalentes: “Outra amiga, que mora perto da praia, desceu toda a ‘*rambla*’ (passeio)<sup>33</sup> do bairro pra ver o mar: ‘Havia muitíssima gente... E a sensação é que eu estava em um filme. De terror’, disse. ‘Todo mundo se olha de uma maneira estranha’ [...] ‘Foi como retornar de uma viagem longa’, comentou meu cunhado. ‘É um pouco estranho... Tudo está igual, mas nós não somos os mesmos’” (dia#51, 3/5). Dias depois, explicita-se o seguinte: “Até que ponto o governo poderá confiar na corresponsabilidade social da desescalada para evitar novos surtos? A autovigilância cidadã é tão frágil a ponto de poder se desintegrar com um simples ‘vamo dar um rolê aí, amiguês, que se f#### o tal vírus?’” (dia#52, 4/5).

Nossa protagonista aprecia uma nova cotidianidade nas ruas, embora na distância segura da varanda de seu apartamento: cedo, saem os madrugadores (para footing, pedalada, corrida); por volta das 10h até meio-dia, aparecem os idosos, com carrinhos de compra ou cachorros; vê-se também casais de mãos dadas, outros circulam sozinhos; ocorre uma reunião improvisada na esquina, com saudações à distância; à tarde, predominam crianças; anuncia-se a

---

33 Parênteses da autora.

abertura das praias para práticas esportivas (dia#56, 8/5).<sup>34</sup> Ela também observa que, pelas ruas, “as pessoas meio que gritam entre si. A voz do Novo-Papo-a-dois-metros é mezzo esganiçada, mezzo amistosa-agressiva” (dia#70, 22/5). Com a entrada de Barcelona na fase 1, “vou finalmente poder rever os amigos. Em teoria, sem abraços. Vamos ver se serei capaz de projetar minha voz de canarinha por cima da *emoción* e da postura blasé obrigatória” (dia#70, 22/5).

Em meio a tudo, nossa autora descobriu que estava infectada com a Covid-19, num teste para uma empresa à qual costuma prestar serviços. Foi recomendada imediatamente a contatar sua médica e o serviço de vigilância de saúde, para o rastreamento e comunicação dos contatos havidos nos últimos 15 dias. Dias depois, embora zelosa às regras de isolamento, caminhava na rua, quando recebeu um telefonema, cuja voz feminina perguntava se ela estava em casa. Ao dizer que não, a resposta foi imediata: “Mas como que a senhora não está em casa?! Não viu o resultado de seu teste? A senhora deu positivo para coronavírus e deve se isolar imediatamente” (dia#84, 5/6).

A descoberta de tal condição, assintomática, levou-a a refletir sobre como poderia ter contraído o vírus: “No meu micromundo, ainda me questiono: onde, de quem e quando cazzus eu peguei coronavírus, se segui a quarentena à risca e mal saí de casa para ir ao mercado, sempre paramentada com máscara, luvas e álcool em gel e buscando manter as distâncias de manual? [...] todo cuidado é pouco – e, inclusive, pode não ser suficiente” (dia#87, 8/6). Dias antes, em conversa com sua médica, ouviu-a afirmar que “[...] com essa enfermidade, vamos aprendendo a cada dia. A verdade é que é uma incerteza para todos, para vocês e para nós também” (dia#85, 6/6). Dias depois, ela submeteu-se a um novo teste, temerosa pelas pessoas próximas a si no centro médico – “[...] quantas gotas de saliva expelle uma pessoa mascarada ao dizer ‘cuidado, tenho coronavírus?’” (dia#88, 9/6). Sobre o novo resultado, faz uma breve observação aliviada: “Depois de 12 dias de um positivo, sou negativa, livre para comprar meus espinafres na feira *again*” (dia#92, 13/6).

---

34 Durante tais olhares da varanda, ela constata, com autocrítica: “[...] avisto ciclistas passando a toda, superparamentados [...] ‘Presumo, pela direção que tomam, que sobem rumo a alguma das trilhas nas montanhas que rodeiam a cidade. Não tenho exatamente o perfil de ‘policia de balcón’, mas bate uma indignação: são três da tarde e essa gente não deveria estar na rua” (dia#59, 11/5).

O último dia do diário (#100, 21/6) coincide com o fim do estado de alarme na Espanha e início oficial do verão no hemisfério norte, ainda que, lembra ela, “o fato de que não houve um boom significativo de novos contágios tem espalhado uma falsa sensação de Superação do Mal”; como afirmam epidemiologistas, “a mensagem é clara, óbvia e cristalina: o vírus segue presente”. Além da retomada de temas transversais, como a criação de diversas redes de solidariedade e certa dissolução das mesmas à medida que avançava o desconfinamento, bem como das considerações sobre a solidão e as diversas descobertas, a autora sintetiza aspectos da condição humana: “Eu descobri, talvez como vocês, que o ser humano tem medo, é solidário, egoísta *paka*, só muda de endereço, é incrível, sempre dá um jeito. Que se reinventa, que ajuda, que é capaz de mudar, que não muda nunca” (dia#100, 21/6).

## Breves ponderações

Numa rápida retomada dos apontamentos iniciais, é importante situar aspectos que, evidentemente, não esgotam a densidade dos relatos reconstituídos.

Barcelona é conhecida, dentre seus atributos, pelos espaços destinados aos pedestres, como suas ramblas, palavra de origem catalã que remonta, quanto ao sentido de via pública, ao século XIII (Michonneau, 2014, p. 562-563). A própria Susana Bragatto descreve uma rambla específica, o Passeig de Fabra i Puig (relativamente próximo do bairro onde reside):

O amplo calçadão ladeado por duas ruas de uma única faixa e pincelado por filas de árvores é um fenômeno urbano típico de Barcelona, onde os pedestres mandam tanto quanto os carros. Quase todo bairro tem o seu, como uma espinha dorsal ou *corazón* da vida local, que concentra bares, restaurantes e pequeno comércio. É onde o morador vai tomar um café, fazer o vermute, passear com o cachorro (dia#73, 25/5).<sup>35</sup>

---

35 Na época, quase todo o comércio dessa rambla estava fechado, e as regras para a reabertura gradativa despertavam muitas dúvidas (dia#73, 25/5).

