

UNIVERSIDADE FEDERAL DE MINAS GERAIS – UFMG

Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas - FAFICH

Programa de Pós-graduação em Antropologia e Arqueologia – PPGAn

Paula Berbert

“Para nós nunca acabou a ditadura”:

**instantâneos etnográficos sobre a guerra do Estado brasileiro contra os
*Tikmũ’ũn*_Maxakali**

Belo Horizonte

2017

Paula Berbert

“Para nós nunca acabou a ditadura”:
instantâneos etnográficos sobre a guerra do Estado brasileiro contra os
Tikmũ’ũn_Maxakali

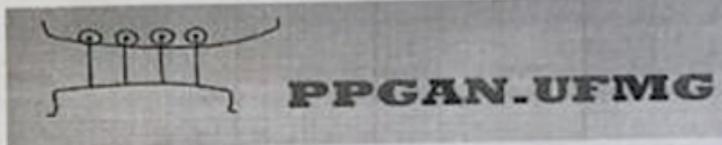
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Minas Gerais, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Antropologia Social.

Orientadora: Karenina Vieira Andrade

Belo Horizonte

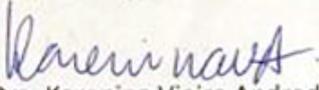
2017

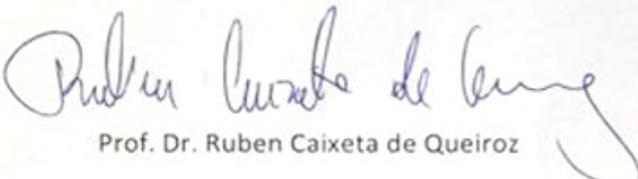
| | |
|----------------------|---|
| 306 B484p 2017 | <p>Berbert, Paula.</p> <p>"Para nós nunca acabou a ditadura" [manuscrito] : instantâneos etnográficos sobre a guerra do Estado brasileiro contra os Tikmu`ún_Maxakali / Paula Berbert Ferreira Albino. - 2017.</p> <p>236 f.</p> <p>Orientadora: Karenina Vieira Andrade.</p> <p>Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas.</p> <p>Inclui bibliografia.</p> <p>1.Antropologia – Teses.2. Índios Maxakali – Teses 3. Áreas indígenas – Teses. I.Andrade, Karenina Vieira. II. Universidade Federal de Minas Gerais. Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.</p> |
|----------------------|---|

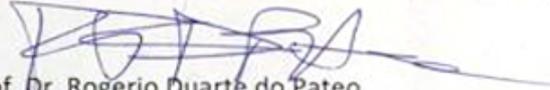


ATA DA DEFESA DE DISSERTAÇÃO DE Mestrado EM ANtROPOLOGIA DE PAULA BERBERT FERREIRA ALBINO (MATRÍCULA N.º 2015650827)

Aos 30 (trinta) dias do mês de agosto de 2017 (dois mil e dezessete), reuniu-se na sala F-1012 - 1º andar do prédio da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais a Comissão Examinadora, para julgar, em exame final, a Dissertação intitulada: *"Para nós nunca acabou a ditadura: instantâneos etnográficos sobre a guerra do Estado brasileiro contra os Tikmũ'ũn_Maxakali"*, requisito final para a obtenção do Grau de Mestre em Antropologia, Área de Concentração: Antropologia Social - Linha de Pesquisa: Etnologia indígena e de Povos Tradicionais. A Comissão Examinadora foi composta pelos professores doutores: **Karenina Vieira Andrade – orientadora (PPGAn/UFMG)**, **Rogério Duarte do Pateo (PPGAn/UFMG)**, **Ruben Caixeta de Queiroz (PPGAn/UFMG)**. Abrindo a sessão, a Presidente da Comissão, Profa. Dra. Karenina Vieira Andrade após dar a conhecer aos presentes o teor das Normas Regulamentares do Trabalho Final, passou a palavra à mestranda Paula Berbert Ferreira Albino, para apresentação de sua Dissertação. Seguiu-se a arguição pelos examinadores, com a respectiva defesa da candidata. Logo após a arguição dos examinadores, a Comissão se reuniu, sem a presença da mestranda e do público, para julgamento e expedição do resultado final. Concluída a reunião, os membros da Comissão Examinadora aprovaram a Dissertação por unanimidade e o resultado foi comunicado publicamente a candidata pela Presidente da Comissão. Nada mais havendo a tratar, a Presidente encerrou a reunião e lavrou a presente ATA, que será assinada por todos os membros participantes da Comissão Examinadora. Belo Horizonte, 30 de agosto de 2017.


Profa. Dra. Karenina Vieira Andrade
(Orientadora)


Prof. Dr. Ruben Caixeta de Queiroz


Prof. Dr. Rogério Duarte do Pateo

Aos Tikmũ'ũn, a Mõgmõgka Xũĩy.

À memória de Gero Maxakali e de Daldina Maxakali.

Agradecimentos

Agradeço aos *Tikmũ'ũn* que, junto aos *Yãmĩyxop*, povoam o mundo com tanta exuberância e vitalidade. Agradeço especialmente aos *tihik* de Aldeia Verde por me ensinar e me acolher com generosidade, paciência e cuidado.

Agradeço com carinho infinito a Elizangela Maxakali pelo aprendizado, por toda ajuda, por ter me recebido em sua casa com tanto afeto. A Alizane Maxakali agradeço pela companhia de todas as noites. Agradeço a Noemia Maxakali por abrir as portas da comunidade. A ela e a Delcida Maxakali agradeço por me ensinarem as *histórias dos mõiãyxop* e também *do tempo de Fonte e de Pinheiro*.

Agradeço a Sueli Maxakali e Isael Maxakali pelas conversas iluminadas sobre os *yãmĩyxop* e sobre política. Agradeço igualmente pelas piadas. Agradeço a Maiza Maxakali pela doçura e por ter me ensinado a fazer o primeiro colar de miçangas.

Agradeço a Zezão Maxakali e Rogério Maxakali pelas aulas que tive sobre a língua *tikmũ'ũn*: *Yãmai tân nãg xatex yũmũgahã!* Agradeço novamente a Rogério Maxakali e aos seus companheiros do Forró Bay, Cassiano Maxakali, Ian Maxakali e Gilmar Maxakali pelas festas animadas. Ao Cassiano agradeço também por ter me levado à casa de sua avó.

Agradeço a Shawn Maxakali e Renato Maxakali por me acompanharem tantas vezes pelos caminhos da aldeia. Agradeço a Detinha Maxakali, Dulcivera Maxakali, Zezé Maxakali, Jupira Maxakali, Sulamita Maxakali, Tamia Maxakali, Shawara Maxakali, Laiane Maxakali, Itamar Maxakali, Elizabeth Maxakali, Paulinho Maxakali e Mãmẽy Maxakali pela companhia tão agradável.

Agradeço a Thais Maxakali, Hernani Maxakali, Gilea Maxakali, Poliana Maxakali, Tawino Maxakali, Pahel Maxakali, Telea Maxakali, Juan Maxakali, Izaiana Maxakali, Cilmar Maxakali, Elisa Maxakali, Nico Maxakali, Shawana Maxakali, Itahana Maxakali, Kauana Maxakali, Samila Maxakali, Indaira Maxakali e Mayrene Maxakali pelas brincadeiras e pela alegria que transborda.

Agradeço a Íris Rocha, da Funai, tão amável e firme na causa. À equipe da saúde do pólo de Teófilo Otoni agradeço pelo auxílio no deslocamento.

Agradeço à Rosângela Tugny por me apresentar os *Tikmũ'ũn*, pelo incentivo e por toda a atenção desde que tudo começou. Agradeço à Marina Vieira por me ajudar sempre e pelo interesse nessa pesquisa. Agradeço a Claudia Magnani, Roberto Romero e Tainã Assis, com quem dividi o tempo em Aldeia Verde. Aos três e também a Rosângela, Marina, Ana Estrela, Paula Gobetti, Ricardo Jamal, Andriza Andrade, Bruno Vasconcelos e Douglas Campelo agradeço pela generosidade e pela rede de trabalho e reflexão tão profícua.

No PPGAn – UFMG agradeço à Karenina Andrade pela atenção e pelo carinho, por confiar amorosamente nas escolhas que fiz no decorrer da pesquisa e por apontar os limites desse texto com perspicácia e delicadeza.

Agradeço a Aninha Mercês pela dedicação hercúlea, pelos sorrisos e abraços. Agradeço a Deborah Lima e Ruben Caixeta pelas conversas e aulas inspiradoras, também pelas indicações bibliográficas. Agradeço a Rogerio do Pateo por ter me recebido na UFMG com atenção e gentileza.

Agradeço aos amigos da minha turma do mestrado Pamilla Vilas Boas, Ric Oliveira, Daniel Baptista, Thiago Heliodoro e Giovanna Silva por dividirem o tempo e o aprendizado comigo. Ao Dudu Mancilha, Sofs Repolês e Lorena Oliveira agradeço pelo acalanto.

Agradeço a Flora Gonçalves pela energia solar oposta e complementar. Agradeço a Clarisse Raposo, Chris Barra e Erica Dumont por todas as moquecas que ainda vamos comer.

Agradeço a Roney Freitas pela simpatia e pela disposição em ajudar. Agradeço também pela cópia do *Grin*, que eu guardo com muito carinho e que me foi muito útil. Agradeço a Bárbara Ferreira e Felipe Cãnedo pela parceria da última hora e pelo interesse nessa pesquisa.

Agradeço aos Pataxó de Carmésia por terem me recebido durante a Festa das Águas em outubro de 2012, nunca me esqueci da beleza torrencial daqueles dias.

Agradeço aos estudantes Pataxó, Pataxó Hã-hã-hãe, Xakriabá, Guarani, Pankararu, Tupiniquim e *Tikmũ'ũn*_Maxakali do FIEI pelos momentos mais especiais que vivi na UFMG. A Romária Xakriabá e a Leandro Pataxó agradeço em nome de toda a turma

das Ciências Sociais e Humanidades, obrigada pelo acolhimento e pelo aprendizado. Agradeço também aos professores e bolsistas, especialmente à equipe da CSH, Bruno Duarte, Guilherme Marinho, Cynthia Carillo, Paulo Maia, Pedro Rocha, Edgar Barbosa, Ana Paula Vencatto e Ana Gomes – foi um prazer trabalhar com vocês. Agradeço a Luciana Gomes por ser sempre tão solícita.

Agradeço a minha mãe Marcia e ao meu pai Fernando por todo amor e incentivo.. Agradeço a minha irmã Laura pela companhia na vida e por me ensinar sobre a beleza de ser outra. Amo vocês e tenho o coração cheio de gratidão.

Agradeço a Natalie Mas, Eduardo Filgueiras, Elisabeth Leivas e Kátia Guerra por me forjarem no equilíbrio.

Agradeço a Patrícia McQuade e Raquel Nogueira por serem amigas tão leais.

Agradeço a Nati Helou, Tati Gonçalves, Samuel Leal, André Santos e Zé Colaço em nome da turminha que vou levar para vida inteira.

A Tiago Eiras agradeço pelas manhãs de remanso, obrigada pela companhia serena e amorosa.

O passado ainda é. O passado insiste em ser.

Cantamos e o que é nosso não é esquecido.

Isael Maxakali em *Grin*

Resumo

Essa dissertação investiga a relação entre os *Tikmũ'ũn*_Maxakali e o Estado brasileiro, especialmente a partir da estruturação dos órgãos indigenistas junto a este povo originário do Vale do Mucuri. Partimos de algumas de suas categorias de alteridade e pertença para balizar essa reflexão e também de informações sobre o histórico da invasão de seu território tradicional para demonstrar como essa relação configurou-se como uma guerra do Estado contra eles. Com base em narrativas de alguns dos interlocutores dessa pesquisa e na bibliografia que trata desse tema, evidenciamos como a administração do SPI (*tempo de Fonte*) institucionalizou o esbulho de suas terras, sequestrou sua autonomia alimentar e constituiu entre eles um aparato repressivo para fazer vergar sua contraposição a tais propósitos etnocidas. No decorrer da administração da Funai (*tempo de Pinheiro*), durante a ditadura empresarial militar, destacamos a ampliação desse aparato, que conformou as experiências da Guarda Rural Indígena e do Reformatório Krenak. Nesse contexto foram perpetradas graves violações aos direitos humanos dos *Tikmũ'ũn*_Maxakali e de muitos outros povos indígenas. Evidencia-se ainda como, a partir do fim da década de 1970, o ascenso dos movimentos indígenas e indigenistas foi capaz de se contrapor àqueles propósitos, pacificando um pouco a guerra do Estado. Estabeleceram-se então novos parâmetros para a relação com esse ente, fundamentados nos direitos indígenas previstos na Constituição de 88. Desde então os *Tikmũ'ũn*_Maxakali tem mobilizado novas estratégias para enfrentar as continuidades da ditadura – as antinomias do *tempo dos Direitos*. Nesse sentido, analisamos alguns de seus agenciamentos, bem como os obstáculos contemporâneos à efetivação de seus direitos e à reparação pelas violações que o Estado operou contra eles.

Palavras-chave: 1.*Tikmũ'ũn*_Maxakali 2.Guerra 3. Guarda Rural Indígena
4.Reformatório Krenak 5.Direitos Indígenas

Abstract

This dissertation investigates the relation between the *Tikmũ'ũn*_Maxakali and the Brazilian State, especially from the structuring of the indigenist organs with this original people of the Mucuri Valley. Some of their categories of alterity and belonging marks this reflection and information about the history of the invasion of their traditional territory demonstrate how this relationship was configured as a State's war against them. Based on the narratives of some of the interlocutors of this research and the bibliography that deals with this theme, we show how the administration of the SPI institutionalized the embezzlement of their lands, sequestered their food autonomy and constituted among them a repressive apparatus to pull down their opposition to such ethnocide purposes. Under the Funai's administration, during the military dictatorship, we highlight the expansion of this apparatus, which shaped the experiences of the Indigenous Rural Guard and the Krenak Reformatory. In this context serious violations of the human rights of the *Tikmũ'ũn*_Maxakali and of many other indigenous peoples were perpetrated. It is also evident how, from the end of the 1970s, the rise of the indigenous and indigenist movements were able to counteract those purposes, pacifying the State's war a little. New parameters were established for the relationship with this entity, based on the indigenous rights provided for in the Constitution of 1988. Since then the *Tikmũ'ũn*_Maxakali has mobilized new strategies to face the continuities of dictatorship, the antinomies of the *time of rights*. In this sense, we analyze some of their processes of agency, as well as the contemporary obstacles to the implementation of their rights and reparation for the violations that the State perpetrated against them.

Keywords: 1.*Tikmũ'ũn*_Maxakali 2.War 3.Indigenous Rural Guard 4.Krenak Reformatory 5. Indigenous Rights

SUMÁRIO

| | |
|--|-----|
| • APRESENTAÇÃO | |
| - Entre memórias e apagamentos | 14 |
| - Pacificação na escrita, pacificação da escrita | 23 |
| • PARTE I – FOTOMETRAGEM | |
| - Aberturas | 27 |
| - Instantâneo Etnográfico 1: <i>Môgmôgka</i> veio cantar na noite de lua cheia | 28 |
| - Instantâneo Etnográfico 2: Melancias para <i>Xũnĩn</i> | 31 |
| - <i>Tikmũ'ũn</i> e seus Outros | 37 |
| - A invasão dos Sertões do Leste e a hipóstase Maxakali | 48 |
| • PARTE 2 – IMAGENS LATENTES | |
| - Instantâneo Etnográfico 3: Pode gravar? – <i>Pode.</i> | 59 |
| - Díptico: | 62 |
| * <i>Tempo de Fonte</i> : o Estado contra os <i>Tikmũ'ũn</i> e suas terras | 65 |
| . A administração estatal do transitório | 68 |
| . <i>Indômitas onças de duas pernas</i> | 73 |
| . Relatório Figueiredo ou daquilo que não é possível estimar | 87 |
| * <i>Tempo de Pinheiro</i> : o Estado contra os <i>Tikmũ'ũn</i> e seus corpos | 93 |
| . Os vigilantes indígenas, o Capitão Pinheiro e <i>suas coisas</i> | 95 |
| . Sobre pontos e nós | 111 |
| . Reformatório Krenak para fazer vergar | 113 |
| . Guarda Rural Indígena | 120 |
| . <i>Quando Pinheiro acabou</i> | 134 |
| - Outras armas, mesma guerra | 141 |

| | |
|--|-----|
| • PARTE III – IMAGENS VISÍVEIS | 143 |
| - O Tempo dos Direitos | 145 |
| - Antinomias | 150 |
| - Instantâneo Etnográfico 4: Os Maxakali são os <i>verdadeiros donos da terra</i> | 165 |
| - Instantâneo Etnográfico 5: <i>Yãmĩyhex</i> e as saudades de Daldina | 167 |
| - Instantâneo Etnográfico 6: A pré-estreia de <i>Grin</i> em Aldeia Verde | 172 |
| - Instantâneo Etnográfico 7: O arco e a flecha – Temer na mira implacável de Sueli e Isael | 174 |
| - Instantâneo Etnográfico 8: Um outro <i>Arara</i> e o <i>prédio que ainda existe</i> | 179 |
| - Fechamentos | 184 |
| • CONCLUSÃO: Justiça de transição – há alguma reparação possível? | 188 |
| • REFERÊNCIAS | |
| - Bibliografia | 199 |
| - Leis e documentos | 206 |
| - Notas | 209 |
| - Reportagens e artigos de jornais | 210 |
| - Sites | 213 |
| - Vídeos | 215 |
| • FOTOS: Alguns dias junto aos <i>Tikmũ'ün</i> em Aldeia Verde | 216 |
| • ANEXOS | 228 |

APRESENTAÇÃO

Entre memórias e esquecimentos

Em 11 de novembro de 2012, o periódico Folha de São Paulo publicou a matéria “Como a ditadura ensinou técnicas de tortura à Guarda Rural Indígena”¹, assinada pela jornalista Laura Caprigliore. A reportagem noticiava alguns dos episódios mais perversos da história da relação entre o Estado e os povos originários dessas terras que chamamos de Brasil, rememorando a existência da Guarda Rural Indígena (GRIN) e das prisões indígenas no Reformatório Krenak e na Fazenda Guarani. Esses fatos vieram à tona quando o pesquisador Marcelo Zelic, vice-presidente do grupo Tortura Nunca Mais/SP, examinava o acervo do Museu do Índio, no Rio de Janeiro. Ele estava em busca de informações sobre a questão indígena e a ditadura militar para subsidiar os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade que começava a investigar as graves violações dos direitos humanos perpetradas pelo Estado entre 1946 e 1988. Nessa ocasião Zelic localizou um DVD intitulado “Arara”, fruto da digitalização do registro fílmico da formatura da GRIN feito por Jesco von Puttkamer em fevereiro de 1970. Tais imagens, divulgadas por essa matéria, mostravam o pelotão de índios soldados e começaram a tirar do esquecimento a história da repressão e do genocídio contra os povos indígenas, desempoeirando um pouco a falha memória dos brancos.