As vivências dela pelas ruas, narradas até aqui, quase não remetem às ramblas, mas às cercanias de seu apartamento. De toda forma, as ramblas simbolizam certo uso pedestre intensificado que se verifica, sob várias formas e em diferentes horários, por diversos espaços públicos locais, como pude inclusive constatar pessoalmente, nas duas vezes em que visitei Barcelona.<sup>36</sup> Não é fortuito que nesse contexto tenham surgido obras referenciais de uma antropologia do urbano e das ruas, como a de Manuel Delgado (2007b).<sup>37</sup> Um de seus enfoques, intitulado “El derecho a la indiferencia” (Delgado, 2007a), interessa mais diretamente: em diálogo com Simmel (1986),<sup>38</sup> Goffman (1974) e Joseph (1997), o autor refere-se ao anonimato, à reserva, à indiferença mútua e à desatenção cortês como dados constitutivos das interações em espaços urbanos de circulação de transeuntes. Segundo o antropólogo,

[...] la experiencia de la vida pública nunca pierde de vista que quienes la constituyen son personas diferenciadas y diferenciables, pero que esas diferenciaciones son superables a través de un consenso basado en la reserva. Dicho de otro modo, la sociabilidad pública supera la diferencia y la singularidad, sin negarlas. (Delgado, 2007a, p. 191).

Estamos de volta à já citada figura do cidadão (Joseph, 2005), imerso nas dinâmicas de copresença nos espaços públicos, cuja atitude blasé constitui, paradoxalmente, a condição da realização seletiva de conversas, encontros ou contatos significativos, cuja sociabilidade decorrente constitui a criação temporária e fugaz de uma igualdade (Joseph, 2005, p. 122-124).

Nos relatos de Susana Bragatto sobre interações nas ruas ou em espaços públicos a partir da pandemia, penso que, sem qualquer pretensão totalizante, as mesmas tornaram-se mais imediatas, distantes ou reservadas (quando não evitadas), dificultadas por temores de contaminação, por desafios de comunicação

---

36 Em 2000 e 2011. Claro que, em certos casos, a construção mais recente de ramblas pode entrar em conflito com a vida local e pública de um bairro, como no caso dos impactos e rearranjos da Rambla del Raval no bairro de mesmo nome, assinalado por forte diversidade étnica e cultural (Horta, 2010; Pujadas, 2008).

37 À busca de um saber que vai da cidade concebida à cidade praticada (Delgado, 2007b, p. 11-23).

38 Trata-se de tradução para o espanhol de texto já citado anteriormente (em tradução para o português): Simmel (2005).

sonora ou facial decorrentes de rostos cobertos por máscaras, por eventuais emoções de reencontro afetivo a serem ainda mais controladas, por receio de aproximação ou permanência em espaços com aglomerações. De toda forma, trata-se a meu ver de princípios de sociabilidade presentes há tempo nas dinâmicas de cidadania, que agora se redefinem a partir de um léxico já existente, mesmo que a pandemia possa levar – não se sabe por quanto tempo – à necessidade da criação de um conjunto de novos códigos básicos de interação cotidiana.

Mas isso leva ao cotejo, mesmo que pontual, de noções de cidadania acionadas durante esse período. Atendo-me novamente apenas ao que já foi enfatizado no diário, percebem-se relações recorrentes, acionadas pelo Estado, entre cidadania e disciplina (para consigo ou com relação a outrem), no sentido de, inicialmente, se respeitar o confinamento, aguardar com paciência pelos testes e denunciar infrações, com adesões ampliadas – malgrado milhares de infrações. A figura da *policía de balcón* veio a simbolizar a encarnação de tal apelo, assinalada também pela estigmatização de pessoas, como aquelas obrigadas a circular pelas ruas devido a seus ofícios profissionais. O controle da circulação (anterior e presente) daqueles infectados também presentifica uma forma de disciplina, voltada a conter, embora de forma inevitável, a propagação do vírus. Mas a partir da assim chamada desescalada, várias regras estatais se tornam mais complexas e com margem a distintas interpretações,<sup>39</sup> ao mesmo tempo que se reafirma o apelo à responsabilidade cidadã, por si só insuficientes, como visto, para evitar a formação de aglomerações problemáticas. Nesse caso, pode-se reafirmar que as práticas assumidas pelos cidadãos extrapolam um ideário cambiante de cidadania, dadas certas mudanças nas regras básicas a serem seguidas, bem como certa tendência à transgressão das mesmas.

## Conclusões: o difícil retorno a São Paulo

Não escrevi, evidentemente, um diário que pudesse ser contraposto aos preciosos escritos que acabam de ser parcialmente reconstituídos. Mas buscarei

---

39 O que remete ao tema do cuidado de si como modalidade de assujeitamento (Foucault, 1995), dimensão a ser ainda aprofundada por etnografias ligadas a uma antropologia das subjetividades (Agier, 2015, p. 268-272).

relatar, em algum diálogo com o diário de Susana Bragatto, e de forma muito enxuta, vivências significativas nesse período, para extrair breves proximidades e distâncias, ainda que não tenha sido possível experienciar e observar cenas de rua como aquelas realizadas e narradas por ela.<sup>40</sup>

A primeira delas concerne ao início do isolamento social, que passei a realizar a partir de 17/3/2020, data estipulada pela Reitoria da USP, onde sou docente, para a interrupção parcial de diversas atividades presenciais. A quarentena decretada pelo governo estadual ocorreu somente cinco dias depois, quando muitos já a praticavam.<sup>41</sup> Se o início do isolamento teve variações quanto à sua demarcação, já que ocorreu sem *lockdown*, aqueles que conseguiram optar e permaneceram em isolamento (como no meu caso) têm sido obrigados a avaliar se assim permanecem, já que as referências para a tomada de decisão são vagas e incertas.<sup>42</sup> Ao longo desses meses, tivemos um longo período marcado pelo aumento extremamente preocupante de casos,<sup>43</sup> dada a já citada confluência das crises sanitária, política e econômica no país, todas acirradas continuamente pela condução deliberadamente irresponsável, para dizer o mínimo, por parte do governo federal.

A experiência de Barcelona, próxima a diversas havidas na Europa, apontou um desconfinamento – a partir de diminuição dos índices de casos e óbitos – extremamente desafiante, seguido de certa euforia (um tanto quanto generalizada e ilusória) ligada ao verão, e que deságua agora no drama da assim chamada segunda onda de Covid-19 na Europa,<sup>44</sup> com contornos nova-

---

40 Em contraste, acompanhei de perto, em 2014, as aglomerações expressivas de rua havidas na Vila Madalena, onde resido, durante a realização da Copa do Mundo, ocorrida no Brasil (Frúgoli Jr., 2017).

41 Alguns dias antes – quando o Brasil tinha 121 casos de Covid-19, 65% no estado de São Paulo (o primeiro falecimento ocorreria em 16/3/2020, na cidade de São Paulo) – havia consenso entre estudiosos de que era preciso tomar medidas urgentes para conter o crescimento da, então, epidemia (Freire; Alves; Gielow, 2020).