Lembro-me de ler essa reportagem com assombro no dia em que foi publicada. As imagens da formatura da Guarda Rural Indígena eram mesmo desconcertantes e a surpresa que elas causaram reveladoras. Tínhamos uma medida do quão arguto foi o projeto repressivo dos militares e do quanto ele foi especialmente minucioso em relação aos índios. Ao mesmo tempo nos dávamos conta da eficiência das estratégias que o Estado usa para nos fazer esquecer de sua violência. Não é que desconhecíamos a existência da Guarda, das prisões indígenas, da repressão e do genocídio dos povos originários – as imagens de Jesco mostram quantos testemunharam, aplaudindo, os índios soldados marcharem, a reportagem de Laura recupera manchetes dos jornais da época que comemoravam o fato – nós sabíamos e nos esquecemos. Assim funciona a

¹ Disponível em <https://goo.gl/Jhcuja>. Último acesso em 08.08.17.
[Digite aqui]

memória dessa gente a quem Davi Kopenawa chama de o “povo do esquecimento” (Kopenawa & Albert, 2015 [2010]), confusa e repleta de uma névoa vazia. O que me deixou ainda mais atônita naquela ocasião era o fato de algumas semanas antes eu ter visitado a Fazenda Guarani, hoje uma reserva indígena onde vivem famílias Pataxó. Eu estive lá durante a Festa das Águas, ritual que anualmente celebra a chegada das chuvas de verão e a fartura trazida por elas. Os visitantes ficamos acampados diante de um casarão colonial situado no pátio central da Aldeia Sede, a construção serviu como um ponto de apoio para o nosso grupo. Semanas depois, ao ler com espanto aquela matéria, soube que naquele lugar onde estive havia funcionado uma cadeia indígena décadas atrás.

A impressão fugaz dos quatro dias em que estive com os Pataxó havia me atravessado por outros motivos. Suas danças e cantos, a diversão dos jogos e brincadeiras, as *histórias dos antigos* que ouvi de Seu Manoel – um dos primeiros habitantes pataxó da Fazenda Guarani – e também de Dona Nety, que contava de suas saudades de Barra Velha, a visita do Pai da Mata, os corpos cuidadosamente ornados.. De volta a Belo Horizonte eu pensava no vigor daquele povo que eu tinha avistado apenas de relance. Entusiasmada pela exuberância que avistei de relance, eu tateava na internet informações sobre sua história e cultura. Surgia em mim um interesse cheio de energia e romantismo sobre o que eu conhecia vagamente como questão indígena. Esse misto de encantamento por sua beleza e vitalidade e de perplexidade pela violência que sofreram me levou de volta à universidade, firmando em mim uma vontade ainda incipiente de me aventurar pela Etnologia.

Em 2014 me inscrevi como ouvinte na disciplina “Etnologia e Indigenismo”, ofertada no PPGAn pelo professor Ruben Caixeta. O objetivo era fazermos uma leitura coletiva do Relatório Figueiredo, que também havia sido localizado no Museu do Índio por Marcelo Zelic, e termos um panorama geral da bibliografia que trata da relação entre os povos indígenas e o Estado, bem como das diferentes perspectivas teóricas que tratam desse tema. Nesse mesmo período, a convite do professor Rogerio do Pateo, passei a compor a equipe do Curso de Formação de Professores na Temática das Culturas e Histórias dos Povos Indígenas (CUPI), realizado na Faculdade de Educação (FaE – UFMG), ocasião em que conheci a professora Karenina Andrade, hoje minha orientadora. As leituras e os debates daquela disciplina e as atividades do CUPI foram um ensejo para que eu começasse a preencher alguns dos hiatos eurocêntricos de minha

formação inicial em Ciências Sociais, cuja ênfase foi em Ciência Política, e fui me certificando do desejo de fazer o mestrado e realizar um trabalho a partir de uma experiência etnográfica junto a algum povo indígena. Quando me via às voltas com essa última questão, tive a oportunidade de conhecer a professora Rosângela Tugny. Ao saber do meu interesse pela Etnologia, ela carinhosamente me recebeu algumas vezes em sua casa, compartilhou comigo alguns dos materiais que produziu com os *Tikmũ'ũn*_Maxakali, me incentivando a elaborar uma proposta de trabalho para apresentar a eles. Eu sabia que os *Tikmũ'ũn* haviam participado da experiência da GRIN e defronte ao entusiasmo contagiante com que Rosângela me contava sobre o trabalho de tradução e divulgação dos cantos de seus *yãmĩyxop* e de sua crescente produção cinematográfica, eu me encantei por sua sugestão. Assim, com ajuda de Rogerio do Pateo, que se dispôs a ler meus rascunhos e me sugeriu referências bibliográficas valiosas, elaborei um projeto centrado na investigação sobre as perspectivas desse povo sobre a Guarda.

Iniciei o mestrado no começo de 2015, quando também passei a compor a equipe de Ciências Sociais e Humanidades (CSH) do curso de Formação Intercultural para Educadores Indígenas (FIEI) como monitora-bolsista. O trabalho no FIEI me proporcionaria muitos encontros com os *Tikmũ'ũn*, que integram diversas iniciativas na Faculdade de Educação da UFMG. Em maio Sueli Maxakali e Isael Maxakali foram convidados para participar de atividades desse curso, em que ofertariam oficinas aos estudantes indígenas. O casal veio com Elizangela Maxakali e Shawara Maxakali – a primeira, irmã mais nova de Sueli, e segunda, filha de sua irmã mais velha, Maiza Maxakali. Fui escalada para acompanhá-los, auxiliando naquilo que julgassem necessário. Foi a primeira vez em que tive oportunidade de conversar de fato com eles, antes disso tínhamos sido rapidamente apresentados durante uma atividade do CUPI. Senti-me constrangida por ter uma proposta de trabalho para apresentar a pessoas que eu sequer conhecia. Um tanto atabalhoada me apresentei e disse que gostaria de trabalhar com eles. Sueli se mostrou aberta, respondeu que poderíamos conversar a respeito. Um mês depois encontramos-nos novamente durante as atividades do seminário “Comendo como gente”, realizado na FaE pelo Observatório de Educação Escolar Indígena (OEEI). Nessa ocasião pude passar um pouco mais de tempo na sua companhia e conversamos mais sobre a possibilidade de visitar sua comunidade.

Isso ficou mais claro em setembro, durante o seminário “História do ponto de vista indígena: violação de direitos indígenas e a Comissão Nacional da Verdade”, organizado pela equipe da CSH do FIEL. Como bolsista me envolvi nas atividades preparatórias e, diante de meu interesse sobre a questão, fui convidada pela equipe para mediar a mesa sobre a Guarda Rural Indígena e o Reformatório Krenak, que seria composta por Sueli, Israel, suas mães, respectivamente, Noemia Maxakali e Delcida Maxakali, e Marilton Maxakali, professor, cineasta e liderança de Pradinho. Além disso, acompanhei também as oficinas de História Oral em que eles participaram junto aos estudantes indígenas das turmas da Matemática e das Ciências da Vida e da Natureza, em que compartilharam com os parentes a história de seu contato com os brancos, especialmente durante o *Tempo de Fonte*, inspetor do Serviço de Proteção ao Índio (SPI), e de *Pinheiro*, militar idealizador da GRIN e do Reformatório. As atividades do seminário constituíram uma excelente oportunidade para conversarmos ainda mais sobre a possibilidade da realização dessa pesquisa. Noemia, a *liderança forte*² de Aldeia Verde que eu havia acabado de conhecer, me contou que quando soube que *o pessoal da FaE queria saber sobre as histórias da GRIN, ela imediatamente aceitou o convite porque deseja que todos, os mais jovens de sua aldeia e também os brancos, saibam das coisas que o Capitão Pinheiro fez*. Quando disse sobre o trabalho que eu gostaria de fazer, ela consentiu: *Pode ir, Paula.. eu vou te ajudar para todo mundo saber o que a polícia fez com os Maxakali e para isso nunca mais acontecer*.

Durante o seminário Noemia e seus parentes descreveram minuciosamente o funcionamento do sistema repressivo dos órgãos indigenistas, casos de tortura, estupros, desaparecimentos forçados e assassinatos, bem como a relação perniciosa entre os agentes do Estado à época e os fazendeiros do entorno. E, acima de tudo, destacaram a continuidade do regime de exceção que se instalou séculos atrás entre eles na ocasião mesmo das primeiras invasões de seu território tradicional, regime este que se reproduziu durante o *Tempo de Fonte* e de *Pinheiro* e que, em boa medida, segue operando até hoje: *para nós nunca acabou a ditadura* – denunciou Sueli naquela ocasião e em muitas outras. Eles também expuseram ainda a violência dos fazendeiros e invasores do entorno que seguem ambicionando suas terras – são as *onças* que permanecem cercando os *Tikmũ'ũn*, mesmo depois que as matas do vale do Mucuri

² As falas e expressões de meus interlocutores, bem como os termos na língua *tikmũ'ũn* serão marcadas em itálico ao longo desse texto.

foram derrubadas para dar lugar aos pastos, onças que agora *andam só sobre duas pernas*. Assim que comecei a perceber que, em sua perspectiva, os eventos da Guarda Rural Indígena, do Reformatório Krenak e da Fazenda Guarani são alguns dos exemplos da já conhecida ferocidade dos brancos e condensam muito mais continuidades do que excepcionalidades históricas, mesmo que à nossa memória nebulosa tudo isso pareça ser sinistramente singular.

O trabalho de campo em Aldeia Verde, previsto inicialmente para janeiro de 2016, só se concretizou em junho, ainda que em abril eu tenha passado alguns dias lá durante as comemorações do Dia do Índio. Neste intervalo de tempo, durante as vindas de um grupo de professores *tikmũ'ün* para a UFMG com propósito de obter sua certificação do Ensino Médio, acabei me aproximando de Elizangela Maxakali, que me recebeu em sua casa, tornando-se uma de minhas principais interlocutoras. Por conta do atraso de quase um semestre de minha ida a campo, pude ficar apenas um mês em Aldeia Verde. Essa foi uma incursão etnográfica pontual, a partir da qual busquei pautar os rumos que a pesquisa tomou e que também serviu para iniciarmos nossa relação colaborativa de trabalho, que gostaria de aprofundar agora em diante.

Aldeia Verde é localizada na zona rural de Ladainha, há menos de 70 km de Teófilo Otoni, no nordeste de Minas Gerais. A comunidade vive apertada em um pouco mais de 520 ha, contando com mais ou menos 500 pessoas, a maior parte de crianças e jovens, e se destaca por seu trânsito criativo entre o mundo não-indígena a partir das iniciativas políticas, artísticas e acadêmicas de muitos de seus membros, especialmente de Sueli e Isael. Como indiquei acima, fui ciceroneada por Elizangela, e também por sua primogênita, Alizane, de 13 anos. Meu tempo lá se dividia entre estar com elas e visitar as casas de Noemia, de Maiza, de Sueli e Detinha. Conversávamos todos os dias, horas a fio, enquanto me iniciavam, pacientemente, no ofício de seu artesanato com miçangas. Dentre os homens, estive na companhia de Isael e de alguns jovens, principalmente de Gilmar, Cassiano e Rogério, que se ofereceu para me ensinar a língua³. Junto com Iã, eles compõem a melhor banda de Ladainha e região, o *Forró*

³ As aulas quase diárias com Rogério eram um dos momentos mais aprazíveis dos dias em Aldeia Verde. Pude aprender um pouco sobre a grafia maxakali e algumas frases úteis no cotidiano. O meu grande interesse por sua língua nativa é compartilhado por ele em relação ao nosso idioma. Rogério sempre me diz de sua curiosidade pelo *português difícil*, *português de reunião*, e frequentemente me perguntava sobre o emprego de algumas palavras e expressões não usuais em nossa fala corrente. Sobre a questão da língua é importante destacar a maior parte dos *Tikmũ'ün* é monolíngue, falantes da língua Maxakali. O uso do português é reservado ao trato com os brancos. As lideranças e os professores das escolas

Bay. No decorrer dessa curta estadia não tive oportunidade de passar muito tempo na companhia dos pajés Mãmëy, Gustavo, um dos *tihik*⁴ que foi preso no Reformatório Krenak, e Totó, que foi guarda rural. Meus dias lá se passaram junto das mulheres, das crianças e dos mais jovens. Gastamos nosso tempo falando sobre os *yãmĩy*, sobre as idiossincrasias do mundo dos brancos – especialmente sobre música e política –, fazendo bolo⁵ e artesanato. Participei ainda dos treinos preparatórios para a 4ª edição dos Jogos Indígenas em Minas Gerais, que aconteceu durante meus últimos dias na aldeia. Fui diversas vezes em Ladainha com Elizangela e acompanhei uma reunião entre lideranças de Aldeia Verde e Água Boa, a Secretaria de Educação do estado e a Funai. Durante os dias em que estive na comunidade pude participar também da pré-estreia do documentário *Grin*, dirigido por Isael e pelo cineasta não-indígena Roney Freitas, com a colaboração de Sueli. Aí encontramos expressa parte importante do processo de (re)elaboração que os *tihik* tem feito sobre esses eventos dolorosos de sua história (Romero, 2016). O filme oferece depoimentos de quase todos os ex-guardas maxakali e de pessoas que testemunharam o *Tempo de Pinheiro*. Gostaria de destacar que a maneira como o argumento de *Grin* demonstra a continuidade e a atualização da violência contra os *Tikmũ'ũn*, vinculando passado e presente, orientou decisivamente a reflexão que apresento.

Esses eventos vividos em minha curta estadia em Aldeia Verde me deram a ver alguns dos agenciamentos *tikmũ'ũn* na pacificação que eles exercem sobre os brancos, bem como as maneiras pelas quais a violência decorrente do contato com a sociedade envolvente segue operando contra as vidas e direitos dos Maxakali. Essa contraposição, expressa no filme de Roney e Isael e que se fez sentir muitas vezes durante meus dias lá, é um dos eixos argumentativos desse texto, especialmente na Parte III.

indígenas são, em geral, os que têm maior proficiência. Mais recentemente, com o aumento do número de televisões na aldeia, as crianças também tem aprendido o idioma estrangeiro. Alizane, que falante fluente de português, certa vez me explicou que *aprendeu vendo TV*. Sobre isso é importante destacar que eu não tive tempo hábil para aprender a língua, de modo que todas as narrativas e conversas que informam esse texto foram feitas em português ou para ele traduzidas.

⁴ Homem, parente ou um termo genérico para indígena.

⁵ Nas semanas em que estive lá, Elizangela assumiu a tarefa de fazer bolos e decorá-los caprichosamente na ocasião do aniversário de seus parentes mais próximos. A comemoração dessas datas é uma novidade bastante recente em Aldeia Verde e rendeu muitas reflexões e anotações em meu Caderno de Campo.

Voltei em Aldeia Verde rapidamente em dezembro de 2016 para realizar atividades do FIEI e acompanhar a etapa local da Conferência Estadual de Educação Escolar Indígena (CEEEI), organizada pela Secretaria de Educação em parceria com as lideranças de algumas comunidades, e logo depois segui para Água Boa e Pradinho com o mesmo propósito, onde visitei escolas indígenas e acompanhei reuniões comunitárias. Estive ainda diversas vezes na companhia de meus interlocutores em Belo Horizonte. Elizangela veio me visitar com Alizane nas férias de janeiro, ocasião em que traduziu também o relato que Delcida havia me concedido no idioma vernáculo durante minha estadia aldeia. Em maio desse ano recebi Noemia em minha casa por alguns dias, quando ela veio integrar agendas com o governo estadual. Encontrei muitas vezes com Sueli e Isael nas ocasiões de sua participação em eventos na UFMG e em encontros com diferentes instâncias políticas.

Reconstituído os caminhos que me levaram até os *Tikmũ'ũn* de Aldeia Verde, e os trajetos aos quais tentei me deixar conduzir por eles, agora descreverei um pouco mais detidamente conteúdo desse texto. Guiada pela formulação de Sueli, de que *a ditadura nunca acabou para os Tikmũ'ũn*, que peguei emprestada com título dessa dissertação, busquei organizar minhas anotações de campo, as impressões sobre os momentos vividos com eles em Aldeia Verde e também aqui em Belo Horizonte. Nesse sentido, as questões norteadoras da reflexão que comecei a fazer foram duas: se a ditadura não acabou, como segue operando? E como foi que se instaurou entre *os Tikmũ'ũn* esse regime de exceção tão perene? Assim que ao tentar acompanhar as caracterizações de meus interlocutores, o escopo dessa pesquisa foi se abrindo, ultrapassou os eventos da GRIN, do Reformatório Krenak e da Fazenda Guarani, e constituiu a temática da pesquisa como a análise das continuidades históricas da guerra que o Estado efetua contra eles. Para dar corpo a tais reflexões, tentei me nortear a partir de alguns dos trabalhos etnográficos produzidos junto aos *Tikmũ'ũn* (Álvares, 1992; Costa, 2015; Campelo, 2009; Jamal Júnior, 2012; Paraíso, 1994; Ribeiro, 2008, 2011; Romero, 2015a, 2015b, 2016; Tugny et al., 2009a, 2009b; Tugny, 2008, 2011; Vieira, 2006, 2009), essenciais para as caracterizações etnológicas apresentadas na Parte I. As formulações que encontrei aí foram fundamentais para que eu conformasse balizas e chaves de leitura para minhas próprias impressões, ainda incipientes, encorpando-as e remediando minimamente o seu aspecto inicial, derivado principalmente do reduzido tempo em campo. Sublinho aqui o diálogo mais próximo que busquei construir com os

trabalhos de Ribeiro (2008), Romero (2015a), Tugny (2008, 2011) e Vieira (2006, 2009). Conduzi-me a partir de suas observações sobre a máquina guerreira *tikmũ'ũn* para então argumentar sobre a contraposição que lhe faz a máquina de captura estatal. A essa altura as matrizes deleuze-guattarianas desse vocabulário já se fizeram sentir. Contudo, sem dispor de tempo para a elas me dedicar⁶, tive que passar logo à sua descendência aqui e alhures: Viveiros de Castro (1993, 2000, 2002, 2016 e 2017) e Pierre Clastres (2012 [1974], 2014 [1977]).