42 Embora, em termos profissionais, as aulas e outras atividades acadêmicas da USP permaneçam remotas.

43 Em meados de junho o Brasil se tornou o segundo país em número de mortes por Covid-19, superando o Reino Unido (Brasil..., 2020). Se tomarmos por exemplo os estágios da pandemia definidos pela *Folha de S. Paulo* – acelerado, estável, desacelerado e reduzido – e divulgados diariamente para cada estado da federação, ainda nem sequer chegamos, em meados de novembro, ao reduzido.

44 Com novas restrições de circulação na França, Espanha e Portugal (ver detalhes em Balago; Miranda, 2020).

mente preocupantes. No contexto brasileiro, com flexibilizações prematuras, pressionadas pela dinâmica econômica fragilizada, salvo ações pontuais, pela ausência do Estado, as vivências nos espaços públicos (obrigatória para muitos que sequer puderam se isolar, ou que se expande para aqueles que aos poucos abandonam ou relaxam o isolamento social) revelam-se ainda mais dramáticas. As esperanças projetam-se principalmente nas possíveis vacinas, que embora em andamento em mais de 150 projetos pelo mundo (Pivetta, 2020), indicam até o momento um longo caminho quanto à eficácia, ainda mais se pensadas como solução que exclua o enfrentamento de múltiplos fatores.

Embora o diário analisado faça menções pontuais àqueles mais desamparados – como 600 mil imigrantes ilegais à busca de alguma regularização ou trabalhadores temporários (dia#31, 13/4)<sup>45</sup> –, em nossos contextos urbanos, contingentes mais vulneráveis, como a população de rua, e numa escala muito mais abrangente, habitantes de áreas periféricas mais precárias, passaram a constituir agentes e espaços crescentemente atingidos pela Covid-19 – sobretudo pessoas negras e pardas, com possibilidades reduzidas ou inexistentes de praticar isolamento, ou mais expostas aos riscos dos transportes públicos lotados (mesmo sob os novos protocolos, que facilmente se tornam palavras vazias e sem qualquer eficácia).

Manifestações políticas mais explícitas tiveram início, em São Paulo e outras metrópoles, quando dos painéis, nas janelas ou sacadas, em geral no início da noite, contra o presidente, sobretudo quando negou, em cadeia nacional, a dimensão letal do coronavírus e atacou a quarentena (24/3/2020). Semanas depois, contudo, houve carreatas pelo final do isolamento,<sup>46</sup> seguidas de manifestações na Av. Paulista, envolvendo grupos pró e contra<sup>47</sup> as posições do presidente, com certa retomada da polarização já em curso há alguns anos, seguida de protestos ligados ao movimento Black Lives Matter (com maior visibilidade das múltiplas manifestações havidas nos Estados Unidos).

---

45 “Eles costumam chegar em bandos de até 150 mil entre abril e junho para a colheita de cereja, pêssego e nectarina, vindos de países tão díspares como Romênia, Marrocos e Senegal” (dia#31, 13/4).

46 As ocorridas em São Paulo em 19/4/2020 também pediam intervenção militar, com a promoção de buzinações “em frente ou nas imediações dos hospitais Moriah, Ruben Berta, Edmundo Vasconcelos, HCor, Santa Catarina e Pro Matre” (Carreatas..., 2020).

47 Dentre esses, integrantes de torcidas organizadas.

Como milhões de outras pessoas, passei a trabalhar em casa, cumprindo sistematicamente, com minha esposa, o isolamento,<sup>48</sup> fazendo contatos virtuais regulares com familiares e também amigos, mais atento às possibilidades de uso dos espaços domésticos e às paisagens da sacada do meu apartamento. Um problema de saúde obrigou-me (tenho mais de 60 anos e integro os grupos de risco<sup>49</sup>) a interromper o trabalho, ir a consultas médicas, fazer exames de laboratório e me submeter a uma pequena cirurgia, que correu bem e não deixou infecções, em boa parte porque meu plano de saúde propiciou-me o uso de um ótimo hospital privado.

Durante tais saídas, foi possível ver de relance, pela janela do carro, a forte presença de entregadores pelas ruas (de moto ou de bicicleta), cujo papel se intensificou a partir da pandemia;<sup>50</sup> avistei várias cenas de interação nas calçadas, sobretudo entre os mais jovens, sem quaisquer cuidados necessários (como uso de máscara ou distâncias devidas), além de um gradativo aumento, ao longo do tempo, de pessoas e de veículos pelas ruas. A partir de então, voltei a recriar uma rotina de trabalho – aulas, reuniões, seminários, orientações, bancas, participação em congressos, entrevistas, etc. – dentro de casa, com diminuição de atividades corporais,<sup>51</sup> e sob a ausência, como se sabe, de um horizonte claro de mudança a curto ou médio prazo.

---

48 Segundo o Datafolha, em 17/4/2020, dia em que foram confirmadas 210 mortes no país, 21% de brasileiros declaravam-se em isolamento completo, e 50% saíam de casa apenas quando inevitável; em 11/8/2020 (quando houve 1274 óbitos), tais taxas tinham caído, respectivamente, para 8% e 43% (Amâncio, 2020).

49 Recentemente, a Faculdade de Saúde Pública da USP propôs substituir termo “grupo de risco” pelo conceito de fatores de risco, já que o primeiro, durante a pandemia de HIV, levou à circunscrição dos 4Hs (homossexuais, hemofílicos, dependentes de heroína e imigrantes haitianos) e deixou 20% dos casos iniciais sem classificação (mulheres, crianças e homens heterossexuais). A proposta estabelece fatores de risco para eventos desfavoráveis – infecção, doença severa e morte por SARS-CoV-2 – com base em evidências como obesidade, tabagismo, cânceres, doença neurológica, imunodeficiências e hipertensão arterial sistêmica, com atenção especial a pessoas com mais de 60 anos, não brancas e com privações socioeconômicas (Faculdade de Saúde Pública da USP, 2020).

50 Diversas reportagens e documentários passaram a ressaltar o crescente papel desses profissionais, submetidos em geral a plataformas digitais que os obrigam a longas e malremuneradas jornadas de trabalho (ver, a respeito, a fala de Eduardo Rumenig, pesquisador do tema em São Paulo, em Grupo de Estudos de Antropologia da Cidade, 2020).

51 Parei de nadar, hábito regular por anos, e diminuí a prática de caminhadas. Sobre riscos e consequências de mudanças na rotina devido à Covid-19, ver Zorzetto (2020).



Em recentes saídas à rua, ainda definidas pela necessidade, é fácil perceber, com apreensão – e em certa sintonia com os escritos de Susana Bragatto –, que o isolamento social se torna algo cada vez mais residual, pela forma como certos espaços públicos voltam a ser crescentemente ocupados. Paradoxalmente, sinais básicos de vida urbana suscitam inquietações. Entendo que, para um significativo contingente de pessoas, o trabalho em casa nem tenha sido uma opção, e que isso passa por clivagens de classe, gênero, raça, geração e território. De toda forma, a disseminação oscilatória da Covid-19 prossegue e demanda enfrentamentos crescentes.

Nessa constelação de incertezas, é fundamental prosseguir com pesquisas e reflexões sobre os significados da vida urbana a partir de agora,<sup>52</sup> seja com relação às cidades próximas à realidade europeia – cujas imagens de esvaziamento radical e reocupações significativas proliferam –, seja quanto a cidades que transcendem esse modelo, com o caso das metrópoles brasileiras, mais fragmentadas internamente, cujo esvaziamento oscilante e reativação dos seus espaços obedecem a ritmos e determinações de outras ordens.

Numa época tão distópica, agudizada por isolamentos necessários, mas difíceis, quando uma simples saída à rua envolve tantas precauções, ganha um novo sentido a ideia de que “a cidade esconde esses tesouros triviais, mas incomensuráveis, verdadeiros multiplicadores de sonhos” (Paquot, 2010, p. 40, tradução minha).<sup>53</sup> Como argumentei neste artigo, entendo que é fundamental olhar, numa perspectiva renovada, a contrapontos clássicos – como casa e rua, ou cidadania e cidadinidade – à busca da compreensão de como as diversas interações face a face da vida urbana cotidiana, uma prática constitutiva de nossas relações, podem vir a ser refeitas, com atenção àquelas de domínio mais popular, em meio a esse turbilhão que nos acomete.

---

52 Ver a respeito, no campo da antropologia urbana paulista, Toledo e Souza Jr. (2020).

53 No original: “La ville recèle de ces trésors anodins mais incommensurables, de véritables démultiplicateurs de songes.”

## Referências

- AGIER, M. O sexo da pobreza. Homens, mulheres e famílias numa 'avenida' em Salvador da Bahia. *Tempo Social*, São Paulo, n. 2, p. 35-60, 1990.
- AGIER, M. Situações elementares da vida urbana. In: AGIER, M. *Antropologia da cidade: lugares, situações, movimentos*. São Paulo: Terceiro Nome, 2011. p. 89-100.
- AGIER, M. *Migrações, descentramento e cosmopolitismo: uma antropologia das fronteiras*. Maceió: Edufal; São Paulo: Edunesp, 2015.
- AMÂNCIO, T. Isolamento despenca, enquanto sobe o otimismo com a pandemia, mostra Datafolha. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 18 ago. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/eqilibrioesaude/2020/08/isolamento-despenca-enquanto-sobe-otimismo-com-a-pandemia-mostra-datafolha.shtml>. Acesso em: 12 nov. 2020.
- BALAGO, R.; MIRANDA, G. Europa reage a nova alta de casos de Covid com medidas duras. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. A15, 15 out. 2020.
- BRAGATTO, S. Diário de confinamento. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 14 mar./21 jun. 2020.
- BRASIL passa o Reino Unido e se torna o segundo país com mais mortes por Covid-19. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 12 jun. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/eqilibrioesaude/2020/06/brasil-passa-reino-unido-e-se-torna-o-2o-pais-com-mais-mortes-por-covid-19.shtml>. Acesso em: 12 nov. 2020.
- CARREATAS pelo país têm Bolsonaro, pedidos de reabertura do comércio e avenida Paulista fechada. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 19 abr. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/poder/2020/04/carreatas-pelo-pais-pedem-fim-do-isolamento-apos-206-novas-mortes-por-coronavirus.shtml>. Acesso em: 15 nov. 2020.
- CHARBEL, F. Dia após dia após dia após dia. *Serrote*, São Paulo, edição especial, p. 113-131, jul. 2020. Disponível em: <https://www.revistaserrote.com.br/wp-content/uploads/2020/07/serrote-especial-em-quarentena.pdf>. Acesso em: 1 ago. 2020.
- CUÉ, C. E.; PÉREZ, C.; BLAS, E. G. Espanha decreta "estado de alarme" por 15 dias por coronavírus. *El País (Brasil)*, São Paulo, 13 mar. 2020. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/internacional/2020-03-13/espanha-decreta-estado-de-alarme-por-15-dias.html>. Acesso em: 30 jul. 2020.
- DAMATTA, R. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1980.

DAMATTA, R. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

DELGADO, M. El derecho a la indiferencia. In: DELGADO, M. *Sociedades movedizas: pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama, 2007a. p. 182-201.

DELGADO, M. *Sociedades movedizas: pasos hacia una antropología de las calles*. Barcelona: Anagrama, 2007b.

FACULDADE DE SAÚDE PÚBLICA DA USP. *Carta aberta da Congregação da Faculdade de Saúde Pública da Universidade de São Paulo*. São Paulo: FSP, 22 out. 2020.

FOUCAULT, M. O sujeito e o poder. In: DREYFUS, H.; RABINOW, P. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995. p. 231-249.

FREEMAN, J. Outono em Nova York. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. C8, 11 out. 2020.

FREIRE, V. T.; ALVES, G.; GIELOW, I. Contra epidemia de coronavírus, Brasil precisa parar, afirmam especialistas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 14 mar. 2020. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/equilibrioesaude/2020/03/contra-epidemia-brasil-precisa-parar-afirmam-especialistas.shtml>. Acesso em: 31 jul. 2020.

FRÚGOLI Jr., H. O legado de 'Carnavais' de Roberto DaMatta. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 16 dez. 2000. Caderno de Sábado, p. 5.

FRÚGOLI Jr., H. *Sociabilidade urbana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2007.

FRÚGOLI Jr., H. The 2014 World Cup on the streets of Vila Madalena (São Paulo). In: FERRO, L. et al. (ed.). *Moving cities: contested views on urban life*. Wiesbaden: Springer, 2017. p. 77-95.

GEERTZ, C. *Obras e vidas: o antropólogo como autor*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2002.

GEERTZ, C. "Do ponto de vista dos nativos": a natureza do entendimento antropológico. In: GEERTZ, C. *O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa*. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 2003. p. 85-107.

GOFFMAN, E. *Relaciones en público: microestudios de orden público*. Madrid: Alianza, 1974.

GOFFMAN, E. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2011.