A argumentação de Clastres em “Do etnocídio” (2014 [1977]) serviu de base para todo o meu trabalho, explícita e implicitamente. Para analisar a história da relação entre os *Tikmũ'ũn* e o Estado, me fundamentei em sua formulação de que este ente é etnocida em si mesmo:

“Aceita-se que o etnocídio é a supressão das diferenças culturais julgadas inferiores e más; é a aplicação de um princípio de identificação, de um projeto de redução do outro ao mesmo (o índio amazônico suprimido como outro e reduzido ao mesmo como cidadão brasileiro). Em outras palavras, o etnocídio resulta na dissolução do múltiplo no Um. O que significa agora o Estado? Ele é, por essência, o emprego de uma força centrípeta que tende, quando as circunstâncias o exigem, a esmagar as forças centrífugas inversas. O Estado se quer e se proclama o centro da sociedade, o todo do corpo social, o mestre absoluto dos diversos órgãos desse corpo. Descobre-se assim, no núcleo da substância do Estado, a força atuante do Um, a vocação de recusa do múltiplo, o temor e horror da diferença. Nesse nível formal em que nos situamos atualmente, constata-se que a prática etnocida e a máquina estatal funcionam da mesma maneira e produzem os mesmos efeitos: sob as espécies da civilização ocidental ou do Estado, revelam-se sempre a vontade de redução da diferença e da alteridade, o sentido e o gosto do idêntico e do Um.” (Idem: 83)

“(…) toda organização estatal é etnocida, o etnocídio é o modo normal de existência do Estado. Há portanto uma certa universalidade do etnocídio, no sentido de ser característico não apenas de um vago ‘mundo branco’ indeterminado, mas de todo um conjunto de sociedades que são as sociedades com Estado. A reflexão sobre o etnocídio passa por uma análise do Estado.” (Idem: 85)

Seu aspecto ontologicamente refratário à diferença e à multiplicidade serviu então como um feixe de luz argumentativo, a partir do qual propus uma “análise do Estado” orientada pelo realce de seu *fins* etnocidas. Desde essa chave de leitura busquei compreender como essa estrutura se atualizou historicamente (Sahlins, 2008 [1981], 2008 [1985]), observando os diversos *meios* usados historicamente pelo Um para alcançar tais propósitos de obliteração do Múltiplo: primeiro a guerra justa, apresentada

⁶ Agradeço ao professor Ruben Caixeta pelas indicações bibliográficas que nortearão essa futura investigação ascendente, que pretendo fazer em um momento oportuno.

na Parte I, depois a política pública indigenista até 1988⁷, apresentada na Parte II. Tomando uma como continuidade da outra, busquei destacar os elementos que garantem a permanência de “um modelo que continua *essencialmente* o mesmo há quinhentos anos” (Viveiros de Castro, 2017: 190. Ênfase dele). Nesse sentido, os enunciados que o antropólogo brasileiro apresentou no ensaio “Os Involuntários da Pátria” (2017) me foram particularmente inspiradores, especialmente seu argumento, sumariamente apresentado nesse texto, sobre a relação entre as terras e os corpos dos índios e a incidência estatal sobre eles no sentido de produzir “populações administradas”, ou dito de outra forma, populações assimiladas (Idem: 191). Desse modo, procurei demonstrar como ocorreram variações na ênfase da guerra do Estado contra os *Tikmũ’ũn* a partir da estruturação dos órgãos indigenistas – no *tempo de Fonte*, durante a administração do SPI, versando particularmente contra suas terras; no *tempo de Pinheiro*, já no decorrer da administração da Funai, estendendo as batalhas também contra seus corpos. Para ancorar meus argumentos, busquei me fundamentar principalmente nas narrativas de Noemia, Delcida, Sueli e Isael, bem como nos relatos dos ex-guardas rurais exibidos no documentário *Grin*. As reflexões de Corrêa (2000), focadas na história do Reformatório Krenak, as de Freitas (1999), centradas no evento da Guarda, e os comentários de Romero (2016) sobre o filme de Isael Maxakali e Roney Freitas, foram cruciais para o adensamento de minha análise nessa passagem do texto.

A Parte III é dedicada a explicitar a maneira pela qual os mecanismos da *ditadura* seguem operando no tempo dos direitos, inaugurado pela promulgação da Constituição de 1988. Faço uma breve reconstituição do ascenso dos movimentos indígenas e indigenistas durante os anos finais da década de 1970 em diante para basear o arremate de minha reflexão. Então, a partir de outras narrativas de meus interlocutores e de imagens de alguns eventos vivenciados em campo – chamados de instantâneos etnográficos, que aparecem desde a Parte I e sobre os quais argumentarei em seguida –, tento evidenciar alguns dos processos de agenciamento dos *Tikmũ’ũn* na pacificação dos brancos e da guerra do Estado, bem como os obstáculos que enfrentam para efetivação dos direitos conquistados. Na conclusão contextualizo os debates acerca da Justiça de Transição no Brasil, e também os trabalhos realizados pela Comissão Nacional da

⁷ Depois que a assimilação dos povos indígenas deixou de ser o horizonte da ação indigenista, máquina etnocida do Estado se acomodou em outras instâncias de seu poder, como as casas legislativas e judiciárias. Tratamos disso ao longo da Parte III.

Verdade, para refletir sobre as perspectivas atuais de reparação aos *Tikmũ'ũn* nesse cenário em que agora o Estado reatualiza sua guerra contra os povos indígenas.

Acompanhar a perspectiva pela qual meus interlocutores refletem sobre a história de sua relação com o Estado foi um enorme desafio, em primeiro lugar, mas não só, por conta da amplitude e da robustez de sua consciência histórica. Tenho a nítida sensação de que me faltou perna para acompanhar algumas sequências de seu exercício de (re)elaboração, que mobiliza eventos desde aqueles vividos pelos *mõnãyxop*⁸ nos tempos imemoriais até circunstâncias que tiveram lugar nas últimas horas. Penso que nesse sentido, os povos indígenas em geral, e os *Tikmũ'ũn* em suas particularidades nos proporcionam aos brancos, a um só tempo, uma advertência impreterível e um ensinamento sublime: precisamos aprender a nos lembrar. Porque nós nos esquecemos mesmo quando escrevemos nossa história em “peles de papel” (Kopenawa & Albert, 2015 [2010]), mas os *Tikmũ'ũn* permanecem se lembrando. Como disse Isael, ao cantar o que é deles não é esquecido.

Pacificação na escrita, pacificação da escrita

A reflexão sobre a escrita antropológica, seus pressupostos e seus efeitos, é um dos elementos mais relevantes da formação que adquiri durante o mestrado. Nesse sentido, destaco a disciplina “Construção textual etnográfica”, oferecida pela professora Karenina Andrade no primeiro semestre de 2015, logo que ingressei no PPGAn. Nessa ocasião debatemos os reflexos que as circunstâncias das pesquisas de campo acarretam à escrita, as técnicas e estilos de redação que se canonizaram na história da disciplina e possibilidades de experimentações criativas para escapar de modelos já desgastados (Briggs, 1971; Clifford, 2014 [1994]; Crapanzano, 1980; Griaule, 1970 [1965]; Kopenawa & Albert, 2015 [2010]; Mol, 2002; Read, 1980 [1965]). Inspirada na bibliografia que lemos e nas discussões que tivemos nessas aulas, tentei sempre manter em mente que a escrita antropológica é quase uma armadilha.

⁸ Antepassados.

Dessa forma que encará-la se apresentou como um verdadeiro desafio. Primeiro em minha curta estadia em Aldeia Verde, ao escrever no caderno de campo. Demorei para entender e me acostumar com o fato de que lá essa não seria uma atividade silenciosa e desacompanhada. E aí tive que me haver com uma preocupação que despertava em mim sempre que começava meus registros, uma inquietação em descrever os eventos e reflexões diárias ostensivamente, numa tara meio obsessiva por todos os detalhes. Algumas vezes evitei o caderno de campo, à medida que eu ia me dando conta do limite da palavra. Como eu poderia descrever a surpresa, a confusão, a beleza, as diferenças intensas do que meus interlocutores compartilhavam comigo, de tudo aquilo que eu ia vivendo ali em sua companhia? Eu me questionava incessantemente se as palavras que eu escolhia para os registros seriam capazes de me despertar a memória para a experiência viva do que eu experienciava ali – uma preocupação de branco. Não pude, e não posso ainda, evitar uma enorme sensação de perda ao escrever. Porque a escrita cristaliza signos, encerra experiências, é a pacificação na escrita⁹. Signos e experiências são pacificados por meio dela e, em alguma medida, são também por ela encerrados e circunscritos.

Depois disso, ao longo dos meses que me dediquei à redação desse texto, continuei experimentando um grande contrariamento em escrever porque de qualquer modo, sozinha ou acompanhada, escrever é uma experiência bastante desconfortável. Desconfortável no sentido de que ela só faz possível na ausência de qualquer conforto. O ofício com as palavras exige o manejo mesmo delas, só nos damos conta de como escrever quando escrevemos. A escrita é, portanto, um risco, é um ato que consome algo de nós, é um limiar que se atravessa. E algumas travessias amedrontam. Assim que o texto que ora apresento é também o resultado da pacificação que eu fui capaz de exercer sobre a minha escrita, assumindo os limites desse veículo tão específico de códigos cifrados, desse vetor que constitui poderes. Pacificação da escrita, um ato de domesticação dela própria, contra ela. Deixar que os sentidos fujam, que escapem entre os dedos, me entregar a um exercício solitário de contenção contra o qual as imagens e gestos que se multiplicam em minha memória delicadamente se rebelam.

⁹ Um dos argumentos centrais que Vieira (2006: p. 160 – 177) desenvolve aos nos contar sobre a adoção da escrita e da escola pelos *Tikmũ'ũn* é, em síntese, que se trata também de uma estratégia de pacificação dos brancos. Essa reflexão sempre me voltava à mente quando escrevia no caderno de campo e também nas situações em que o imperativo do letramento cortava atravessado os dias na aldeia, como nos pedidos frequentes de leitura e explicação de documentos e textos.

A minha escrita só foi possível porque forjei um artifício para pacificá-la: os instantâneos etnográficos. Esse recurso foi tomando forma quando iniciei a organização e a análise de minhas notas do caderno de campo para ver o que dava caldo. Vi-me diante de uma demanda, digamos na falta de expressão melhor, metodológica, qual seja, o caráter pontual do material que havia produzido, decorrente de minha curta estadia em Aldeia Verde e do aspecto inicial da relação que estabelecemos meus interlocutores e eu. A questão que se colocou para mim foi a de não incorrer em análises totalizantes, fundamentadas em informações etnográficas um tanto incipientes. A saída que encontrei para equalizar o problema foi a de tentar definir de modo sucinto alguns dos episódios mais relevantes¹⁰ que vivi junto aos *Tikmũ'ũn*, é o que eu estou chamando de instantâneos etnográficos – descrições telegráficas e talvez um pouco obtusas de um conjunto de eventos. Alguns desses instantâneos, será possível notar, são compostos apenas por trechos transcritos do caderno de campo. Em outros casos, quando a escrita fluiu melhor, trabalhei um pouco mais nas notas de meu diário, adensando descrições, transformando anotações esparsas em algo como uma crônica.

A ideia de instantâneo nos evoca ao domínio da fotografia, linguagem que me desperta enorme curiosidade. Não me enveredarei aqui numa reflexão, que me parece por demais interessante, sobre os paralelos possíveis entre o “ato fotográfico”¹¹ e o efeito etnográfico (Strathern, 2014 [1999]). Limito-me apenas a elucidar a leitora que pensar o texto que apresento aqui como uma série de fotografias, tornou o processo de escrita, ao menos para mim que escrevo, um pouco menos rijo. Em primeiro lugar por conta mesmo do tempo escasso que estive em campo junto de meus interlocutores, este período diminuto não me permitiu tanto perceber fluxos, mas sim frames, fotogramas. E o que são as fotografias se não uma “nítida fatia do tempo”, um “vestígio espectral” (Sontag, 2004 [1977]: 19, 28) de um “instante decisivo” (Cartier Bresson, 2011 [1952])? Em segundo lugar, a delicada questão da autoria na disciplina antropológica pôde ser conduzida com um pouco mais de espontaneidade quando sustentei a analogia entre estes dois ofícios. “Eu estive lá”, mesmo que rapidinho, confirmam minhas notas de campo e comprovam também o ponto de vista atrás da câmara que sempre é qualquer

¹⁰ Além dos instantâneos etnográficos que apresento no texto, redigi ainda mais três que não constam aqui: “*Putuxop* e a multiplicação do Múltiplo”, “O bolo da Frozen e um aniversário *tikmũ'ũn*” e “Rogério, o muleque é índio e meu professor de maxakali”.

¹¹ Referência ao título de uma obra seminal do artista e teórico belga Philippe Dubois, cujo conteúdo eu conheço, mas que não tive tempo de retomar para a redação desse texto.

retrato. Mas se por um lado as palavras e também as fotos são vetores que constituem poderes, cristalizando signos e encerrando experiências, por isso mesmo elas também contém imprecisões e parcialidades, podem estar sempre “ligeiramente fora de foco” (Capa, 2010 [1947]). Saber disso e manter este fato em mente desendureceu a mão para escrever do mesmo modo que costuma me liberar o dedo para fotografar..

Assim encarei a redação desse texto como um exercício mais criativo que acadêmico, e busquei organizá-lo lançando mão dos conceitos e vocabulário do processo fotográfico. Esquemáticamente reexaminemos o sumário para ver como isso operou. A Parte I, intitulada de “Fotometragem”, constituiu-se num exercício de cotejo argumentativo com a literatura etnológica produzida junto aos *Tikmũ’ũn* como se ajusta o diafragma e obturador da câmara em relação à luz que se deseja captar. Na Parte II, procurei compor a história de alguns dos eventos mais marcantes da relação desse povo com o Estado, quando da estruturação dos órgãos indigenistas, a partir de algumas narrativas de meus interlocutores, memórias que aos brancos, em geral, são desconhecidas, estão encobertas, são “imagens latentes”. Ressalto aqui a conformação de um díptico entre as imagens do *tempo de Fonte* e do *tempo de Pinheiro*, compondo duas partes de um mesmo quadro. Por fim, na Parte III, busquei demonstrar como os agenciamentos contemporâneos dos *Tikmũ’ũn* são também efeito daquilo que para nós estava oculto, que “revelado”, dado a ver, conformam “imagens visíveis”. Antes que eu me prolongue demais, passemos a esse texto organizado e escrito *como se* fosse uma série de fotografias.

PARTE I – FOTOMETRAGEM

Aberturas

Autodenominam-se *Tikmũ'ũn*¹², mas foram hipostasiados pela sociedade do entorno como sendo um grupo unitário, os Maxakali. A violência a qual estão expostos nestes mais de dois séculos de contato quase os extinguiu, em 1949 encontravam-se reduzidos a 59 indivíduos (Rubinger, 1980 [1965]: 32). Contudo, somam hoje um pouco mais de 2.000 índios¹³, com uma população composta, em sua maioria, por crianças (Tugny, 2011: XII). São falantes da língua Maxakali, agrupada no tronco Macro-Jê.

Por conta do avanço da empresa colonial no decorrer do século XIX, foram expulsos de seu território tradicional, uma vasta região outrora coberta por uma Mata Atlântica exuberante, que abarcava o nordeste de Minas Gerais, estendendo-se pelo sul da Bahia, chegando até o litoral. Vivem hoje confinados em, aproximadamente, seis mil hectares, dentre as mais parcas e devastadas porções de terras indígenas no Brasil (Tugny, idem). Até pouco mais de uma década atrás, habitavam todos a Terra Indígena Maxakali, que desde 1996 reúne as antigas glebas de Água Boa (Santa Helena de Minas – MG) e Pradinho (Bertópolis – MG), antes intrusadas por um corredor de fazendas que se estendia por um pouco mais de 10 km. Porém, entre os anos de 2004 e 2006, conflitos de grandes proporções eclodiram entre grupos familiares distintos nestas duas áreas, levando ao deslocamento de algumas centenas de pessoas da região, que permaneceram em acampamentos provisórios até que os órgãos públicos pudessem providenciar as terras onde seriam instalados, as Reservas Indígenas de Aldeia Verde, fundada em 2007 nas mediações de Ladainha – MG, e de Mundo Verde Cachoeirinha, estabelecida em 2008, próxima a Topázio, distrito do município de Teófilo Otoni (Costa, 2015: 53; Vieira, 2013: 9 – 10; Ribeiro, 2008: 12).

¹² Segundo Isael Maxakali, *Tikmũ'ũn* é uma expressão formada pela contração das palavras “*tihik* [‘pessoa’, ‘gente’, ‘humano’], *ũgmũg* [‘nós’ exclusivo] e *ũhũn* [mulher]” (Costa, 2015: 27 – 28). Adiante exploro o sentido perspectivista do autoetnônimo.

¹³ Segundo dados de 2014 da SESAI/SIASI (Secretaria Especial de Saúde Indígena/Sistema de Informações da Atenção à Saúde Indígena). Informação disponível no site do Instituto Socioambiental – ISA: <https://goo.gl/ZQ2VNv>. Último acesso em 11/08/17.

Apesar do ímpeto da sociedade envolvente em submetê-los, sequestrando sua autonomia alimentar e assim impondo sobre eles uma dramática privação de recursos, os *Tikmũ'ũn* mantém seu mundo em fluxo, dedicando-se diariamente à atualização de suas relações com os *yãmĩxop*, que constituem uma miríade de povos-espíritos que visitam suas aldeias para cantar, dançar e comer desde os tempos imemoriais. Passemos, pois, a estas paisagens.

Instantâneo etnográfico 1: *Mõgmõgka* veio cantar na noite de lua cheia¹⁴

Passei na casa de Noemia depois do almoço, mas não rendemos muito assunto. Ela encontrou um pen drive com cantos entoados por sua mãe e tios, registrados nas primeiras expedições do SPI junto aos *Tikmũ'ũn* muitas décadas atrás. Sem estar completamente recuperada da intensa dor de cabeça que a acometeu no dia anterior, ela cantava enquanto fiava delicadamente linhas de embaúba e eu observava. Logo sua prima Luciana chegou com a filha Tatá e eu fui embora. Na saída, vejo, de longe, Sueli fazendo artesanato no quintal de Jupira. Pensei que estava com Claudia¹⁵, mas era Tainã¹⁶ quem tinha chegado. Conversamos um pouco, aproveitei para trabalhar no colar de miçangas que Sueli estava me ensinando a fazer. Claudia também chegou e ficamos ali até o fim do dia. Depois Jupira, Zezão, as crianças Pahel, Telea e Juan, Robertinho¹⁷ e Isael reuniram-se conosco. Papeávamos animadamente em torno de uma fogueira quando começamos a ouvir assobios e uivos vindos do *kuxex*¹⁸. Rápida e discretamente os homens saíram. Era mais ou menos 19h30. *Mõgmõgka* [povo-espírito-gavião] *viria*

¹⁴ Texto produzido a partir do adensamento das anotações do Caderno de Campo de 20 de junho de 2016. Para uma reflexão detalhada sobre a passagem dos *Mõgmõgka* nas aldeias *tikmũ'ũn* ver Campelo (2009).

¹⁵ Claudia Magnani, doutoranda na FaE-UFMG e que também trabalha junto aos *Tikmũ'ũn*. Ela estava fazendo seu campo durante toda a minha estadia em Aldeia Verde, Sueli é sua anfitriã.

¹⁶ Tainã Assis é mestranda em Antropologia na Universidade Federal da Bahia. Ela chegou em Aldeia Verde no início da minha terceira semana de campo.

¹⁷ Robertinho é como carinhosamente chamamos Roberto Romero, doutorando no Museu Nacional, que trabalha junto aos *Tikmũ'ũn* desde sua graduação na UFMG. Ele esteve presente durante a maior parte de minha estadia em Aldeia Verde. Seus trabalhos (Romero, 2015a, 2015b e 2016) são referências centrais para o texto que ora apresento.

¹⁸ *Kuxex* é a *casa de cantos*, também chamada de *barraca de ritual* e *casa de religião*. O *kuxex* é interdito para as mulheres de todas as idades e meninos ainda não iniciados.

*cantar, estava chegando para um ritual um pouco mais longo*¹⁹ -- me conta Sueli. Naquela noite a lua cheia estava maior e mais clara, iluminando muito o céu estrelado e os caminhos na aldeia. Já sofrendo com o frio e pensando na duração do ritual, peço a Elizangela para subir e me agasalhar melhor. Ela ficou reticente em me deixar ir sozinha, Thaís se compadeceu e foi comigo. Alizane e Telea vieram também. Vestimos e descemos.

Quando voltamos para o pátio central da aldeia mais mulheres e crianças tinham chegado. Grupos se formavam em torno de pequenas fogueiras e amontoados de coberta. Ao contrário do ritual de *Putuxop* [povo-espírito-papagaio] e *Yãmĩyhex* [povo-espírito-das-mulheres], todos estávamos sentados, algumas pessoas se deitavam e descansavam um pouco, e não havia a mesma agitação que nos outros rituais. Algumas mulheres conversavam, às vezes riam discretamente, e a brincadeira das crianças era mais serena e silenciosa. Estávamos Elizangela, suas filhas Alizane e Thaís, Telea, Tamia, suas filhas e eu. *Mõgmõgka* canta no *kuxex*, tão forte e bonito. Quando os cantos cessavam era possível ouvir conversas e também alguns risos vindo de dentro da *barraca de ritual*. Pouco depois os cantos recomeçavam. Logo no início, Mãmëy²⁰ e Isael saem do *kuxex* com uma lanterna, *vieram conferir quem estava desde o princípio*, me diz Elizangela. Não havia nenhum homem iniciado fora da *casa de religião*.