GRUPO DE ESTUDOS DE ANTROPOLOGIA DA CIDADE. *Ciclo de Seminários do GEAC: impactos e desafios de pesquisa durante a pandemia de Covid-19. Sessão 1: Ciclistas entregadores de plataformas digitais*. São Paulo: GEAC, 26 ago. 2020. 1 vídeo (55 min). Disponível em: <https://www.facebook.com/grupoestudosdeantropologiadacidade/videos/699448560638178>. Acesso em: 14 nov. 2020.

HORTA, G. *Rambla del Raval de Barcelona: de apropiaciones viandantes y procesos sociales*. Barcelona: El Viejo Topo, 2010.

JOSEPH, I. Le migrant comme tout venant. In: DELGADO, M. (ed.). *Ciutat i immigració*. Barcelona: Centre de Cultura Contemporània de Barcelona, 1997. p. 177-188.

JOSEPH, I. *Erving Goffman e a microsociologia*. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2000.

JOSEPH, I. A respeito do bom uso da Escola de Chicago. In: VALLADARES, L. P. (org.). *A Escola de Chicago: impactos de uma tradição no Brasil e na França*. Belo Horizonte: Ed. UFMG; Rio de Janeiro: Iuperj, 2005. p. 91-128.

LATOUR, B. Se o Brasil achar solução para si, vai salvar o resto do mundo (entrevista de Ana Carolina Amaral). *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. B6, 12 set. 2020.

MALINOWSKI, B. *Um diário no sentido estrito do termo*. Rio de Janeiro: Record, 1997.

McCALLUM, C.; BUSTAMANTE, V. Parentesco, gênero e individuação no cotidiano da casa em um bairro popular de Salvador da Bahia. *Etnográfica*, Lisboa, v. 16, n. 2, p. 221-246, 2012.

MICHONNEAU, S. Rambla. In: TOPALOV, C. et al. (org.). *A aventura das palavras da cidade, através dos tempos, das línguas e das sociedades*. São Paulo: Romano Guerra, 2014. p. 561-569.

MILLER, D. *Como conduzir uma etnografia durante o isolamento*. Tradução de Lucca Palmieri e legendagem em português de Joaquim Antônio Silva. São Paulo: Laboratório de Imagem e Som em Antropologia, 20 maio 2020. 1 vídeo (20 min). Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=WC24b3nzp98>. Acesso em: 29 jul. 2020.

PAQUOT, T. *L'espace public*. Paris: La Découverte, 2009.

PAQUOT, T. Petits riens urbains. *Revue Urbanisme*, Paris, n. 370, p. 39-40, 2010.

PARK, R. E. A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano. In: VELHO, O. G. (org.). *O fenômeno urbano*. 4. ed. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987. p. 26-67.

PEIXOTO, F. A. Antropólogos procuram 'lógica brasileira' nas teias do jogo do bicho. *Jornal da Tarde*, São Paulo, 17 jul. 2000. Caderno de Sábado, p. 3.

PIGLIA, R. *Anos de formação: os diários de Emilio Renzi*. São Paulo: Todavia, 2017.

PIGLIA, R. *Os anos felizes: os diários de Emilio Renzi*. São Paulo: Todavia, 2019.

PINA-CABRAL, J.; GODOI, E. P. Apresentação: Dossiê Vicinalidades e Casas Partíveis. *Revista de Antropologia*, São Paulo, v. 57, n. 2, p. 11-21, 2014.

PIVETTA, M. A procura de atalhos: equipes internacionais recorrem a oito técnicas e criam 150 candidatas a vacina contra a Covid-19 em seis meses. *Pesquisa Fapesp*, São Paulo, ano 21, n. 293, p. 18-23, jul. 2020.

PUJADAS, J. J. A rua como espaço público de sociabilidade: um olhar comparativo. In: CORDEIRO, G. Í.; VIDAL, F. (org.). *A rua: espaço, tempo, sociabilidade*. Lisboa: Livros Horizonte, 2008. p. 143-154.

SIMMEL, G. Las grandes urbes y la vida del espíritu. In: SIMMEL, G. *El individuo y la libertad*. Barcelona: Península, 1986. p. 29-34.

SIMMEL, G. As grandes cidades e a vida do espírito. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, p. 577-591, 2005.

SIMMEL, G. A sociabilidade (exemplo de sociologia pura ou formal). In: SIMMEL, G. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 2006. p. 59-82.

TOLEDO, L. H.; SOUZA Jr., R. A. P. Sociabilidade pandêmica? O que uma antropologia urbana pode dizer a respeito da crise deflagrada pela Covid-19. *Cadernos de Campo*, São Paulo, v. 29, n. supl., p. 53-64, 2020.

UNITED NATIONS HUMAN SETTLEMENTS PROGRAMME. *UN-Habitat key message on COVID-19 and public space*. Nairobi, May 2020. Disponível em: [https://unhabitat.org/sites/default/files/2020/05/unh\\_covid-19\\_ps\\_key\\_message.pdf](https://unhabitat.org/sites/default/files/2020/05/unh_covid-19_ps_key_message.pdf). Acesso em: 5 out. 2020.

VOGEL, A.; MELLO, M. A. S. *Quando a rua vira casa: a apropriação de espaços de uso coletivo em um centro de bairro*. 4. ed. Niterói: Eduff, 2016.

ZORZETTO, R. Tempos de incerteza: mudanças na rotina ocasionadas pela Covid-19 podem aumentar casos de sofrimento emocional e transtornos mentais. *Pesquisa Fapesp*, São Paulo, ano 21, n. 294, p. 18-23, ago. 2020.

Recebido: 04/08/2020 Aceito: 27/10/2020 | Received: 8/4/2020 Accepted: 10/27/2020



Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons - Atribuição 4.0 Internacional  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



# Orientações para autoras/es

1 – *Horizontes Antropológicos* publica trabalhos inéditos sob a forma de artigos e matérias diversas, como noticiário e entrevistas, em português, espanhol, francês ou inglês.

2 – O número máximo de autores por artigo é quatro.

2.1 – Na submissão de trabalhos, devem obrigatoriamente ser informados na plataforma SEER os seguintes dados de cada autor: nome, ORCID, e-mail, afiliação institucional (especificando cidade, estado e país da instituição). Para assegurar a integridade da avaliação às cegas pelos pares, as/os autoras/es submetidos devem excluir qualquer identificação de autoria nos textos, inclusive em referências e notas de rodapé. Em arquivos do Microsoft Office e PDF (Adobe Acrobat), a identificação de autoria deve ser removida das propriedades do documento.

2.2 – Os artigos devem ser escritos em espaço duplo e ter até 10 mil palavras, incluindo referências e notas.

2.3 – Os artigos devem vir acompanhados de um resumo escrito em espaço simples, no mesmo idioma, com até 150 palavras, e de mais quatro palavras-chave, além de uma versão em inglês do resumo (Abstract), nos mesmos padrões, com quatro palavras-chave (Keywords) e versão em inglês do título.

3 – O padrão adotado pela revista para citações e referências segue as normas da ABNT NBR 10520 e NBR 6023, respectivamente.

3.1 – As notas explicativas devem vir no rodapé da página e as referências devem vir após o texto, ordenadas alfabeticamente.

3.2 – No corpo do texto, a indicação de referência nas citações diretas deve trazer autor(es), ano de publicação e página(s); nas citações indiretas a indicação de página é opcional, conforme os modelos:

Segundo Hassen (2002, p. 173): “Há uma grande carência de materiais didáticos nesse campo, principalmente se aliados à ludicidade.”

Sabemos que há “[...] uma grande carência de materiais didáticos nesse campo [...]” (Hassen, 2002, p. 173).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo (Hassen, 2002).

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002).

ou

Sabemos da grande carência de materiais didáticos nesse campo, segundo Hassen (2002, p. 173).

3.3 – As citações diretas com mais de três linhas, no texto, devem ser destacadas com recuo e corpo menor de letra, sem aspas, em espaço simples; transcrições das falas dos informantes seguem a mesma norma, conforme o modelo:

[...] regras de comportamento explícitos às quais os indivíduos se referem conscientemente, e que se fundam sobre justificações ou princípios filosóficos, ideológicos ou políticos, ou sobre o surgimento de novas aspirações individuais ou coletivas. (Bozon, 1995, p. 124).

3.4 – As referências, no final do texto, devem seguir os modelos:

3.4.1 – Livro (e guias, catálogos, dicionários, etc.) no todo: autor(es), título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação:

DUMONT, L. *Homo hierarchichus*: o sistema de castas e suas implicações. São Paulo: EDUSP, 1992.



FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (Ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordinadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

3.4.2 – Parte de livro (fragmento, artigo, capítulo em coletânea): autor(es), título da parte seguido da expressão “In:”, autor(es) do livro, título (em itálico e separado por dois-pontos do subtítulo, se houver), número da edição (se indicado), local, editora, ano de publicação, página(s) da parte referenciada:

VELHO, O. Globalização: antropologia e religião. In: ORO, A. P.; STEIL, C. A. (org.). *Globalização e religião*. Petrópolis: Vozes, 1997. p. 25-42.

3.4.3 – Artigo/matéria em periódico (revista, boletim, etc.): autor(es), título do artigo, nome do periódico (em itálico), local, ano e/ou volume, número, páginas inicial e final do artigo, data.

CORREA, M. O espartilho de minha avó: linhagens femininas na antropologia. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 3, n. 7, p. 70-96, out. 1997.

3.4.4 – Artigo/matéria em jornal: autor(es), título do artigo, nome do jornal (em itálico), local, data, seção ou caderno, página (se não houver seção específica, a paginação precede a data):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

3.4.5 – Trabalhos acadêmicos: referência completa seguida do tipo de documento, grau, vinculação acadêmica, local e data da defesa conforme folha de aprovação (se houver):

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim*: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

3.4.6 – Evento no todo: nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora e data de publicação:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos [...]* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

3.4.7 – Trabalho apresentado em evento: autor(es), título do trabalho apresentado seguido da expressão “In:”, nome do evento, numeração (se houver), ano e local (cidade) de realização, título do documento (anais, atas, resumos, etc., em itálico), local de publicação, editora, data de publicação e página inicial e final da parte referenciada:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos [...]* Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

3.4.8 – Documento em meio eletrônico: acrescenta-se à referência a descrição física do suporte (CD-ROM, disquete, etc.); para documentos consultados on-line, indica-se o endereço completo e a data de acesso (dia, mês e ano):

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. Cruzando fronteras en América Latina. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Disponível em: <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>. Acesso em: 5 jun. 2013.

3.5 – Nos textos, evitar o uso de mais de uma fonte; usar inicial maiúscula somente quando imprescindível; os recursos tipográficos devem ser utilizados uniformemente:

- a) itálico: para palavras estrangeiras, não dicionarizadas e ênfase;
- b) aspas duplas: citações diretas com menos de três linhas, citações de palavras individuais ou palavras cuja conotação ou uso mereça destaque;
- c) negrito e sublinhado: devem ser evitados.

4 – Os artigos devem ser enviados on-line em: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>

5 – Imagens que façam parte do artigo (figuras e gráficos inclusive) devem ser enviadas em formato TIFF (sem compressão) e resolução de 300dpi no tamanho final pretendido para a impressão. Largura máxima: 11,6 cm; altura máxima: 16 cm (ou 1368 x 1890 pixels).

6 – A publicação dos artigos será decidida pelos editores da revista e organizadores do número, levando em consideração pareceres de consultores externos.

7 – Para alargar a captação de colaborações, *Horizontes Antropológicos* faz ampla divulgação da temática de seus números já programados e respectivos organizadores na contracapa de seus números, em seu website, nas redes sociais e em boletins de associações profissionais de ciências sociais.

### **Declaração de direito autoral**

O envio dos trabalhos implica a cessão imediata e sem ônus dos direitos de publicação para a revista, a qual é filiada ao sistema Creative Commons, atribuição CC-BY (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). O autor é integralmente responsável pelo conteúdo do artigo e continua a deter todos os direitos autorais para publicações posteriores do mesmo, devendo, se possível, fazer constar a referência à primeira publicação na revista. Esta não se compromete a devolver as contribuições recebidas.

Os artigos, depois de examinados pelos editores, serão avaliados por consultores da área de conhecimento da pesquisa, de instituições de ensino e/ou pesquisa nacionais e estrangeiras, de comprovada produção científica. Para serem aceitos, os artigos precisam ser considerados pelos editores como tendo o nível exigido pela revista, receber no mínimo dois pareceres favoráveis e incorporar sugestões dos pareceristas.

Não há taxa para submissão e avaliação de artigos.



# Guidelines for authors

1 – *Horizontes Antropológicos* will consider unpublished manuscripts in the form of articles and diverse other materials such as interviews, in Portuguese, Spanish, French, and English.

2 – The maximum number of authors per article is four.

2.1 – Articles should include the name of their authors, e-mail, ORCID number and institutional affiliation (with City, State and Country).

2.2 – The articles should be written in double-spaced text and contain up to ten thousand words, including bibliographical references and notes.