Os *Mõgmõgka* cantavam forte. Paravam e depois voltavam a cantar. Começaram a sair do *kuxex*, caminhavam em duplas no pátio da aldeia, passando por entre os grupos de mulheres e crianças assentadas ali. Saem do *kuxex* em silêncio, enquanto os cantos são entoados exclusivamente lá dentro, palhas cobrem suas cabeças e rostos, as máscaras e tangas que vestiam eram brancas. O vai-e-vem dos *Mõgmõgka* se repetiu muitas vezes, saíam pela esquerda, andavam entre nós, e retornavam ao *kuxex* pelo lado direito. Até que os *Mõgmõgka* começaram a distribuir carne. Saíam *procurando as pessoas certas*, Elizangela me explica, *porque o yãmĩy não dá carne para pessoa errada*. Os gavião-espíritos saíam do *kuxex* com uma generosa porção de carne nas mãos, andavam e andavam entre nós, como que fazendo mistério, e finalmente entregavam a carne para a *pessoa certa*. O gesto foi repetido muitas e muitas e muitas vezes, enquanto isso me deitei com Telea e Thaís que observavam as estrelas no céu claro. Algum tempo se

¹⁹ Como mencionei, os termos nativos e as falas de meus interlocutores serão sinalizadas em itálico.

²⁰ Mãmëy é um dos pajés de Aldeia Verde. Seu filho, Rogério, um dos cantores do *Forró Bay*, é meu professor de língua maxakali e um dos interlocutores mais próximos.

passou até que as pessoas à minha volta começaram a rir muito, Alizane me deu uns tapinhas nervosos e, esbaforida, ria também: *Levanta, Paula! Levanta!* Sento-me o mais rápido que posso e quando olho tinha dois *Mõgmõgka* parados do meu lado, muito perto de mim, um deles com o braço esticado oferecendo um pedaço de carne. *Pega logo!*, disse Alizane. Eu tomei um susto quando os vi e, sem olhá-los diretamente no rosto, como já havia sido instruída, pego a carne. As mulheres riam muito de mim, fico pensando que eu devia estar com uma cara de passada. Imediatamente depois, Elizangela ganhou dois pedaços também, *um seu e um de Noemia*, que foi procurada pelos *yãmĩy*, mas não estava presente. Dias depois, ela me disse que *o ritual era dela*, era o *Mõgmõgka Xũĩy*, cujo nome me traduziu como *Gavião da Dor*²¹. Distribuída a cota das mulheres adultas, as mais jovens também receberam, dentre elas Alizane. *Muita carne, mas muita carne mesmo foi dada pelos Mõgmõgka para a pouca gente que veio*, lamenta minha anfitriã. Depois de muitas idas e vindas dos Gavião-espíritos, Mãmẽy e Isael voltam ao pátio da aldeia, conferindo se todas as *pessoas certas* haviam recebido. Os *yãmĩy* passeiam um pouco mais, voltam para o *kuxex* e ouvimos um canto curtíssimo, que indicava o fim do *yãmĩyxop*. As mulheres e crianças nos dispersamos rapidamente, correndo do frio e comentando sobre o evento. Ríamos ao entrar em casa lembrando da minha surpresa ao receber a carne. *A Paula é boba demais, ficou com medo do yãmĩy!*, comentou Elizangela, carinhosamente zombando de mim.

²¹ Meses depois dessa minha incursão inicial em campo, durante as visitas que Noemia, Elizângela, Sueli e Isael fizeram em minha casa em Belo Horizonte, conversamos sobre a tradução do nome desse *yãmĩy* para o português. Eles sempre destacam a habilidade e a importância de *Mõgmõgka Xũĩy* nos rituais de cura, me contaram também do perigo de sonhar com ele, evento que causaria adoecimentos agudos, que exigiriam intensos tratamentos xamânicos envolvendo, além de outras terapias, a entoação de seus cantos. Noemia e Elizangela sublinharam ainda a estatura menor desse gavião em comparação a outros. Já Sueli e Isael esclareceram que essa espécie de ave não se come, pois sua carne tem um gosto muito forte e ardido como pimenta.

Instantâneo etnográfico 2: Melancias para *Xũnĩn*²²

Passamos a manhã fazendo miçanga na porta da casa de Elizangela. Enquanto papeávamos, ela me disse que a aldeia estava se preparando para um *yãmĩxop* de *Xũnĩn*. Depois do almoço, descemos com duas pesadas melancias nos braços, que deixamos na barraca onde Noemia morava quando visitei a aldeia pela primeira vez, em abril de 2016, situada no pátio central bem de frente para o *kuxex*. Fui para a Sede²³, ficar um pouco com a matriarca antes que o ritual começasse. Conversamos um pouco, contei a ela sobre minha surpresa por ter ganhado carne de *Mõgmõgka* dias antes. Pergunto por que será que o *yãmĩy* me deu a carne. Ela responde o óbvio: *Pra comer ué!* Rimos juntas. Noemia me contou da importância *Mõgmõgka Xũĩy* para sua família, ele foi deixado por sua mãe, Isabel. Disse-me ainda que é um ritual de cura e traduz seu nome específico como literalmente *Gavião da Dor*. Ouvíamos *Xũnĩn* cantar no *kuxex* enquanto conversávamos, minha atenção se dividia entre a agradável companhia dela e a presença sonora dos Morcego-espíritos. Perguntei se já era hora de irmos para o pátio central da aldeia. Ela me disse que *sabe quando começa* (seria quando os *Xũnĩn* saem da *casa de religião*?) e no momento adequado (*o canto avisa*) me chamou para descer.

Quando chegamos lá os *Xũnĩn* já tinham deixado o *kuxex*. Estavam todos cobertos de lama, dos pés às cabeças, cantando em volta de seu *mĩmãñãm*²⁴ de costas para o pátio e de frente para a *barraca de ritual*. As mulheres se concentravam na *cabana*²⁵ e também na área externa. Todas organizavam as comidas que ofereceriam para o *yãmĩy*. *Tem que*

²² Texto escrito a partir do adensamento das notas do Caderno de Campo em 24 de junho de 2016. Para uma reflexão detalhada sobre os *yãmĩxop* de *Xũnĩn* ver: Alvarenga, Ana Cristina Santos. 2007. “Música na cosmologia Maxakali: um olhar sobre o ritual de *Xũnĩn* – uma partitura sonoro-mítico-visual”. Dissertação de Mestrado. Escola de Música da UFMG; Rosse, Eduardo Pires. 2007. “Explosão de *Xũnĩn*”. Dissertação de Mestrado. Departamento de Música da Universidade Paris 8. Vincennes, Saint-Denis, França.

²³ Sede é o nome do casarão colonial que era propriamente a sede da Fazenda Esperança, propriedade comprada pela FUNAI, e agora Reserva Indígena de Aldeia Verde, onde a família e aliados próximos de Noemia se instalaram depois de deixar Água Boa (Terra Indígena Maxakali), devido a conflitos internos já mencionados.

²⁴ Também chamado de *pau de religião*, está sempre situado próximo ao *kuxex*. As pinturas em preto e vermelho que adornam o mastro, bem como seu tamanho e distribuição espacial, variam de acordo com o *yãmĩy* que está visitando os *Tikmũ’ũn* em um dado momento, constituindo, portanto, um índice de presença daqueles espíritos que possuem *mĩmãñãm* (nem todos os *yãmĩxop* possuem um *mĩmãñãm* próprio).

²⁵ Choupana grande que fica no canto do pátio central da aldeia, próximo do *kuxex*. É um ponto de encontro, festas de forró e reuniões comunitárias acontecem ali. No dia-a-dia, o espaço é quase sempre ocupado pelas brincadeiras das crianças.

ser a comida certa do Xũnĩn, melancia, banana, bala, refrigerante... explica-me Elizangela enquanto voltávamos à barraca vazia de sua mãe onde estavam o par de melancias que havíamos trazido. Partimos as melancias em metades iguais e dividimos também os sacos de balas, entre os quais estava um dos que eu dei para servir na festa de aniversário de Paulinho e Ivone semanas atrás. Não sabia que minha anfitriã tinha guardado a guloseima e foi isso que possibilitou a minha participação no *yãmĩyxop*. *Aqui ó, aquelas balas que você me deu. A gente vai dar para Xũnĩn*. Noemia, Elizangela, Alizane, Thaís e eu saímos da barraca em direção ao *mĩmãñãm*, deixamos a comida para os *yãmĩy* e, sem pressa nem demora, voltamos para onde estavam as primas, cunhadas, sobrinhos pequenos e sobrinhas de Elizangela. O gesto foi repetido por muitas mulheres, com suas filhas. Não demorou e Sueli, Jupira, Pahel, Telea, Claudia e Tainã foram levar alimentos para os Morcego-espíritos. Quando toda a comida tinha sido entregue, os *Xũnĩn* começaram a buscar os meninos, apenas os não iniciados. Um de cada vez, os *Xũnĩn* saíam do semicírculo que fizeram em torno do *mĩmãñãm* e pegavam os pequenos pela mão, que já começavam a chorar muito ao ver o *yãmĩy* se aproximando. *Xũnĩn* e o menino iam correndo ao encontro dos outros Morcego-espíritos que continuavam cantando muito forte de costas para nós. A criança era lambuzada com lama e depois um *Xũnĩn* pegava suas pernas e outro pegava seus braços, esticando no ar o corpo do garoto. Nessa parte o choro era especialmente alto e desesperado. *É pra fazer os meninos crescer*²⁶. Depois disso, chorando muito mesmo, o menino enlameado recebia dos *Xũnĩn* uma porção dos alimentos oferecidos e voltava, desajeitado com o peso (meninos novos levando melancias, refrigerantes, cachos de banana), entregando-a para a mãe, tias e irmãs que haviam dado comida no momento anterior e riam muito ao receber o moleque em prantos. Uma cena engraçada e fofa. Cilmar, um dos netos mais novos de Noemia, estava assustado e assistia tudo no refúgio do meu colo. *Ele tá com medo, mas acha que Xũnĩn não vai pegar porque Detinha* (sua mãe) *não veio trazer comida*, me diz Eli. E de fato não foi pego. Hernani foi pego, sua tia e avó, responsáveis por sua criação, alimentaram os *Xũnĩn*. Ele foi o menino mais velho que os Morcego-espíritos pegaram e não chorou em nenhum momento, ainda que tenha ficado um tanto assustado. Eli me explicou que *ele não chorou porque já entende o yãmĩyxop, que na verdade Hernani já deveria até ter sido batizado. Só não foi por*

²⁶ Sobre a importância de *Xũnĩn* na fabricação dos corpos das crianças ver Tugny, 2011: 85.

causa do luto recente de sua mãe. Seria preciso levar em conta o pouco tempo passado desde morte da mulher (dois anos) para que sua iniciação não fosse triste.

Os *Xũnĩn* retornaram ao *kuxex* logo depois que Hernani voltou com um pedaço de melancia para onde estávamos. Quando o menino sentou, os *yãmĩy* fizeram uma fila e começaram a dançar lateralmente, indo e voltando, muito rápido. Cantavam forte, foram e voltaram, foram e voltaram e entraram na *casa de religião*. As mulheres e crianças nos dispersamos apressadamente. Fomos para casa e comemos toda a melancia que ganhamos dos Morcego-espíritos.



Foto 1: *Xūnīnxop* cantando em volta do *mīmānām*

[À esquerda Isael observa e Robertinho fotografa]



Foto 2: Hernani foi pego pelos *Xūnĩn*



Foto 3 – Tawino trouxe melancia dada pelos Xūnĩn

[ao lado dele aparece Thaís Maxakali]

***Tikmũ'ũn* e seus Outros**

Como os instantâneos etnográficos acima reproduzidos dão a ver, dentre as muitas alteridades com as quais os *Tikmũ'ũn* se relacionam, os *yãmĩyxop*²⁷ estão entre as mais importantes. Para compreendermos melhor os modos de relação estabelecidas entre estes agentes, retomemos, de saída, a autodesignação do povo-humano em questão: *Tikmũ'ũn*, isso mesmo, “nós, humanos”. A expressão de auto-identificação coletiva dos Maxakali, que indica uma “posição enunciativa de sujeito”²⁸, abre as portas para um mundo múltiplo²⁹, povoado por inúmeros afectos humanos, animais e espíritos, que não se diferem na essência, mas antes em seus corpos, cuja potência consiste em sua alta capacidade transformacional. Os *Tikmũ'ũn* são humanos em relação a Outros, os *ãyuhuk*³⁰, inimigos, categoria limite na esfera da humanidade, e também em relação àqueles que dizemos ser “espíritos” – termo impreciso para designar essa multidão de povos, que em grupos, vem visita-los para comer, cantar e dançar.

Ao contrário do que supõe a acepção ocidental, os povos-espíritos que frequentam as aldeias *tikmũ'ũn* nada têm de invisíveis, imateriais ou etéreos (Tugny, 2011: 40). Os *yãmĩyxop* são “pura imagem e puro canto, acontecimentos temporais e espaciais” (Tugny et al., 2009a: 12). Apresentam-se sob a forma de corpos esplêndidos, ornados com pinturas e máscaras, presentificam-se também em seus monumentais repertórios de cantos que narram suas andanças pelo cosmos, seus grandes feitos guerreiros, seus encontros com os *mõnãyxop*³¹, as características de animais e plantas

²⁷ Palavra derivada da aglutinação de *yãmĩy* (espírito, alma dos mortos) e *xop* (grupo, sufixo que funciona como um coletivizador).

²⁸ Fundamentamo-nos no comentário seminal de Viveiros de Castro (2002: 368 – 377) sobre o sentido perspectivista das autodesignações indígenas. Segundo o autor, essas autodesignações expressam a compreensão ameríndia de que a condição de sujeito é coextensiva a outros entes que habitam o mundo, não operando como um substantivo que por contraste excluiria do círculo da humanidade todos os Outros. Os não-humanos também são dotados de consciência e agência, isto é, capazes de ocupar igualmente uma “posição enunciativa de sujeito”. Esta capacidade residiria na alma ou no espírito, atributo comum a todos seres. É esta esfera, portanto, que constitui a capacidade de um ponto de vista. A humanidade é, assim, entendida como “condição social de pessoa”, e não como “espécie natural”.

²⁹ Para uma descrição do sócio-cosmos *tikmũ'ũn* ver Álvares, 1992: 188 – 121 e Vieira, 2006: 26 – 31.

³⁰ Adiante nos versaremos sobre a análise desta categoria (*cf. supra*, p. 43 – 47).

³¹ Antepassados.

que habitavam a Mata Atlântica e que há muito foram extintos³², as múltiplas perspectivas corpóreas a partir das quais cantam conhecendo o mundo. Os *yãmĩyxop* designam assim os inúmeros espíritos que compõe cada um de seus coletivos³³, são os cantos, as danças e também o evento de seu encontro com os humanos, os “rituais” (Romero, 2015a: 82).

Um dos aspectos mais relevantes dos modos de relação instauradas pelos *yãmĩyxop* talvez seja mesmo a forma pela qual estas se espraíam por toda sociabilidade *tikmũ’ũn*. O que a disciplina antropológica poderia circunscrever à esfera ritual, na verdade, penetra muitos outros campos do socius. Tal como os instantâneos etnográficos acima reproduzidos sugerem, e outras etnografias realizadas junto aos *Tikmũ’ũn* confirmam (Vasconcelos, 2015; Romero, 2015a; Vieira, 2006; Álvares, 1992), os *yãmĩyxop* irradiam-se pelo processo de parentesco, nas maneiras pelas quais os corpos humanos são construídos, no adoecimento e na cura, no destino pós-morte, na ordenação do cosmos, no *modus operandi* das alianças e conflitos, bem como nas decisões políticas em geral, na caça e na guerra.. Além disso, a própria natureza infinita dos cantos³⁴ e a impossibilidade de quantificar os *yãmĩyxop*, demonstram que eles instituem algo como uma “epistemologia da infinitude” (Tugny, 2011: 236), um todo estruturante e aberto. Desse modo, nos limitaremos a pontuar dois elementos dos modos de sociabilidade que eles estabelecem: sua feição associativa interna e sua qualidade modelar no que tange às relações com as alteridades.

Para tratar do aspecto associativo dos *yãmĩyxop*, recuperemos, pois, alguns planos daqueles instantâneos etnográficos. Em primeiro lugar, gostaria de colocar em

³² Não posso deixar de sublinhar a força, a melancolia e a beleza que há neste fato, de alguma maneira os *Tikmũ’ũn* mantém viva a fauna e a flora da Mata Atlântica na arte da memória que seus cantos também são (Tugny et al., 2009a, 2009b).

³³ Os *yãmĩyxop* são divididos nos seguintes grupos rituais: *Tatakox* (povo-espírito-lagarta), *Komãyxop* (povo-espírito-comadre/compadre), *Koatkuphi* (povo-espírito-mandioca), *Yãmĩy* (povo-espírito-dos-homens), *Yãmĩyhex* (povo-espírito-das-mulheres), *Amaxux* (povo-espírito-anta), *Po’op* (povo-espírito-macaco), *Putuxop* (povo-espírito-papagaio), *Môgmôgka* (povo-espírito-gavião) e *Xũnĩn* (povo-espírito-morcego). Estes são os grupos citados na maior parte dos trabalhos realizados junto aos *Tikmũ’ũn*. Além destes, Tugny (2009, 2011) acrescenta ainda *Hemex de Yãmĩy* e *Hemex de Xũnĩn*.