2.3 – The articles should include an abstract in single-space text, in the same idiom as the original paper, of at most 150 words together with a list of four keywords. In the case of Spanish, Portuguese and French articles, an abstract, title and four key words in English will also be required.

3 – The pattern adopted by this journal for citations and references follows the norms of ABNT (Brazilian Association of Technical Norms) NBR 10520 and NBR 6023, respectively.

3.1 – Notes should appear at the bottom of the page (footnotes). Bibliographical references should appear in the end of the text and ordered alphabetically.

3.2 – Direct citations should appear in the main body of the text in the following manner: author's last name, year of publication, page indication. In the indirect citations the page indication is optional, according to the following models:

According to Lancaster (1992, p. 173): “Machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology.”

We know that “machismo, in whatever guise, is not simply a matter of ideology” (Lancaster, 2002, p. 173).

We know that machismo is not simply a matter of ideology (Lancaster, 1992).

or

Machismo is not simply a matter of ideology, according to Lancaster (1992, p. 173).

3.3 – Direct citations of more than three lines should be indented, in small print, without quotation marks, in single-spaced text; transcriptions of interviews should follow the same format, as in the following example:

One view stresses the “vertical” element in faith, the relationship to God; and it selects certain persons, institutions, objects which in a privileged way are held to give access to the divine clearly and unmistakably. [...] The other view of the sacred refuses to localize it in the people, places and things. (Hebblethwaite, 1975, p. 15).

3.4 – Bibliographical references at the end of the text should follow the following guidelines:

3.4.1 – Books, guides, catalogues, dictionaries, etc.: author(s), title (in italics and separated by two-spaces from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

SAHLINS, M. *How “natives” think*: about Captain Cook, for example. Chicago: University of Chicago Press, 1995.

FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. E. (ed.). *African political systems*. Oxford: Oxford University Press, 1966.

MINISTÉRIO DE SALUD. Unidade Coordenadora Ejecutora VIH/SIDA y ETS. *Boletín de SIDA*: programa nacional de lucha contra los retrovirus del humano y SIDA. Buenos Aires, mayo 2001.

3.4.2 – Part of a book (fragment, article, chapter in a collective work): author(s), title of the part followed by the expression “In:”, author(s) of the book, title (in italics and separated by a colon from the subtitle, when applicable), edition number (if indicated), place, publisher, year of issue:

BRUNER, E. M. Ethnography as narrative. In: TURNER, V. W.; BRUNER, E. M. *The anthropology of experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1986. p. 139-155.

3.4.3 – Article/paper in journal: author(s), title of article, name of the journal (in italics), place, year and/or volume, number, initial and final page of the article, date.

WHITE, H. The value of narrativity in the representation of real. *Critical Inquiry*, Chicago, v. 7, n. 1, p. 5-27, 1980.

3.4.4 – Article in newspaper: author(s), title of the article, name of the newspaper (in italics), place, date, section or part, page (if there is a specific section, the page precedes the date):

TOURAINÉ, A. O recuo do islamismo político. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, 23 set. 2001. Mais!, p. 13.

SOB as bombas. *Folha de S. Paulo*, São Paulo, p. 2, 22 mar. 2003.

3.4.5 – Academic works: complete reference followed by the type of document, degree, academic affiliation, place and date of defense as it is indicated in the document:

GIACOMAZZI, M. C. G. *O cotidiano da Vila Jardim: um estudo de trajetórias, narrativas biográficas e sociabilidade sob o prisma do medo na cidade*. 1997. Tese (Doutorado em Antropologia Social) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1997.

3.4.6 – Scientific meetings: name of the meeting, number (if there is), year and place (city) of the event, title of the document (annals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher and date of publication:

REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...] Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998.

3.4.7 – Paper presented at a scientific meeting: author(s), title of the paper presented followed by the expression “In:”, name of the meeting, number (when applicable), year and place (city) where the meeting occurred, title of the document (annals, acts, abstracts, etc., in italics), place of issue, publisher, date of publication and initial and final page of the paper:

STOCKLE, V. Brasil: uma nação através das imagens da raça. In: REUNIÃO DA ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE ANTROPOLOGIA, 21., 1998, Vitória. *Resumos* [...] Vitória: Departamento de Ciências Sociais/UFES, 1998. p. 33.

3.4.8 – Documents in electronic media should be listed under the specific sort of support (CD-ROM, disk, etc.); for documents consulted on-line the full web address and date of access (day, month and year) should be indicated:

CEISAL – CONGRESO EUROPEO DE LATINOAMERICANISTAS, 3., 2002, Amsterdam. Cruzando fronteras en América Latina. Amsterdam: CEDLA: Radio Nederland Wereldomroep. 1 CD-ROM.

ALVES, D. Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 57-80, jan./jun. 2006. Available at: <http://seer.ufrgs.br/index.php/debatesdoner/article/view/2767/1382>. Accessed: 5 jun. 2013.

3.5 – In the main body of the text, authors should follow a consistent typographical style; use capital letters only when absolutely necessary:

- a) italics: should be used for foreign words and emphasis;
- b) double quotes: should be used in direct references with less than 3 lines, citations of individual words; words which have an unusual connotation, and those which should receive particular emphasis;
- c) bold type and underlining should be avoided.

4 – Articles should be submitted on-line at: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>.



5 – Any illustrations that are a part of the article (including diagrams and graphics) must be sent in TIFF format (without compression) and at 300 dpi resolution in the final size intended for publication. Maximum width: 4.56 inches (11.6 cm); maximum height: 6.3 inches (16 cm) – or 1368 by 1890 pixels.

6 – The publication of articles will be decided by the editors of the journal and the organizers of the volume, taking into consideration the opinions of external referees.

7 – In order to motivate authors, *Horizontes Antropológicos* publicizes the theme of its forthcoming volumes, together with the names of the organizers, on the back cover of each issue, on its website, on social media and on newsletters of professional associations of the social sciences.

#### Author's rights statement

Submission of work automatically implies the immediate and free transfer of copyright to the journal, which is affiliated to the Creative Commons Attribution CC-BY License. (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>). Authors are solely responsible for the content of their paper and will continue to hold all author's rights for future publication, making due reference, if possible, to first publication in the journal. The journal accepts no obligation to return submitted work.

After being examined by the editors, the articles will be evaluated by reviewers from national and international institutions of teaching and/or research specializing in the area of the knowledge and with recognized scientific production. In order to be accepted, the articles should be considered by the editors as having the level required by the journal, and must receive two favorable reviews and incorporate suggestions of the reviewers.

There is no fee for submission and review articles.