³⁴ Sobre isso argumenta Tugny (2011: XXVIII) “Eles [os *Tikmũ’ũn*] próprios vêm mostrando sua resistência a representações totalizantes que tentamos construir sobre eles, dizendo sempre: ‘não se pode saber tudo, os cantos não acabam’. Essa é a lição que todos eles repetiam diante de minhas exasperações, quando eu tentava ainda concluir uma explicação bem ordenada sobre, por exemplo, a forma como transitam entre si os espíritos: nada se hipostasias, os *Tikmũ’ũn* não são um povo, um espírito não é uma individualidade e sim uma legião, uma miríade, não podemos saber tudo porque as coisas simplesmente não se acabam, ao contrário, estão sempre a disjuntir, a multiplicar.”

destaque o fato de que na noite de lua cheia em que vieram cantar, os *Mōgmōgka Xũy* procuraram por Noemia, a *dona do canto*, para lhe dar uma generosa porção de carne. Ela, porém, não estava presente, recuperava-se de uma intensa dor de cabeça que sentiu durante todo o dia anterior ao ritual. A liderança então enviou sua filha Elizangela para representa-la, a quem os gavião-espíritos entregaram a sua porção de carne. A presença de minha anfitriã foi que possibilitou a entoação do canto daquele gavião-espírito, dado por Isabel, sua avó, para sua mãe. A composição desta cena nos dá a ver alguns dos feixes de relação que vinculam os humanos e estes aos espíritos. Neste sentido a aquisição e a posse dos cantos cumpre um papel fundamental. Os *Tikmũ'ũn* recebem cantos em momentos importantes de sua vida, ao nascer, ao casar-se, ao demonstrar um bom comportamento (Vieira, 2006: 98 – 99). Os cantos são doados por parentes próximos e compõem um patrimônio que circula dentro de uma família. Ganhar um canto é associar-se a um grupo ritual, a um *yãmĩxop*, é estabelecer uma célebre aliança com o povo-espírito cujo repertório é composto pelo canto em questão, é tornar-se responsável por sua recepção entre os humanos, por cuidar dele, por alimentá-lo³⁵ (Romero, 2015a: 88; Tugny, 2011: 188), é agregar a si a presença dessas outras pessoas (Tugny et al., 2009a: 26). Assim, ainda sejam de conhecimento público, cada canto pertence a um dono. Para que seja entoado, em ocasiões festivas ou terapêuticas, seu dono, ou alguém que ele envie, deve estar presente. Este cuidado solene, necessário para a realização dos *yãmĩxop*, influi nas, ou reflete as, alianças situacionais potencialmente estabelecidas entre os humanos:

“Uma noite de cantos é sempre uma obra aberta. Ela depende de um acordo entre os donos, detentores dos cantos. Esses donos devem ir ao ritual ou enviar seus filhos para que o canto possa ser cantado. Se uma aldeia está enfraquecida com a dispersão de muitas famílias, o ritual também se enfraquece, pois os donos dos cantos não vem compor esse repertório. Não chamam seus *yãmĩxop* para trazerem seus cantos. Algumas vezes, em períodos de guerra ou mortes, a casa dos cantos, o *kuxex*, chega mesmo a ser defeito. Todos esses movimentos do socius incidem diretamente sobre a forma e a densidade de aglutinação dos cantos. Podemos aqui perfeitamente propor um paralelo entre um contorno formal que poderia assumir um repertório de cantos de um *yãmĩxop* e a conformação de um grupo social (...).” (Tugny, 2011: 207 – 208)

Vemos, portanto, que as alianças que diferentes pessoas tem com um povo-espírito, edificadas a partir da posse de um canto, isto é, de uma parcela de seu repertório ritual, potencialmente associa também os humanos entre si. A realização de um *yãmĩxop*

³⁵ Este cuidado dedicado aos *yãmĩxop* faz dos humanos seus “pais” (*tak*) ou suas “mães” (*tut*) (Romero, 2015a: 88).

implica, deste modo, na composição de um dado repertório a partir da articulação dos cantos que circulam dentro de diferentes grupos familiares, idealmente reunindo todos aqueles frequentadores do mesmo *kuxex*. Seriam então “repertórios-aliança” (Jamal Júnior, 2012: 45), expressando a dinâmica do regime de paz, guerra e trégua que anima a sociabilidade *tikmũ’ũn* (Tugny et al., 2009a: 25). Assim, se por um lado as modalidades de relação instauradas junto aos espíritos proporcionam alguma estabilidade aos grupos co-residentes (Vasconcelos, 2015: 20), por outro, estes grupos não constituem unidades sociais fechadas, tampouco conformam ajuntamentos cristalizados (Ribeiro, 2008: 104), posto que sua conformação é variável e constantemente atualizada a partir da consolidação situacional dessas alianças entre humanos, mediada por sua relação com os espíritos no contexto ritual. É na relação com estes magníficos povos estrangeiros que repousa parte fundamental dos laços de socialidade estabelecidos entre os próprios *Tikmũ’ũn*, laços estes que se acomodam justamente nessa abertura desejante ao Outro, aos *yãmĩyxop* (Vasconcelos, idem).

Gostaria ainda de tecer alguns comentários sobre um segundo aspecto derivado da associação entre humanos e espíritos que mencionamos acima, qual seja, a maneira pela qual essa associação institui uma modalidade ideal de relação positiva com a alteridade. Para tanto partiremos de duas narrativas sobre a ocasião dos encontros com os *yãmĩyxop*:

“História do *Xũnĩn*”

Antigamente havia os nossos ancestrais, mas morcego-espírito para cantar não havia. Havia pés de banana e quando cresciam e saíam os cachos, os ancestrais os tiravam para deixar amadurecer. Uma vez, quando um ancestral foi buscar um cacho de banana, o morcego-espírito estava dentro do mato comendo a banana madura. Ele chegou, viu as cascas e soube que não foi bicho que comeu. E soube que não era gente porque não viu sinal dos pés. Então o ancestral cortou novamente um cacho para deixar amadurecer e foi à tarde olhar e viu: alguém estava comendo suas bananas maduras e saiu fugindo. Ele mandou parar e perguntou:

- Você está comendo as bananas maduras que eu cortei?
- Eu comi, eu como só banana, essa é a nossa comida.
- Então venha dentro de nossa casa de cantos para comer bastante banana.

E o homem ainda lhe perguntou: - como são os cantos do seu povo?

E o *Xũnĩn* cantou: - ô hô hô hô hô ô hô hô hô hô hô..” (Tugny, 2011: 81)”

“História do *Kotkuphi*”

Há muito tempo um homem morava na aldeia. Todos moravam juntos, mas depois de um ano ou dois os outros homens fizeram reunião para sair e ir morar em outro lugar. Escolheram lugar para morar e saíram. Foram todos. Deixaram as casas vazias. Mas ficou o homem e sua

mulher, sozinhos. O homem falou: “ - Eu não vou sair daqui, eu vou ficar”. Os outros foram morar em outro lugar. O homem ficou sozinho com a mulher. Eles não tinham filhos. No outro dia foi ao mato caçar alguma coisa. Encontrou uma árvore que tem frutas. Ele chegou lá e viu que os bichos comeram as frutas. Havia sementes, frutas maduras caídas. Ele então pensou assim: “ - Aqui tem frutas, todos os bichos comem. Vou fazer armadilha”. Ele mandou sua esposa fazer uma linha para amarrar e pegar o bicho. Não era armadilha de pau. Era armadilha de pegar algum pássaro. Ele deixou a armadilha armada, terminou e foi até a casa dele. No outro dia de manhã cedo, ele saiu para olhar e pegar e viu. A armadilha pegou o gavião. Ele viu a armadilha que pegou gavião e falou: “ - Armadilha não pode pegar gavião, gavião não anda no chão”. Mas tinha sido a *religião* que tinha feito isso para ele. *Religião* pegou o gavião, amarrou no pescoço a armadilha dele e deixou lá para ele pegar. O homem ficou pensando em alguma coisa. “Armadilha não pega gavião ...”

Era a *religião* que chama *Kotkuphi* que fez isso para ele. Era para encontrar o homem. *Kotkuphi* não existia antes. Tinha *Putuxop*, *Mõgmõgka*, *Po'op*. Então *Kotkuphi* veio e deixou gavião na armadilha para encontrar o homem e marcar um dia em que iria à aldeia dele. O *Kotkuphi* deixou o gavião e ficou escondido na árvore que estava perto. O homem veio pegar o gavião e também sabia que iria acontecer alguma coisa. Quando abaixou para pegar o gavião já sabia que tinha alguma coisa. Ele se levantou e viu o *Kotkuphi* atrás da árvore. Ele pensou que *Kotkuphi* iria mata-lo e falou: “ - Você não vai me matar?”. Mas *Kotkuphi* falou: “ - Eu não vou matar você”. *Kotkuphi* queria ir ficar com ele na aldeia. O homem não conhecia *Kotkuphi* e ficou com medo. O *Kotkuphi* falou para ele levar o gavião, comer e ficar esperando na casa de religião. Ele mostrou o gavião para a esposa e contou tudo a ela. De tardinha o homem pegou o fogo e foi até a casa de religião. Os outros homens já tinham ido todos morar em outro lugar. Ele ficou sozinho lá, sem *yãmĩxop*. Juntou lenha e acendeu. *Kotkuphi* tinha falado para o homem espera-lo na casa de religião. Ele foi e esperou. Ficou olhando na estrada, olhando para lá, mas *Kotkuphi* estava vindo por baixo da terra. Ele olhando para lá e ia escurecendo e *Kotkuphi* saiu de perto dele, espalhando a fogueira dele, saindo debaixo da terra. Cada *Kotkuphi* saiu gritando, assoviando. Um saiu e falou assim: *réc*, o outro assoviando, o outro saiu e ficou gritando assim: *uôôôôôô*, o outro saiu e ficou gritando também: *uôôôôôô*. Até saírem todos. Descansaram e depois cantaram. De noite, escurecendo, cantaram as músicas deles até nove horas, nove e meia, e pararam.

Aquele homem então ficou amigo do *Kotkuphi*. Ficou sendo seu dono. De madrugada *Kotkuphi* cantava de novo. De três até cinco horas. Aí eles saíram, os *Kotkuphi* saíram sem falar nada para o dono dele. Eles são bons de flecha. Jogam flecha e acertam. Saíram cedinho e voltaram, eu acho que em cinco minutos. Não demoraram. Acharam um beija-flor e trouxeram gritando. Chegaram e entregaram para o seu dono. Saíram de novo e trouxeram macaco, trouxeram para dar ao dono dele.

Os *Kotkuphi* mataram muitos bichos e o dono deles ficou sozinho. Então *Kotkuphi* perguntou: “ - Você mora sozinho? Onde estão seus parentes?”. O homem contou que eles foram embora e *Kotkuphi* mandaram que ele fosse chamar os outros para voltarem à aldeia. O homem foi e chamou. Contou que *Kotkuphi* chamaram os outros. Contou para o povo. Um homem falou que não conhecia o nome dos *Kotkuphi*. E disse: “ - Se nós voltamos para lá, os *Kotkuphi* vão nos matar”. Mas aqueles que já os conhecia explicou: “ - Não, eles matam algum bicho e entregam para nós comermos”. Mas os outros não foram. Ficaram com medo. Voltou sozinho para sua aldeia. De tardinha os outros vieram até a sua aldeia. Trouxeram os filhos, as crianças. Chegaram e falaram para os filhos não conversarem, ficar calados. Deixaram todas suas coisas em suas casas e foram na *casa de religião* olhar *Kotkuphi*. Foram. Chegaram na *casa de religião*. Todos os *Kotkuphi* estavam lá dentro. Estavam deitados. Eles chegaram e olharam *Kotkuphi*. Era quase de noite e os *Kotkuphi* estavam começando a cantar. Todos então foram voltando para suas antigas casas. *Kotkuphi* cantaram até nove horas e pararam e cada um escolheu um homem para ficar sendo seu dono. Escolhiam os homens para dizer quem iria com quem. Escolheram e na madrugada cantaram novamente. Cada homem escutou e foi para a casa de religião. Iam sair todos para caçar. *Kotkuphi* saíram para caçar e cada um saía com o dono que escolheu. E cada um matava bicho e entregava para seu dono. Foram todos, *Kotkuphi* e os homens. Aí *Kotkuphi* achou um macaco maior, com rabo. Achou lá no mato em cima da árvore e matou com a flecha. Acertou o macaco, acertou no olho. O macaco caiu, mas o rabo dele ficou enrolado no pau. Ficou lá em cima da árvore pendurado. O *Kotkuphi* falou para o dono dele subir e tirar o macaco e ensinou: “ - Você vai subir e tirar o macaco e deixar ele cair.

Mas você não olha o macaco caindo. Se você olhar eu vou acertar flecha e matar você”. Aí o homem subiu, chegou lá e tirou e jogou o macaco para cair no chão. Ele jogou e olhou o macaco caindo. O *Kotkuphi* acertou flecha nele. O homem morreu e caiu também. *Kotkuphi* matou. Tirou cipó e amarrou as pernas e jogou nas costas. Pegou o macaco e jogou também e foi embora para a aldeia. E foi chegando gritando. Chegou no meio da aldeia e veio chorando. Estava chorando porque matou seu próprio dono. Chegou na casa de religião e distribuiu seu dono para os outros *Kotkuphi*. Distribuiu os pedaços e comeu o dono dele. Aí o pai do homem que *Kotkuphi* matou e as mulheres ficaram com medo. Ele não chorou na aldeia. Saiu para a roça dele, chegou lá e chorou. Os dois choraram, o pai e a mãe. Depois que pararam de chorar foram para a casa deles. Mas o irmão do homem que *Kotkuphi* matou ficou muito zangado, com raiva. Não foi na *casa de religião*, nenhum dia. Ficou quieto na casa dele. Então, *Kotkuphi* marcou o dia de ir embora, porque já estava na hora de ir embora. Aí aquele irmão estava com muita raiva do *Kotkuphi*. E o pai e a mãe estavam chorando com saudade do filho. Os *Kotkuphi* estavam limpando flechas, se pintando, se arrumando para ir embora. Os outros índios levavam comida para os *Kotkuphi* comerem e irem embora. Mas aquele irmão não mandou comida. Ele sabia que *Kotkuphi* iria embora. Ele foi na casa de religião e não entrou, não ficou no meio da *religião*. Não sentava. Ficava em pé, porque estava muito bravo com *Kotkuphi*. Aí ele disse ao *Kotkuphi* assim (quando *Kotkuphi* vai embora, ele joga flechas no passarinho): “ - Ah, vocês estão arrumando as flechas todas. Podem arrumar tudo e na hora que forem embora, não joguem nos pássaros, joguem todas as flechas em mim. Eu vou subir em cima da casa e ficar em pé. Se vocês não jogarem em mim eu venho aqui na *casa de religião* e vou matar vocês todos”. Os *Kotkuphi* então se pintaram e arrumaram tudo, arrumaram as flechas estragadas. Estava chegando a hora deles irem embora. O irmão sabia que ele iria embora. *Kotkuphi* começaram a cantar o canto de quando vão embora. Pararam o canto, já iam embora. O irmão então saiu e subiu em cima de sua casa. Estava na hora do *Kotkuphi* jogar flecha em algum pássaro. O irmão subiu lá em cima e ficou em pé. Todo pintado. Aí *Kotkuphi* olharam e todos pegaram flechas de uma vez só. Todas as flechas foram juntas e acertaram. Jogaram três vezes as flechas. O homem ficou em pé. Não caiu. Depois que jogaram as flechas, os *Kotkuphi* entraram de novo na terra de onde vieram saindo. O homem ficou em pé depois que o *Kotkuphi* foi embora. Acho que ficou dois minutos, três minutos. Morreu, caiu junto com as flechas e ficou deitado em cima da casa dele. Os outros subiram e tiraram ele de lá. Deixaram no chão. Ficaram todos chorando. Essa história é do *Kotkuphi* e do ancestral. Ela aconteceu. Toninho contou. Quando as crianças crescerem nós contaremos a elas e elas contarão aos seus filhos e irão passando.” (Tugny et al., 2009a: 408 – 412. Ênfases do original.)

Podemos observar que o encontro com os *yãmĩyxop* é um resultado algo contingente da história dos *Tikmũ'ũn* (Ribeiro, 2008: 36; 2011: 119), cujo “motor” seria suas constantes andanças, no decorrer das quais se deparavam com os espíritos (Romero, 2015a: 95). É o que argumenta Romero (idem) a partir do que contou uma vez o pajé Toninho Maxakali:

“O antepassado não tinha religião. Antigamente, morava dentro do mato, *mĩmãti*, muito mato. Não tinha branco. A terra era grande. Nós morávamos no mato, até uns dois, três meses. Reuníamos para marcar outro lugar para mudar. Aí saíamos para vários lugares no mato. Não tinha religião, espíritos. Os ancestrais, *mõnãyxop*, saíam para morar em outro lugar e encontravam o espírito. *Putuxop* não havia antigamente. Porque ‘religião’ morava dentro do mato. Assim como o *Xũnĩn*, *Putuxop* morava dentro do mato. Antigamente, não conhecíamos esse *Putuxop*. O *mõnãyxop* encontrou dois *Putuxop* e os pegou para morar junto. (...)” (In: Tugny, 2011: 214)

Ainda que ensejados, estes encontros com os *yãmĩyxop* não deixam de ser, contudo, circunstâncias perigosas, cujos efeitos são a princípio indeterminados, uma vez

que um dos elementos que constituem a alteridade é sua acentuada ambivalência (Romero, 2015a: 98; Ribeiro, 2008: 35; Vieira, 2006: 29, 133 – 134). Em algumas ocasiões, como no bem-fadado encontro com *Xūnīn*, a aliança entre estes e os *Tikmũ'ũn* foi rapidamente selada na troca de bananas por cantos (Tugnt, 2009: 81). Em outros casos, como no de *Kotkuphi*, uma série de eventos mortais se desenvolveram a partir do encontro inusitado entre um ancestral e este *yãmĩy* que, a despeito de sua ferocidade, desejava estar junto aos *mõnãyxop*. Muitas são as histórias sobre suas investidas contra os humanos, que lograram amansá-lo por meio de ofertas generosas de comida feitas por mulheres menstruadas e no resguardo (Romero, 2015a: 99; Tugny, 2011: 87). Pacificado, *Kotkuphi* agora auxilia os *Tikmũ'ũn* em atividades como a caça e a guerra e, como os demais *yãmĩyxop*, vem visitar seus “pais” e “mães” quando sentem saudades, para cantar, dançar e comer. Essas atividades, lastros de trocas mútuas de dons – alimentos, cantos, caça, conhecimentos em geral – são justamente indícios de uma relação positiva com a alteridade, pautada numa cuidadosa diplomacia da reciprocidade, que produz aliados (Jamal Júnior, 2012, p. 36 – 47).

Assim, as narrativas *tikmũ'ũn* sobre os *yãmĩyxop* tratam dos processos de assimilação entre diversos povos nômades de língua maxakali, humanos e espíritos, que se encontravam na mata durante suas deambulações (Tugny, 2011: 76 – 77). Tais encontros atestam a possibilidade auspiciosa de incorporação de elementos estrangeiros a partir da instituição de relações de reciprocidade, prontamente estabelecidas ou decorrentes de um processo tortuoso e difícil de pacificação. Todavia, os *Tikmũ'ũn* bem sabem que existem Outros que não são bons aliados. Dentre estes Outros com os quais trocas positivas são difíceis de acontecer estamos nós, os brancos. Para finalizar a reflexão sobre o “quadro [*tikmũ'ũn*] da alteridade” (van Velthem, 2002: 67) analisaremos agora as categorias a partir das quais os brancos são compreendidos. Veremos que, tal como em outros multiversos ameríndios (Albert, 2002b; Gallois, 2002; Teixeira Pinto, 2002; van Velthem, 2002), os elementos mobilizados no reconhecimento do branco caracterizam-se pela confluência de notações sócio-ontológicas de predação e agressão (van Velthem, 2002: 68 – 69).

O termo que os *Tikmũ'ũn* usam para glosar o branco é *ãyuhuk*, que significa inimigo, estrangeiro, assemelhando-se, em alguma medida, à categoria *puknõy*, não parente (Vieira, 2006: 91). *Ãyuhuk* é a expressão usada para reportar-se a pessoas de outro grupo local ou de uma origem “étnica” distinta da dos *Tikmũ'ũn*. Entretanto, com

a diminuição do contato com outros povos indígenas, hoje esse termo é corrente para se referir aos brancos (Idem: 27) e indica uma posição limite na esfera da humanidade, aproximando-se da condição de animalidade. Os *ãyuhuk* se diferenciam dos humanos nos elementos fundamentais que asseguram a estes tal “posição enunciativa”: a linguagem, a corporalidade e os bens culturais dos quais dispõem. Por não possuírem *yãmĩy*, conseqüentemente não tendo acesso ao conhecimento e às palavras verdadeiras, e não cumprirem o resguardo³⁶, aqueles são considerados *yhep*, simplesmente “corpos de sangue” (Álvares, 1992: 91 – 93), seu destino pós-morte é terrível, transformar-se em *ĩnmõxa*, funesta criatura de onde também surgiram.

Os *ãyuhuk* e os *Tikmũ’ũn* não comungam, portanto, da mesma origem. Antigamente os *Tikmũ’ũn* viviam se mudando e deixam seus mortos enterrados nas aldeias despovoadas, sem cuidar do destino dos cadáveres. Por isso, eles *viravam bicho*, se transformando no aterrorizante espírito canibal *ĩnmõxa* (Tugny et al., 2009a: 430). Como dizíamos, é dele que os brancos descendem. Os *Tikmũ’ũn* contam também que ainda nos tempos de antigamente toda a floresta foi inundada por um dilúvio e somente um antepassado pôde sobreviver ao encontrar refúgio em um tronco oco de uma árvore que ele tapou, em suas extremidades, com a pele de um animal. Depois que a tempestade cessou, aos poucos, toda aquela água foi secando. O *mõnãyxop* estava faminto e sentia-se sufocado ali dentro. Foi então que o demiurgo *Topa*, sob a forma de uma abelha, veio ao seu socorro, o ajudou a sair de lá, o alimentou e foram à procura de uma mulher. Na mata o homem encontrou uma veada, copulou em sua panturrilha e com ela teve muitos e muitos filhos, os *Tikmũ’ũn*³⁷. Certa vez *Topa* ofereceu um rifle³⁸ a eles pediu que atirassem, mas os índios não souberam como usá-lo. Então o demiurgo deu a arma de fogo aos brancos, que imediatamente foram capazes de puxar o gatilho.

³⁶ O resguardo de sangue consiste, entre os *Tikmũ’ũn*, em um sistema complexo de restrições às mulheres que vertem sangue e aos homens que com elas mantiveram relações sexuais no decorrer do mês anterior à última menstruação ou durante a gestação. Para a manutenção da integridade de seus corpos, no período menstrual e pós-parto, homens e mulheres devem seguir uma série de prescrições que se relacionam a formas específicas de tomar banho, de tocar a própria pele, ingerir líquidos e, principalmente, comer carne vermelha. A violação dessas restrições coloca a saúde e o bem-estar daquele que não as cumpriu em risco (perigo este que não se estende aos cônjuges, filhos e parentes próximos), podendo acarretar na transformação dessa pessoa em *ĩnmõxa*, um espírito canibal. Para uma descrição minuciosa deste assunto ver Álvares, 1992: 123 – 139.

³⁷ Para uma versão detalhada dessa história ver a animação “Konãgxeka: o dilúvio maxakali”, de Isael Maxakali e Charles Bicalho (trailer disponível em <https://goo.gl/68m3S3>, acesso em 29.12.16).

³⁸ Sobre os mitos ameríndios que tratam da origem dos brancos e também de sua diferença em relação aos índios como derivada dos bens culturais como o arco e flecha e o revólver, ver Hugh-Jones (1988).

Já os *tihik* ficaram com o arco e a flecha e diante do pedido do criador, atiraram com destreza, acertando em cheio uma árvore (Popovich, F., 1988: 105 – 107).

Argumentamos que magníficos povos-espírito, os *yãmĩxop*, são algo como um protótipo positivo da alteridade. O pólo negativo, por sua vez, ocupado pelos *ãyuhuk*, esses estrangeiros inimigos, aparece também, como em outros contextos ameríndios, vinculado a espíritos (Albert, 2002a; Romero, 2015a: 103 – 106), neste caso ao mais horrendo e solitário deles, assim descrito por Tugny:

“*Ïnmõxa* é um corpo morto que não alcançou transcendência: não se transformou em *yãmĩy* (um espírito), em um ancestral que no *pekkox* (o patamar celeste) passa a fazer parte dos povos-espíritos. Saiu da cova. Sua pele amolecida pela umidade fechada da terra, ao contato do sol, tornou-se dura e impenetrável. Suas mãos transformaram-se em facas com as quais corta as cabeças dos parentes que deixou em vida. É um devorador que assusta os mais íntimos. Não canta, não dança, não vive em aldeias. Suas mãos cortantes não recebem e não trocam. Suas primeiras vítimas são os parentes mais próximos, os que vivem na casa onde habitava quando vivo, mas ameaça igualmente a toda a aldeia.” (2008: 3 – 4)

Os *ïnmõxa*, esses espíritos indômitos de corpo teso e peludo, que perambulam sozinhos pelas cercanias das aldeias, incapazes de reconhecer os seus e ávidos pela carne dos parentes, não são exclusivamente produto da variação infrene de um morto semi-apodrecido. Essas figuras ameaçadoras podem ser também fruto de uma transformação indesejada a qual os vivos são igualmente suscetíveis. Como dissemos, a quebra do resguardo de sangue, além do consumo desmedido de cachaça e a cabeça da larva de taquara (*kutakut*), o morotó, que é um alucinógeno potente³⁹, podem levar alguém a perder a condição de humanidade. Sua *cabeça fica doida* (*putox kumuk*), e a pessoa assume a perspectiva de *ïnmõxa*, *vira bicho* (Tugny, 2008; Vieira, 2009). Somente *Tatakox* (povo-espírito-lagarta), com seus enérgicos aerofones, é capaz de matá-lo ou afugentá-lo para longe das aldeias.

A efetividade dos veículos de transformação acima mencionados demonstram a instabilidade e reversibilidade da condição humana, glosada pela expressão *tikmũ'ũn*. Segundo Romero, o seu sentido aponta muito mais para essa “posição enunciativa” e bem menos para algo como um etnônimo que delimita a identidade de um povo. Desse

³⁹ Para mais informações sobre usos xamânicos e o poder alucinógeno da *kutakut*, ver Tugny, 2008: 9, nota 10.

modo, argumenta ele, o risco de “virar *ĩnmõxa*” subentende a diligência inversa, a de tornar-se e asseverar-se *tikmũ’ũn* (2015: 106 – 107). Este *devir tikmũ’ũn* não pertence, portanto, à esfera do dado, e sim do construído, edificando-se a partir da comensalidade, da observância do resguardo de sangue, da co-residência, do uso de pinturas corporais, do reconhecimento adequado das relações de parentesco e, muito especialmente, da posse de *yãmĩy* e da participação nos rituais (Romero, 2015a: 108, 113 – 114; Vieira, 2009).

A despeito das dessemelhanças entre as peles que cobrem seus corpos, tanto esse aterrorizante monstro canibal, quanto seus descendentes *ãyuhuk*, são ordinariamente associados ao espírito da onça-pelada, *hãmgãy*⁴⁰. Esses três entes constituem os vértices que conformam um mesmo prisma (Tugny, 2008: 5), a partir do qual os *Tikmũ’ũn* caracterizam o comportamento feroz dos de muitos dos brancos que vivem no entorno de suas terras, especialmente os fazendeiros e posseiros, como veremos adiante⁴¹. Tugny nos esclarece que tal associação decorre da similitude voraz de suas condutas: “Uma vez questionei porque, em determinados momentos de rituais, a onça, *hãmgãy*, é também o homem branco. Disseram-me que eles não esperam, não conversam. ‘O branco pega logo o revólver, assim como a onça não espera’”. (idem)

Vimos que a definição do branco como um estrangeiro inimigo não esgota o lugar que ocupa no pensamento *tikmũ’ũn*. Seu comportamento indócil e ferino, seu desconhecimento dos cantos e de todos os elementos mobilizados na fabricação incessante dos corpos de gente, além dos ardis e da violência que marcam os séculos de maus-encontros com os *tihik*, asseguraram aos brancos uma posição mais próxima da animalidade e do não-humano do que exatamente humana. Isso ficará mais claro no decorrer da Parte II, quando analisaremos algumas narrativas *tikmũ’ũn* sobre a história do contato com os órgãos indigenistas e a sociedade do entorno, em que diversas vezes os fazendeiros, os brancos com quem os eles inicialmente se relacionaram, são definidos como *onças de duas pernas*.

⁴⁰ Expressão formada pela aglutinação de dois radicais: *hãm*, exprimindo uma abreviação de *hãhãm*, terra, e operando também como um prefixo que denota generalidade ao radical; e *gãy*, que remete a um estado de braveza, de ferocidade (Tugny, 2008: 5 – 6).

⁴¹ Sobre a identificação dos brancos às onças, frequente nos multiversos ameríndios, ver Hugh-Jones (1988), cujo argumento foi assim sintetizado: “However the more general identification of white people with jaguars is consistent with the indians experience of them as powerful, murderous and predatory and as being outside the bounds of civilizaed society, themes which are repeatedly expressed in more historial narratives” (1988:143).

É importante dizer ainda que a partir da chegada dos missionários Francis e Harold Popovich⁴², já na segunda metade do século XX, uma nova forma de relação pôde ser estabelecida com esse outro tipo de branco, caracterizada, segundo Vieira (2006: 53 – 54) “pela troca de bens e de conhecimentos”, como roupas e alimentos por aulas da língua maxakali, por exemplo. Como argumentamos acima, é justamente esse tipo troca que produz aliados. Desde que passaram a ter acesso mais frequente às políticas públicas de saúde e educação, e também que mais pesquisadores começaram a trabalhar junto deles no início da década de 1990 e, mais intensamente, a partir dos anos 2000, os *Tikmũ’ũn* passaram a estabelecer relações de contrapartidas mútuas com ainda mais brancos, o que lhes rendeu novos aliados. Assim, em relação a alguns tipos de branco, a expressão *ãyuhuk* aponta mais para sua condição “étnica” não-indígena, isto é, estrangeira, do que para a posição de inimigo.

⁴² O casal de missionários do *Summer Institute of Linguistic*, Francis e Harold Popovich, foram os primeiros a se estabelecer entre os *Tikmũ’ũn*, permanecendo junto deles entre 1958 e o final da década de 1980. Em 1979, o Conselheiro Missionário Indigenista (CIMI) iniciou o seu trabalho junto a esse povo (Vieira, 2006: 53).

A invasão dos Sertões do Leste e a hipóstase maxakali

“Desconheço a origem do nome Machacari. Ele não pertence nem ao Tupi, nem à língua própria da tribo. Poucos entre os índios o conhecem hoje como designação neobrasileira, antiquada para aquela parte de tribo que habitava no Jequitinhonha. Pronunciam-no ‘Matchkadi’, pois sua língua não possui nem *ch*, nem *r*, nem *l*.

(...) Os vizinhos neobrasileiros não conhecem nenhum nome particular para a tribo em questão.

A autodenominação é *Monacó bm*⁴³ (o – postalatal, c – tch, o – ô, bm – reduzido). O final em – *co bm* se encontra frequentemente em nomes de tribos desta família linguística: Assim os Machacari designam com o nome de Keyg-co bm (de kehéy – sapucaia) a tribo vizinha dos Patachô, e os Mono-xô, Capo-xô, Cumana-xô e talvez os próprios Pata-xô sejam membros da mesma família linguística.”

(Nimuendaju, 1958 [1939]: 53 – 54)

A constatação de Nimuendaju sobre a origem “exógena” do etnônimo Maxakali em relação ao grupo indígena que ele encontrou aldeado na região da cabeceira do rio Umburanas, em 1938, bem como a confusão expressa sobre sua autodesignação⁴⁴, explicitam imprecisões acerca das pertencas que congregam este povo e que se multiplicam na história do pensamento antropológico⁴⁵. Segundo Ribeiro (2008: 81), tais imprecisões constituiriam algo “além de um mal-entendido histórico”. Revisitemos, então, as paisagens oitocentistas dos Sertões do Leste⁴⁶ a fim de compreender, em linhas gerais, a hipóstase maxakali⁴⁷ – processo decorrente da invasão e do espólio de seu

⁴³ Termo muito semelhante ao vocábulo *mõnãyxop*, cuja tradução, já dissemos, é antepassado.

⁴⁴ Como vimos a autodesignação dos Maxakali é *Tikmũ’ũn*.

⁴⁵ A reflexão sobre tais imprecisões, bem como sobre a reificação de algumas categorias de associação e pertença é um debate profuso na história de nossa disciplina. Julgamos que a sua reconstituição não se faz necessária para os propósitos desse texto. Assim limitamo-nos a apontar a pertinência dessa questão para a literatura etnográfica e etnohistórica produzida junto aos *Tikmũ’ũn* Maxakali. Para os elementos mais gerais dessa discussão e algumas de suas especificidades no cenário melanésio ver Wagner (2010 [1974]). Para as particularidades desse debate no contexto ameríndio e especialmente em relação à sociabilidade *tikmũ’ũn* ver Ribeiro (2008: 18 – 100).

⁴⁶ Durante o período colonial a região compreendida entre os vales dos rios Paraíba do Sul, Doce, Mucuri e Jequitinhonha recebia a vaga alcunha de “Sertões do Leste”, englobando também regiões então cobertas pela Mata Atlântica.

⁴⁷ Essa é uma expressão utilizada por Tugny (2009a: 9 – 10; 2011: XII) em alguns de seus trabalhos mais importantes, em que a etnomusicóloga afirma justamente isto, que os *Tikmũ’ũn* foram “hispostasiados como Maxakali”. A estranheza da palavra me levou ao dicionário, onde encontrei a seguinte definição: “Atribuição de existência substancial ou real ao que é ficção ou abstração.” (*Dicionário Priberam de Língua Portuguesa*: <https://goo.gl/Ei0E6t>. Último acesso em 12.08.17). Sem conferir ao termo “hipóstase

território tradicional, fundamentado na catástrofe demográfica dos povos dali originários e nas alianças que alguns destes grupos estabeleceram ao se aldearem em reduzidas porções de terras devastadas, a partir do qual os *Tikmũ'ũn* passaram a ser designados pelo etnônimo que os identifica até hoje junto à sociedade envolvente.

Os Sertões do Leste mantiveram-se parcialmente intocados pelos colonizadores até o século XIX. As primeiras expedições de exploração e reconhecimento do território, que abriram as rotas do litoral em direção ao interior do continente durante entre os séculos XVI e XVIII, não encontraram o ouro e as pedras preciosas que acreditavam serem fartas em todo o Novo Mundo. Mas se defrontaram os invasores com uma enorme população autóctone, habitante daquelas matas desde os tempos imemoriais e, cuja resistência constituiu um grande entrave aos propósitos da metrópole portuguesa. Os episódios recorrentes de ataques indígenas às recém-fundadas capitânias de Porto Seguro, Ilhéus e Espírito Santo levaram-nas, ainda no final do século XVI, à falência, interrompendo os investimentos da Coroa na região, amedrontando os colonos e instituindo o palco da guerra de conquista perpetrada violentamente no decorrer dos séculos seguintes por europeus e neobrasileiros contra os povos indígenas (Romero, 2015a: 23 – 26). É o que expressam os comentários de cronistas e viajantes da época⁴⁸ que reproduzimos a seguir:

“A capitania de Porto Seguro e dos Ilheos estão destruídas e quase despovoadas com o temor destes bárbaros, cujos engenhos não lavram açúcar por lhes terem mortos todos os escravos e gente deles e das mais fazendas, e o que escaparam de suas mãos lhe tomaram tamanho medo, que se dizendo Aimorés despejam as fazendas, e cada um trabalha por se pôr em salvo, o que também fazem os homens brancos, dos quais têm morto estes alarves de vinte e cinco anos a esta parte, que esta praga persegue estas duas capitânias, mais de trezentos homens portugueses e de três mil escravos.” (Soares de Souza, 2010 [1587]: 75 *apud* Romero, 2015a: 25 – 26)

maxakali” o cuidadoso tratamento de um conceito, lanço mão da formulação de Tugny no decorrer de minha argumentação, pois penso que sublinha o sentido *sui generis* do processo pelo qual os *Tikmũ'ũn* passaram a ser conhecidos e tratados pela sociedade do entorno como um grupo unitário, os Maxakali – noção vinculada a desgastadas caracterizações antropológicas que identificavam um povo a uma língua e uma cultura.

⁴⁸ Por conta dos tempos apertados de uma pesquisa de mestrado, não foi possível me dedicar à literatura de cronistas, viajantes e missionários que registraram a história da invasão e do contato com os povos indígenas da região entre os séculos XVI e XIX. Assim, para a construção do meu argumento sirvo-me de citações indiretas, que acompanham os comentários de Romero (2015a), Costa (2015), Ribeiro (2008) e Paraíso (1994) a este respeito.

“(…) A selvageria dos índios, excitada ainda mais pela maldade e imprudência de certos nacionais e portugueses, era causa de cruenta guerra entre as duas partes. Os índios matavam com suas terríveis flechas, viajantes e animais carregados de mercadoria; roubavam tudo; em seguida, se retiraram para o centro das matas, onde se lhes deparava a segurança de inexpugnável fortaleza natural. À vista de tão lamentáveis acontecimentos, viu-se o governo obrigado a estabelecer alguns pontos militares ao longo da estrada; esta providência não deu resultado algum, pois, quando os soldados acudiam ao ponto em que se davam os cruéis assaltos dos silvícolas, estes, consumado o ato, já se haviam metido pelas suas conhecidas brenhas, onde, sem receio, zombavam de tudo e de todos.” (Palazzolo, 1973 [1873 – 1952]: 34 *apud* Romero, 2015a: 29)

“As plantações de uma fazenda sitiada rio acima eram constantemente pilhadas pelos selvagens, até que o proprietário imaginou um meio curioso de livrar-se dos aborígenes hostis. Carregou um canhão de ferro, que havia na fazenda, com fragmentos de chumbo velho e ferro, adaptou-lhe um gatilho de espingarda, colocou-o na picada estreita por onde os selvagens costumavam vir em coluna, puseram um pedaço de pau atravessado na trilha, ligando-o ao gatilho por meio de um cordão. Os tapuias apareceram pelo crepúsculo e pisaram o pedaço de pau, como se esperava. Quando a gente da fazenda correu ao local para ver o resultado, encontraram o canhão arreventado e trinta índios mortos e mutilados (...). Dizem que os gritos dos fugitivos ainda se ouviam a grande distância em redor.” (Wied-Neuwied, 1958 [1815 – 1817]: 171 *apud* Romero, 2015a: 27 – 28)

Além do temor dos “bárbaros” indígenas, a exploração das riquezas auríferas na região mais central da futura província de Minas Gerais manteve os interesses coloniais relativa e momentaneamente distantes dos vales dos rios Doce, Mucuri e Jequitinhonha. Estes locais foram mantidos, até o século XIX, como uma “zona tampão”, isto é, como “barreiras territoriais e humanas” que protegiam as minas e rotas do ouro do perigo eminente de ataques de contrabandistas e de outros invasores europeus (Romero, 2015a: 26; Vieira, 2006: 39). Sem dispor de um contingente de colonos que pudesse fazer frente à enorme população índia dali, e que estivesse disposta a ocupar lugares tidos como terrivelmente hostis, aos poucos a empresa colonial interiorizava o seu empreendimento sob a forma da guerra genocida de conquista, cuja intensidade aumentaria com o passar do tempo. Assim, à medida que o contato com os povos originários daquelas terras adensava-se, uma profusão de grupos, antes generalizados como Tapuias⁴⁹ e Aimorés⁵⁰, estes também conhecidos como Botocudos⁵¹, começa a ser

⁴⁹ Alcinha genérica que reunia grupos indígenas cujas línguas seriam classificadas como sendo da família Maxakali, quais sejam os Monaxó, Pataxó, Kumanaxó, Kutaxó, Amixokori, Kutatoi, Malali, Maxakali e Makoni. Estes teriam habitado a costa e sua expulsão por povos tupi teria ocorrido em algum momento anterior à invasão (Costa, 2015: 25 – 26 *apud* Paraíso, 2014: 23, 37).