# Temas dos números anteriores

## 1995

- 1 Gênero
- 2 Antropologia visual
- 3 Religiões afro-americanas

## 1996

- 4 Comida

## 1997

- 5 Diferenças culturais
- 6 Sociedades indígenas
- 7 Histórias da antropologia

## 1998

- 8 Religião
- 9 Corpo, doença e saúde

## 1999

- 10 Diversidade cultural e cidadania
- 11 Música e sociedade
- 12 Cultura oral e narrativas

## 2000

- 13 A cidade moderna
- 14 Relações interétnicas

## 2001

- 15 Antropologia e política
- 16 Natureza e cultura

## 2002

- 17 Sexualidade e Aids
- 18 Arqueologia e sociedades tradicionais

## 2003

- 19 Imigração e fronteiras
- 20 Antropologia e turismo

## 2004

- 21 Antropologi@web
- 22 Cultura escrita e práticas de leitura

## 2005

- 23 Patrimônio cultural
- 24 Antropologia e performance

## 2006

- 25 Antropologia e meio ambiente
- 26 Direitos sexuais

## 2007

- 27 Religião e política
- 28 Antropologia e consumo

## 2008

- 29 Antropologia e arte
- 30 Antropologia e esporte

# Temas dos números anteriores

## 2009

- 31 Circulação internacional
- 32 Etnografias

## 2010

- 33 Antropologia e estilos de vida
- 34 Antropologia e ciclos de vida

## 2011

- 35 Ciência, poder e ética
- 36 Cultura material

## 2012

- 37 Teoria antropológica
- 38 Saberes e fazeres

## 2013

- 39 Antropologia e trabalho
- 40 Megaeventos

## 2014

- 41 Antropologia e políticas globais
- 42 Sofrimento e violência

## 2015

- 43 Diásporas
- 44 Cultura e aprendizagem

## 2016

- 45 Economia e cultura
- 46 Tecnologias de governo:  
etnografias de práticas e políticas

## 2017

- 47 Gênero e sexualidade, saberes e intervenções
- 48 Antropologia e animais
- 49 Antropologia, etnografia e educação

## 2018

- 50 Políticas de inclusão
- 51 Sistemas xamânicos e novos xamanismos
- 52 A religião no espaço público

## 2019

- 53 Antropologia dos museus
- 54 Antropologia e emoções
- 55 Arte e cidade

## 2020

- 56 Imitação, simulacro e falsificação
- 57 Antropologia da biossegurança

# Números de *Horizontes Antropológicos* a serem publicados em 2021/2022

## Número 59

### Covid 19. Antropologias de uma epidemia

organizado por Arlei Sander Damo, Ceres Vítora, Jean Segata  
e Patrice Schuch

Envio de artigos: de 01/06/2020 a 31/08/2020

## Número 60

### Antropologia da criança

organizado por Patrice Schuch, Fernanda Rifiotis, Clarice Cohn  
e Fernanda Ribeiro

Envio de artigos: de 01/10/2019 a 31/01/2020

## Número 61

### Governança reprodutiva

organizado por Claudia Fonseca, Diana Marre e Fernanda Rifiotis

Envio de artigos: de 01/02/2020 a 30/09/2020

## Número 62

### História das antropologias do mundo

organizado por Eduardo Dullo, Frederico Delgado Rosa e Patrícia Ferraz de Matos

Envio de artigos: de 01/10/2020 a 31/01/2021

## Número 63

### Negritude e relações raciais

organizado por Denise Jardim, Cédric Audebert, Handerson Joseph  
e Osmundo Pinho

Envio de artigos: de 01/02/2021 a 31/05/2021

Submissão de artigos em: <http://seer.ufrgs.br/horizontesantropologicos>

Impressão



**Apresentação:** Para uma antropologia histórica dos povos indígenas: reflexões críticas e perspectivas – João Pacheco de Oliveira; Pablo Quintero / **Artigos:** Zé Zabel Perna-de-Pau: perspectiva histórico-antropológica sobre uma tradição oral tapeba – Henyo Trindade Barretto Filho / Um andarilho pelo sertão do Brasil: mimese, ambivalência e agência indígena no sul de Mato Grosso – José Manuel Flores / Doando brindes e construindo relações através de imagens e documentos do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) – Lucybeth Camargo de Arruda / Populações kaingang, processos de territorialização e capitalismo colonial/moderno no Alto Uruguai (1941-1977) – Pablo Quintero; Clémentine Maréchal / As práticas no extrativismo vegetal no rio Negro: políticas exíguas, imobilização da força de trabalho de povos indígenas e seu enfrentamento – Elieyd Sousa de Menezes / La etno-etnohistoria de los procesos de ocupación y afirmación territorial de los Tucano occidentales del río Putumayo: narrativas siona y fuentes documentales del período extractivista 1860-1930 – Camilo Mongua Calderón; Esther Jean Langdon / A concepção Kulina de território: história e política – Genoveva Amorim / “Não mais yanacunas modernas” tempo e legitimação histórica em um experimento historiográfico Misak (Cauca – Colômbia) – Guilherme Bianchi / Reflexões sobre gênero e etnicidade nos cenários e repertórios de participação política no Vaupés colombiano – María Rossi Idárraga / Relações de poder e processo de descolonização na Reserva Indígena de Dourados, Mato Grosso do Sul: uma análise – Fabio Mura; Alexandra Barbosa da Silva; Rubem Ferreira Thomaz de Almeida / Sociogênese da mobilização étnica ocorrida na comunidade Serra do Truarú (Terra Indígena Serra da Moça, etnorregião Murupú, Boa Vista-RR) – Eriki Aleixo Wapichana / **Espaço Aberto:** Evangélicos à direita – Ronaldo de Almeida / El papel de la economía informal en los proyectos agroecológicos durante el COVID-19 – Paula Escribano; Agata Hummel; Claudio Milano / A (i)mobilidade e a pandemia nas paisagens haitianas – Handerson Joseph; Federico Neiburg / A casa e a rua em tempos de Covid-19: uma leitura antropológica de “Diário de confinamento”(Susana Bragatto) – Heitor Frúgoli Jr.

## Temas dos próximos números e organizadores:

---

Covid 19. Antropologias de uma epidemia – Arlei Sander Damo, Ceres VÍctora, Jean Segata e Patrice Schuch

Antropologia da criança – Patrice Schuch, Fernanda Rifiotis, Clarice Cohn e Fernanda Ribeiro  
Governança reprodutiva – Claudia Fonseca, Diana Marre e Fernanda Rifiotis

História das antropologias do mundo – Eduardo Dullo, Frederico Delgado Rosa e Patrícia Ferraz de Matos

Negritude e relações raciais – Denise Jardim, Cédric Audebert, Handerson Joseph e Osmundo Pinho