⁵⁰ Denominação genérica para os povos não-tupi inimigos dos Tupiniquim, que habitavam o litoral do Espírito Santo e do sul da Bahia.

⁵¹ Termo pejorativo usado pelos portugueses para designar os povos indígenas do rio Doce, também conhecidos como Borun (epíteto homônimo de sua língua, agrupada no tronco Macro-Jê), inimigos daqueles de língua Maxakali, e tinham o hábito de usar botoques como adornos nas orelhas e nos lábios.

registrada nas cartas de viajantes e documentos da administração colonial: “Kamakã-Mongoyó, Canarins, Pataxó, Malali, Maconi, Monoxó, Cumanaxó, Cutaxó, Pañame, Maxakali, Baenã, Puri, Gueren, Pojichá, Aranã, Naknenuk, Giporok, Krekmun, Poté, Krenhé, Bakuên, Urucu” (Romero, 2015a: 25). Foi neste contexto que, segundo Nimuendaju (1958 [1939]: 54), numa epístola do Mestre de Campo João da Silva Guimarães, de 26 de maio de 1734, é que os Maxakali são mencionados pela primeira vez por conta da obstinada resistência que ofereceram à tentativa deste aventureiro de conquistar as cabeceiras do rio São Mateus quatro anos antes.

Em 1808, logo depois da transferência da corte portuguesa para a colônia, D. João VI instituiu, em uma famosa Carta Régia a chamada “guerra justa” contra os povos indígenas⁵², dando contornos ainda mais violentos aos conflitos que aconteciam já há alguns séculos entre invasores e autóctones. O esgotamento das jazidas de ouro e pedras preciosas em torno de Ouro Preto, então capital da província, instalara uma grave crise nas finanças de todo Império. A busca de novas alternativas econômicas, de terras agricultáveis, de outras minas de metais preciosos e de áreas para o desenvolvimento de atividade pastoril e pecuária era patente. A combinação destes fatores deu um novo estímulo à interiorização da ocupação colonial, bem como à integração de regiões ainda não conectadas ao litoral por meio da navegação daqueles rios, cujo curso leva do interior à costa atlântica (Romero, 2015a: 52 – 53; Marcato, 1980: 140). Para tanto, era urgente “pacificar” aqueles sertões, aldear os chamados *índios bravos*, que depois de “amansados” poderiam ser úteis ao desenvolvimento da economia regional, braços cada vez mais necessários no decorrer deste século por conta das dificuldades crescentes em abastecer os mercados coloniais com a mão-de-obra negra sequestrada em África. Deste modo, os índios não representariam mais perigo para os colonos vindos do Velho Continente e também das províncias contíguas a Minas Gerais (Marcato, 1980: 140),

⁵² A este respeito argumenta Marcato: “A política indigenista preconizada pela coroa portuguesa e posta em prática justamente nesses primeiros tempos de colonização do vale do Jequitinhonha era de extrema violência para com o indígena. Com a promulgação da Carta Régia de 13 de maio de 1808, o regente D. João passava a considerar os Botocudos um obstáculo aos seus planos de interiorização da sociedade luso-brasileira, daí determinar a guerra ofensiva contra aquelas comunidades, matando os índios que resistissem e escravizando todo aquele que fosse capturado. A *guerra justa* inaugurava a política anti-indígena no século XIX, desejando-se a total redução daqueles bárbaros. Os sobreviventes seriam encaminhados aos aldeamentos onde seriam educados dentro dos padrões cristãos ocidentais, ou seja, deculturados intencionalmente a fim de se tornarem mão-de-obra adequada aos interesses colonialistas da metrópole. Resumindo: resguardados os interesses dos colonos, tudo o mais seria permitido, mesmo que significasse a morte indiscriminada do índio bárbaro, antropófago e incapaz de se submeter ao *doce jugo* da lei civilizada.” (1980: 133. Ênfases do original.)

podendo ainda contribuir com seu trabalho nas lavouras e na criação de gado. Tais investidas eram guiadas ainda pelas convicções iluministas de que caberia aos colonizadores civiliza-los, levando àquela gente selvagem a fé, a lei e o rei que lhes faltaria (Romero, 2015a: 53). O Estado colonial institucionalizava assim sua guerra contra os povos daqueles sertões, cuja finalidade era assimililar suas diferenças nos modos de ser e viver, suplantá-las pela civilização. Empreendimento genocida em relação àqueles “maus selvagens” que resistissem, e que por isso deveriam ser *justamente* exterminados, aniquilados; e etnocida⁵³ (Clastres, 2014 [1977]: 79) em relação aos “bons selvagens”, que se deixassem atrair por meio de presentes (Romero, 2015a: 53 – 54), que se deixassem amansar:

“Numa primeira fase da ocupação do vale do Jequitinhonha, como foi dito, coube aos soldados da 7ª Divisão Militar a atração e pacificação das comunidades ribeirinhas, além da *guerra justa* contra o índio inimigo. A política indigenista joanina (1808 – 1821) se fundamentava na defesa do colono e dos interesses do Estado, dividindo o universo indígena de modo maniqueísta: havia índios *bons*, que podiam ser aproveitados, e *maus*, que seriam alvo da repressão.” (Marcato, 1980: 140 – 141)

De uma forma ou de outra se tratava de um “(...) projeto de redução do outro ao mesmo (...), dissolução do Múltiplo no Um.” (Clastres: 2014 [1977] 79), tentativa de submissão dos contra-soberanos para fazer deles súditos. Contrapunha-se assim a guerra primitiva dos índios⁵⁴ com a guerra genocida e etnocida do Estado, que buscava os assimilar por meio da fixação e do trabalho nos aldeamentos e fazer vergar qualquer resistência sua. Veremos, já na Parte II, como tais artifícios do Um contra o Múltiplo se

⁵³ Pautamo-nos nas reflexões de Clastres e de Viveiros de Castro sobre esse conceito. Ambos o definem de maneira relacional ao genocídio. Assim explanou o autor francês: “Se o termo genocídio remete à ideia de ‘raça’ e à vontade de extermínio de uma minoria racial, o termo etnocídio aponta não para destruição física dos homens (caso em que permaneceria na situação genocida). O etnocídio, portanto, é a destruição sistemática dos modos de vida e pensamento de povos diferentes daqueles que empreendem essa destruição. Em suma, o genocídio assassina os povos em seu corpo, o etnocídio os mata em seu espírito.” (2014 [1977]: 78 – 79). Viveiros de Castro, por sua vez, definiu etnocídio como “(...) um processo que visa a destruição sistemática do modo específico de vida (técnicas de subsistência e relações de produção, sistema de parentesco, organização comunitária, língua, costumes e tradições) de povos diferentes (...). Se o genocídio consiste na eliminação física deliberada de uma etnia, povo ou população, o etnocídio visa o ‘espírito’ (a moral) de um povo, sua eliminação enquanto coletividade sociocultural diferenciada. Naturalmente, o genocídio é um dos meios mais eficazes de cometer o etnocídio – já que é um meio suficiente para tal fim –, mas não é um meio necessário. Ademais, os dois crimes podem se combinar (...)” (2016: 2).

⁵⁴ Não me dedicarei aqui a uma reflexão sobre a guerra primitiva, o que foge aos propósitos desse texto. Para isso ver os enuciados de Clastres (2012 [1974], 2014 [1977]), que fundamentam essa discussão, bem os comentários de Viveiros de Castro (2002). Sobre as particularidades da guerra *tikmũ’ün* ver as formulações de Vieira (2006), Ribeiro (2008) e Romero (2015a).

reproduziram e se atualizaram no transcorrer dessa guerra ao longo de boa parte do século XX.

Como anunciamos, a contenda violenta e recorrente não era característica exclusiva da relação travada entre invasores e autóctones. A gente daquelas terras já conhecia a guerra, que era o modo de relação que diversos povos indígenas mantinham entre si (Romero, 2015a: 31). Uma outra guerra, uma guerra de outro tipo, que visa fomentar a multiplicação das diferenças, e não a supressão delas, guerra que mantém os coletivos indígenas autônomos e separados entre si, ao mesmo tempo que unos e indivisíveis em si mesmos. Estado permanente de guerra e não guerra permanente do Estado, a vingança como imperativo político que visa proliferar Múltiplo e também o Outro, e não os aniquilar em nome do Um (Clastres, 2014 [1977]).

Desse modo, à medida que a guerra do Estado inseriu novos agentes e outros modos de fazer guerra ao lançar mão de meios bestiais para fins de extermínio, estes povos guerreiros atuaram no novo contexto reordenando suas formas próprias de guerrear (Romero, 2015a: 29 – 33). A conformação de alianças diante de um inimigo comum, seja o conquistador europeu ou o antagonista índio ancestral, a reunião de grupos sobreviventes de massacres se apresentando em conjunto nos aldeamentos dos missionários capuchinhos (Marcato, 1980: 134 – 139), a recusa em permanecer junto aos civilizados e a se converter à cruz e à lavoura (Viveiros de Castro, 2002: 183 – 264; Romero, 2015a: 60 – 71) demonstram que as novas táticas indígenas diante dos distintos combates que travavam não se conformaram como uma resposta passiva, ou melhor, reativa ao contexto da invasão colonial. Mas deram-se, ao contrário, a partir da atualização positiva de seus modelos “tradicionais” de constituir alianças, guerras e tréguas:

“Dos botocudos, que antes habitavam na região de Salto Grande, vimos apenas dois. A horda que aqui vivia retirou-se alguns dias antes de nossa chegada para reunir-se a outros e lutar contra uma tribo com quem estavam em guerra por causa do assassinato de parentes. Disseram-nos que não se pôde dissuadi-los de tal intento e que eles desapareceram mata adentro.” (Pohl, 1976 [1817 – 1821]: 352 *apud* Romero, 2015a: 30)

“Com os Macunis e Malalis vieram os Machacalis, tribo de tapuios cujo nome apareceu também na costa no tempo da descoberta. Os Machacalis eram mais numerosos e aguerridos, e mostravam ódio inveterado contra os conquistadores, que os lançavam fora de suas terras. Quando os Machacalis saíram no Alto dos Bois, fugindo dos Botocudos, lutava com eles em toda a extensão do Jequitinhonha, do Calhau até Belmonte, o comandante geral das Divisões⁵⁵,

⁵⁵ Trata-se provavelmente de uma menção às Divisões Militares, responsáveis pela pacificação dos índios.

Coronel Julião Fernandes Leão, irmão do pai do Sr. Conselheiro Antão. (...) O Coronel Julião, querendo opor aos Botocudos os Machacalis, levou-os para o Jequitinhonha, e deu-lhes por sesmaria o Ribeirão do Prates, onde se conservam até hoje. O seu aldeamento é na margem do Jequitinhonha, para cima da barra do ribeirão, no lugar denominado Farrancho. Os Machacalis fizeram-se cristãos, têm um cemitério regular, e tratam de levantar uma igreja. Tem auxiliado constantemente os outros moradores na repressão aos Botocudos, cujas ofensas passam de pais às memórias dos filhos.

(...)

Os Machacalis são os restos dessas tribos de Tapuios, que os Tupis impeliram a concentrar-se para a cordilheira da Serra das Esmeraldas, e que, tendo voltado à costa com o nome famoso de Aimores, Abatirás, etc., aí venceram os Tupiniquins e os portugueses, e tendo se assenhorado por muitos anos dos estabelecimentos destes, conservaram alguns nos cativo, e naturalmente deles aprenderam algumas artes e ofícios. E quando vencidos novamente pelos portugueses, tiveram de refluir para o interior, lá foram praticar o que tinham aprendido e de que deixaram os vestígios que mencionei, e que tem sido quase apagados pelos Botocudos da raça dos Tupis, os quais, prosseguindo na invasão e na conquista das terras dos Tapuios, os esmagaram nos seus últimos esconderijos, e os obrigaram a ir procurar a proteção dos cristãos sob os nomes de Macunis, Malalis e Machacalis.” (Otoni, 2012 [1858]: 91 – 93 *apud* Costa, 2015: 39)

É fato que os registros da época noticiavam ordinariamente a guerra indígena na região sendo travada entre os Botocudos, os *Yĩmkoxeka*⁵⁶, de um lado, e povos de língua Maxakali, de outro⁵⁷ (Romero, 2015a: 33 – 42; Costa, 2015: 24 – 26). A primazia bélica e numérica dos primeiros em relação aos segundos também é citada costumeiramente como razão pela qual estes se aliavam aos europeus e aos neobrasileiros para promover novos ataques contra os seus inimigos ancestrais, ou ainda em busca de socorro diante de uma derrota por eles infligida (Paraíso, 1994: 177 – 178):

“As florestas próximas do Mucuri são principalmente habitadas pelos ‘Patachós’. Só acidentalmente andam os ‘Botocudos’ por este trecho da costa. Várias outras tribos de selvagens residem nessas matas: nos limites de Minas, os ‘Maconis’, os ‘Malalis’ e outros vivem em povoados fixos. Os ‘Capuchos’, os ‘Cumanachos’, ‘Machacalis’ e ‘Panhamis’ também perambulam por elas. Dizem que as últimas quatro tribos se alinharam com os ‘Patachós’, para que assim unidos, possam fazer frente aos ‘Botocudos’ mais numerosos. A julgar pelas semelhanças de linguagem, maneiras, costumes, as referidas tribos parecem ter entre si estreita afinidade.” (Wied-Neuwied, 1940 [1815 – 1817]: 173 *apud* Costa, 2015: 25)

⁵⁶ *Yĩmkoxeka* é o termo pejorativo em língua maxakali que designa seus inimigos ancestrais, a palavra é formada pelos radicais *yĩmkox*, orelha, e *xeka*, grande, aludindo os grandes botoques usados nas orelhas e nos lábios pelos povos de língua Borun (Romero, 2015a:33). Parece-me que os descendentes dos *Yĩmkoxeka* passaram a ser chamados de Krenak pela sociedade do entorno a partir de um processo bastante parecido com esse que nos dedicamos a demonstrar em relação aos *Tikmũ'ũn* Maxakali. Para algumas informações sobre a “hipóstase krenak” ver Côrrea (2000: 74 – 109).

⁵⁷ Sobre os conflitos imemoriais entre os povos *Tikmũ'ũn* e os *Yĩmkoxeka*, ver a narrativa do pajé Mãmëy Maxakali, registrada por Romero (2015a: 31 – 33) e traduzida para o português por ele e por Sueli Maxakali: Anexo 1 (*cf. supra*, p. 228 – 229).

“Eu disse há pouco que os Malali acreditavam ter com os Monoxós uma origem comum. Os índios de S. Antônio conservaram, de fato, algumas tradições históricas. Eles declararam que os Panhames, os Malalis, os Pendi ou Pindis, os Monoxós, os Coroados, etc., descendem do mesmo pai; que eles formaram diversos povoados diferentes. Contudo, esses índios se consideram de algum modo os filhos de uma só família, e é por esta razão sem dúvida que eles se misturam tão facilmente quando estão próximos dos portugueses. Segundo eles, os Monoxós, originalmente chamados Munuchús, começaram a guerra que até hoje se dá entre os Botocudos e as diferentes nações, cuja origem é comum. As mulheres dos Monoxós só davam à luz crianças do sexo masculino. Para evitar que este povo acabasse, esses selvagens pegavam as mulheres dos Botocudos, e tal é a fonte do ódio que existiu desde então entre esses últimos e os Monoxós, os Malalis, etc.” (Saint-Hilaire, 1830a: 429, tradução livre *apud* Costa, 2014: 24)

Apesar de apontar as semelhanças culturais e linguísticas entre estes grupos, o certo padrão nas alianças que instituíam entre si e de não terem sido, em uma única ocasião das quais temos registros, localizados ou aldeados isoladamente⁵⁸ (Ribeiro, 2008: 90), os cronistas da época não aventaram a possibilidade de que este conjunto de povos aparentados constituiriam uma “unidade na dispersão”. As correrias de grupos que se espalhavam na mata fugindo dos ataques dos bugreiros e a conformação de alianças defensivas diante um inimigo comum são alguns dos elementos que podem ter acentuado a segmentação e o apartamento de uns, enquanto promoveu a reunião e a aproximação de outros (Paraíso, 1994). A sobreposição nos mesmos locais ou em regiões muito próximas de diferentes coletivos indígenas, tomados como entidades sociais particulares, é um dos elementos que sustentam esta ideia. Isso explicaria a pouca precisão dos registros da época, feito por pessoas que, desconhecendo as possíveis relações políticas e rituais entre vários agrupamentos conectados, tomou-os como unidades discretas, dotadas de identidade e conformação social distintas:

“O congelamento e o isolamento das etnias é um fenômeno sociológico e cognitivo pós-colombiano; a multiplicação de etnônimos nas crônicas e relatórios antigos é fruto de uma incompreensão total da dinâmica étnica e política do *socius* ameríndio, incompreensão baseada em um conceito inadequado de sociedade, substantivista e ‘nacional-territorialista’, incapaz de dar conta da natureza relativa e relacional das categorias étnicas, políticas e sociais indígenas.” (Viveiros de Castro, 1993: p. 32)

Partindo desses dados da etnohistória local, infere-se que diversos grupos que compartilhavam um repertório linguístico e cultural bastante similar, identificados como coletivos distintos, aproximaram-se e, em alguns casos, apresentaram-se juntos

⁵⁸ Ver os dados ilustrativos na tabela sobre a localização das aldeias e aldeamentos maxakali conhecidos entre os séculos XVIII e XX no Anexo 2 (*cf. supra*, p. 230 – 232).

nos aldeamentos, ao passo que as frentes de expansão colonial eram cada vez mais incontornáveis. Ribeiro argumenta que este processo não se deu a partir da desarticulação de um arranjo social original, nem tão pouco foi resultado da fusão de unidades discretas entre si. A proximidade linguística e a familiaridade entre suas práticas rituais é que teria tornado possível a associação entre estes grupos aparentados, proporcionando a composição de um perfil *sui generis* de organização social, tomado pela sociedade envolvente como uma unidade étnica, isto é, a hipóstase maxakali (Ribeiro, 2008: 87). Desse modo, a conclusão aventada primeiramente por Paraíso (1994) é que o etnônimo Maxakali se edificou como uma denominação indistinta a diferentes parcelas de uma “unidade dispersa” que foi circunstrita em conjunto pelo Estado – “um povo com uma língua e uma cultura”, para o qual, veremos logo a seguir, posteriormente se demarcaria também uma terra⁵⁹. Assim a própria constituição histórica desse coletivo seria um dos primeiros efeitos da invasão colonial nos Sertões do Leste (Ribeiro, 2008: 27).

Conforme os *Tikmũ'ũn* afirmam, seus antepassados vieram de lugares diferentes e, ao reunirem-se, cada família trouxe, além de seus parentes, diferentes *yãmĩyxop* (Tugny, 2011: 82)⁶⁰:

“E pega e vai mudando de novo, vai ficar em outro canto, eles [*mõnãyxop*] não param não. Depois eles desceram, abriram um pau grosso, cada um abriu e entrou dentro e desceram com o próprio trabalho porque não tem estrada⁶¹ – mãe que me contou. E eles fizeram panela, aí deixam as panelas em outro canto, e faz uma montoeira, e sai e vai para outro canto de novo. Um chega lá e aí vai o outro ... Depois chegou lá perto de Pradinho de novo. E encontrou com Mikael lá em Pradinho, Mikael ficou toda a vida em Pradinho. E Justino veio lá da Bahia, casou com uma mulher de Maxakali. O pessoal de Justino é tudo parente da Bahia, Pataxó. Cascorado e minha vó pegou lá de Araçuaí (...).”⁶²

⁵⁹ Sobre esse processo, elucida Viveiros de Castro (2017: 189): “E não obstante, os povos originários, em sua multiplicidade irredutível foram indianizados pela generalidade do conceito para serem melhor desindianizados pelas armas do poder”. Veremos ao longo da Parte II que depois de serem hispostasiados como índios maxakali, os *Tikmũ'ũn* continuariam a enfrentar a guerra do Estado, cuja finalidade seria então de desindianizá-los, fazer deles trabalhadores rurais brasileiros, subalternizados e empobrecidos.

⁶⁰ Ver a tabela no Anexo 3 (*cf. supra*, p. 233) sobre a origem das famílias, bem como de seus *yãmĩyxop*, que conformaram os aldeamentos nas margens do Umburanas, cuja demarcação deu origem primeiro à antiga gleba de Água Boa e depois à gleba do Pradinho.

⁶¹ Suponho que Noemia estivesse se referindo à produção de canoas, cujo feito e manejo seus antepassados conheciam tão bem. Destaco que os Maxakali eram conhecidos como habilidosos canoeiros e oleiros dos rios Mucuri e Jequitinhonha (Tugny et al., 2009a: 8), cujas fozes situam-se no que hoje delimitamos como território baiano, respectivamente, nas cidades de Mucuri e Belmonte.

⁶² Fala de Noemia Maxakali durante a oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas da turma da Matemática do FIEI, em setembro de 2015.

“De Vereda (BA) vieram Herculano, Justino e Manoel Resende, que trouxeram os rituais de *Putuxop* e *Tatakox*; de Almenara (BA) vieram Capitãozinho, Mikael, Justino e trouxeram o ritual de *Mõgmõgka* e *Putuxop*; de Jeribá (MG) veio Antoninho e trouxe *Xûnîn*; de Araçuaí (MG) veio Cascorado, que trouxe *Xûnîn* e *Tatakox*, e de Itamaraju (BA) veio Justino e Antonio Maria trazendo o ritual de *Putuxop*.” (Tugny, 2006 *apud* Tugny, 2011: 241, nota 128)

Possivelmente a aliança entre estas famílias, que passaram a constituir novos grupos locais, foi selada por meio de casamentos,⁶³ que também implicam na transmissão de cantos⁶⁴. Casando-se entre si e trocando cantos é que edificaram a conformação social historicamente denominada pelo etnônimo Maxakali (Ribeiro, 2008: 34). Assim, afirma Ribeiro, a transmissão de cantos e de *yãmĩyxop* no interior de determinado grupo procederia de modo à maneira pela qual aquelas alianças se consolidaram nos aldeamentos remanescentes. O antropólogo afirma que este argumento pode ser depreendido também do fato de que os *Tikmũ'ũn*, tal como demonstramos, não mantêm relação com os *yãmĩyxop* desde sempre. Como apresentamos anteriormente, muitas são as histórias que nos contam de como foi que seus antepassados conheceram, nos tempos imemoriais, cada um dos povos estrangeiros⁶⁵ que sempre visitam suas aldeias para comer, cantar e dançar.

Gostaríamos ainda de destacar a reflexão de Ribeiro sobre relevância das “formas específicas de devir instauradas pelos *yãmĩyxop*” (2008: 56) na hipóstase do povo Maxakali contemporâneo. O autor sugere que aqueles mecanismos associativos instituídos pelas trocas recíprocas entre espíritos e humanos e entre as diversas famílias reunidas nos aldeamentos derradeiros nas margens do rio Umburanas, no começo do século XX, foi fundamental para o estabelecimento de uma aliança mais abrangente, aglutinando as famílias co-residentes em um grupo local (2008: 67). Assim, os modos de relação instaurados pelos *yãmĩyxop* teriam proporcionado a reunião dos

⁶³ Sobre a constituição de grupos locais por meio de alianças firmadas em casamentos ver: Álvares, 1992: 56.

⁶⁴ Sobre a relação entre casamento e a aquisição de *yãmĩyxop* ver: Vieira, 2006: 109.

⁶⁵ Sobre a sobreposição entre povos-humanos e povos-espíritos nos multiversos ameríndios, esclarece Calávia Saez (2013: 10): “O universo dos etnônimos se superpõe a uma cosmologia perspectivista. Ou seja: os relatos míticos descrevem com frequência um universo onde onças, queixadas, sucuris, juritis, macacos e mesmo outros elementos menos habituais como protagonistas (árvores da floresta ou barrancos do rio, por exemplo) se mostram como “povos”, ou como “humanos”. Mas o fazem numa situação em que é possível, acontece de fato, lidar com povos indiscutivelmente humanos que respondem aos mesmos nomes de povo-queixada, povo-onça, povo-sucuri etc.”. Nesse sentido, é impotente destacar a associação que os *Tikmũ'ũn* e alguns de seus parentes Pataxó fazem entre esse último povo e os *Putuxop* [povo-espírito-papagaio] (Tugny, 2011: 82), relação essa que tem rendido encontros xamânicos, cinematográficos e lingüísticos entre eles (Vasconcelos, 2015; *cf. supra*, p. 165).

remanescentes de vários grupos de repertório linguístico e cultural similar no *sui generis* povo Maxakali, essa unidade étnica derivada da invasão dos Sertões do Leste e da guerra do Estado contra os povos dali originários. Veremos ao longo desse texto como foi que sendo também Maxakali e mobilizando politicamente esta categoria nas arenas interétnicas, os *Tikmũ'ũn* puderam fazer frente à guerra do Estado, criando uma zona restrita de autonomia relativa (Ribeiro, 2008: 95), circunscrita às suas diminutas terras, mas de onde é possível manter em fluxo o devir *tikmũ'ũn* junto aos *yãmĩyxop*.

Estabelecidas as balizas etnográficas e etnohistóricas que norteiam a nossa reflexão, passemos então às batalhas da guerra do Um contra os *Tikmũ'ũn*_Maxakali agora no século XX. Buscaremos demonstrar como as táticas coloniais de assimilação – fixação nas aldeias, moralização pelo trabalho e repressão às resistências – foram atualizadas pelo Estado a partir da estruturação dos órgãos indigenistas. Com novos contornos e articuladas por novos atores, práticas genocidas e etnocidas seguiram atuando contra eles, vejamos como.

PARTE 2 – IMAGENS LATENTES

Instantâneo Etnográfico 3: Pode gravar? - *Pode*⁶⁶.

Elizangela foi para Teófilo Otoni com sua irmã Elizabeth e seu primo Itamar, para fazer as compras para a festa de aniversário de Paulinho e Ivone. Eu terminei de tomar café com Poliana, enquanto Edna papeava e limpava a casa.

Um pouco depois que Elizangela saiu, fui para a casa de Noemia, onde passei toda a manhã. Conversamos muito e em determinado momento achei que já era hora de pedir licença para voltar para casa e ir almoçar, ela me disse que me encontraria lá logo depois do almoço... não imaginei que seria tão logo, 40 minutos depois ela chegou. Assistimos jornal enquanto ela tecia uma bolsa de embaúba. Então Noemia disse: *Quero assistir o pen drive*, se referindo ao *Arara*⁶⁷ que eu havia levado neste dispositivo. Enquanto ligava o computador falei novamente sobre a pesquisa de mestrado sobre *o Tempo de Pinheiro: eu sei, Paula, eu vou te contar história, vou ajudar você para o pessoal jovem saber que já teve polícia com os Maxakali*.

Pedi a ela para gravar, e ela consentiu: *pode*. Conversamos mais, ela me contou várias das histórias que eu já tinha ouvido no seminário da FaE⁶⁸, com mais detalhes, e outras coisas que ainda não tinha dito. Contou sobre a cisão com Água Boa, assunto sobre o qual também conversamos pela manhã e sempre aparece em seus relatos, contou sobre a tentativa de retomada das terras onde sua mãe nasceu e que foi roubada pelos fazendeiros, o conflito armado com os jagunços e o socorro providencial dos *yãmĩy*⁶⁹! Contou-me ainda outros casos sobre o esbulho das terras de Água Boa e Pradinho. Noemia ainda mencionou algumas outras pessoas de Aldeia Verde que foram contemporâneas à GRIN: Totó, Juraci, Luciana, Gustavo, Delcida ...

⁶⁶ O primeiro plano desse instantâneo etnográfico foi produzido a partir do adensamento das anotações do Caderno de Campo de 09 de junho de 2016; e o segundo a partir das anotações do Caderno de Campo feitas em 24 de junho de 2016.

⁶⁷ Registro fílmico feito por Jesco Von Puttkamer, em fevereiro de 1970, da formatura da Guarda Rural Indígena.

⁶⁸ Seminário “História do ponto de vista indígena: violação de direitos indígenas e a Comissão Nacional da Verdade”, organizado pela equipe de Ciências Sociais e Humanidades do FIEI em setembro de 2015.

⁶⁹ Sobre esse evento ver Romero, 2015a: 112.

O assunto foi acabando e logo Elizangela chegou de Teófilo Otoni. Dona Noemia voltou para a Sede, e minha anfitriã me mostrou suas compras. Estávamos cansadas, não demoramos para deitar.

Noemia me disse várias vezes que eu deveria procurar Delcida, que *sabe muita coisa do Tempo de Pinheiro e que me ajudaria com a pesquisa*. Orientada por Elizangela, pedi a Cassiano que me levasse à casa de sua avó, no outro dia o jovem me acompanhou até lá. Não a encontramos, ela tinha ido para Teófilo Otoni fazer exames. Então voltamos no outro dia. Ela estava capinando o quintal quando chegamos, nos cumprimentamos e eu senti de falar o que estava fazendo na aldeia – *estudando o Tempo de Pinheiro*, que tinha conversado muito com Noemia e que queria saber se ela poderia me ajudar também. Cassiano me ajudou e traduziu. Delcida respondeu que *ajudaria, disse que eu deveria voltar à tarde, e talvez também no outro dia de manhã porque tem muita história e às vezes não dá pra contar tudo de uma vez*, traduz o neto.

Depois do almoço voltamos, Cassiano, Shawn e eu, para a casa de Delcida. Ela nos levou para a choupana onde funciona a escola de seu grupo doméstico. Tiramos algumas cadeiras que estavam empilhadas num canto e ela sentou de frente para mim. Eu já sabia que ela não falaria em português. Então pergunto:

- *Posso gravar?*

- *Pode.* – ela mesma responde, sem esperar o neto traduzir.

Delcida começou sua narrativa, Cassiano e Shawn permaneceram ali, intercalavam momentos de atenção e conversa com uma neta dela que se juntou a nós. A anciã falava sem olhar diretamente para mim, gesticulando, parecia explicar com as mãos o que dizia. Reconheci em sua fala alguns nomes de policiais e *tihik* já citados por Noemia. Delcida falou, falou, falou ... por mais de uma hora e tanto sem parar. Sua fala foi amaneirando o ritmo e eu tive a sensação de que estava acabando:

- *Puxi*⁷⁰.

- *Acabou?* – pergunto eu.

⁷⁰ Significa “pronto, foi, acabou, está bom”.

- *Puxi, acabou.* – responde ela.

Agradeço, guardo as cadeiras enquanto ela me olha. Pergunto se devo voltar no outro dia:

- *Não, eu já falei tudo agora.*

Díptico

Os Tikmũ'ũn existem antigamente, os brancos também existem dentro da terra dos índios. À noite eles vêm atirando em cima da casa dos índios, com arma, com cavalo. Quatro brancos atirando nos índios dentro da aldeia e os índios fogem tudo, e não dormem nas suas próprias casas os Tikmũ'ũn.

Os brancos estavam misturados com os índios e batem nos índios. Éramos poucos por isso corríamos, ficamos com medo dos brancos e dormimos dentro do mato.

Amanhã voltamos para casa, fazendo fogueira, fazendo comida e comendo.

Mas os yãmĩy também pegaram muita arma e foram atirando nos brancos, fazendo vingança. E os yãmĩy conseguiram tirar os brancos, eles foram embora com cavalo. Foram correndo e, a sela e o estribo, soltou tudo. E foi. As mulheres não ficaram, nem as crianças, fugiram todos.

E os yãmĩy foram atirando e atirando, só falaram assim: “Arma também tem os índios”. Arco e flecha têm também, atirando nos brancos. E foi. E os yãmĩy foram esperar os brancos e falaram assim:

“Os brancos voltam com mais gente para matar os Tikmũ'ũn”.

Os yãmĩy ficaram esperando, esperando até o galo cantou, e vieram assobiando de volta para aldeia. Algumas mulheres voltaram e dormiram dentro da casa. E os yãmĩy vieram assobiando, riun, riuiunnn, riunnnn! Entraram e foram assobiando e falaram: “Durmam, xukux⁷¹! Durmam que os brancos não estão acordando não, nós fomos perto da casa deles, mas não tem ninguém, estão dormindo muito, estão roncando”. O espírito Īmhup⁷² estava falando: “Durmam, xukux! Eles não vão vir não! Os brancos estão dormindo”.⁷³

O relato de Delcida Maxakali apresenta com detalhes a situação dramática em que seu povo se encontrava nas primeiras décadas do século XX. Depois de terem sido expulsos de seu vasto território tradicional – todo o Vale do Mucuri – e se ver reduzidos a poucas famílias no último aldeamento às margens do rio Umburanas, os *Tikmũ'ũn* passaram a sofrer também com os ataques dos fazendeiros da região, que desejavam afastá-los deste último refúgio. Mas não os enfrenta[va]m sozinhos, conta[va]m com o reforço guerreiro dos *yãmĩy*, que tal como faziam diante dos inimigos de outros tempos,

⁷¹ Termo vocativo para tia ou avó (Vieira, 2006: 114).

⁷² Sobre estes espíritos, nos esclarece Tugny (et al., 2009b: 426 – 427): “Sempre que *yãmĩyhex* [espíritos-mulheres] vêm ao pátio das aldeias para cantar e dançar, *ĩmhup* as persegue. Além de possuir um dos braços mutilados, sempre o vi em trajes de um fazendeiro. Ele persegue e cobiça as mulheres (*yãmĩyhex*) e as insulta por não ter conseguido seduzi-las. Embora não tenham gostado desta sugestão, sempre o vi como o branco, ladrão de mulheres, que tanto marcou o histórico de povos indígenas brasileiros. Fala, grita, xinga incontinentemente durante quase todos os cantos do *hemex*.”.

⁷³ Narrativa de Delcida Maxakali, contada no idioma vernáculo durante meu campo em junho de 2016 e traduzida por Elizangela Maxakali, em Belo Horizonte, em janeiro de 2017.

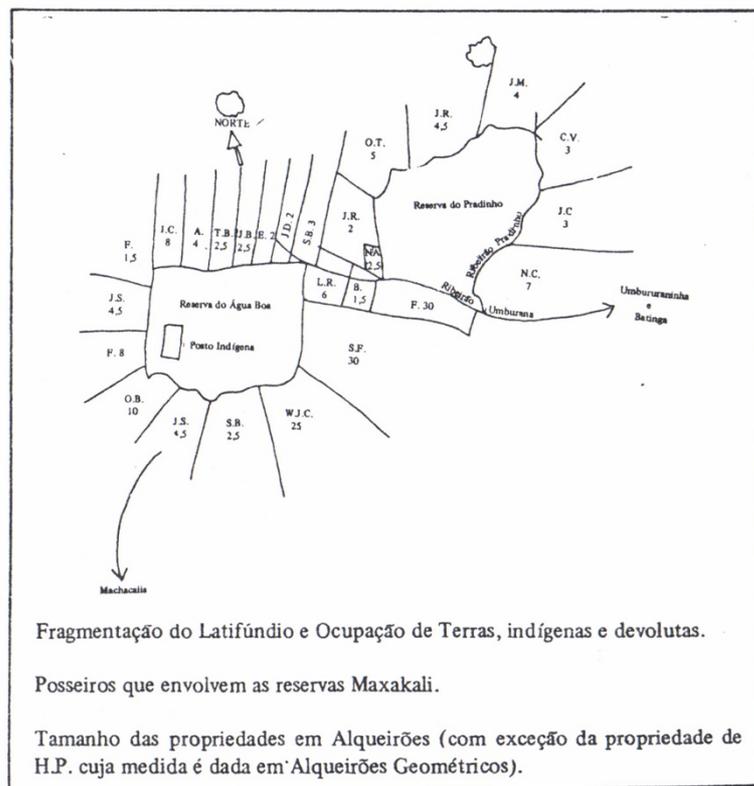
os *Yimkoxeka*, vêm assistir seus aliados humanos, prestando auxílio na guerra, na vingança e também na fuga.

A região recebia novas levas de trabalhadores e colonos com a abertura da estrada de ferro Bahia-Minas, a partir de 1911, entre os municípios de Teófilo Otoni e São Miguel do Jequitinhonha (Vieira, 2006: 45 – 46). O crescimento econômico e o incipiente desenvolvimento urbano trazidos pela ferrovia renovaram a interesse pelas terras daquela área. Assim, os episódios de violência e assédio contra os índios e seu território, que aconteceram no decorrer dos séculos no Brasil Colônia, se repetiriam agora, com novos contornos, nas primeiras décadas da República.

Pelos trilhos chegavam centenas e centenas e centenas de *ãyuhuk* e suas mercadorias, e com eles novos surtos de doenças. Segundo Amorim (1980 [1965]: 100), os *Tikmũ'ũn* contavam que foi justamente uma epidemia de varíola que os levou a recuar até às matas do entorno do rio Umburanas, tendo restado depois disso tão somente quinze índios – o fim de um mundo é mesmo um acontecimento fractal (Danowski & Viveiros de Castro: 2014), já vimos que essa não foi a primeira vez que eles subsistiram a uma hecatombe. E foi justamente aí que um tal Joaquim Fagundes os encontrou por volta de 1917, logo depois que outros grupos, que encontravam-se nas proximidades da cidade de Rubim – MG, reuniram-se aos parentes às margens do Umburanas, fugindo dos ataques de regionais (Vieira, 2006: 46) . O branco dizia-se funcionário do governo e conquistou a simpatia dos índios, que se escondiam amedrontados. Vivia entre eles e vangloriava-se de ter sido o responsável por “amansá-los”. Os investimentos que afirmava ter feito nessa empreitada não foram, contudo, reconhecidos nem ressarcidos por nenhuma esfera do poder público, assim o aventureiro simplesmente passou a considerar como suas as terras onde os Maxakali habitavam e começou a vendê-la aos lotes como forma de reembolso (Nimuendaju, 1958 [1939]: 57). Um dos primeiros terrenos dos muitos que vendeu foi justamente o quinhão onde ficava a antiga Aldeia Grande, entre as áreas de Água Boa e Pradinho (Amorim, 1980 [1965]: 101). Como veremos, tal transação acarretou consequências dramáticas para os indígenas, uma vez que desmembrou a única parcela de terras contínuas que havia

restado aos *Tikmũ'ũn*. Fagundes sumiu no mundo depois de ter recebido os valores de suas últimas vendas⁷⁴.

Desse modo, no decorrer de menos do que uma década, as terras cedidas às margens do Umbranas, em 1920, pela União ao Serviço de Proteção ao Índio (SPI) para usufruto dos *Tikmũ'ũn* foram invadidas por inúmeros posseiros (Paraíso, 1999). Ao nos contar sobre posseiros como Joaquim Fagundes, Isael Maxakali explicou que depois de derrubada de toda a mata para dar lugar aos pastos de capim coloniã, os *Tikmũ'ũn* continuaram cercados por onças, *hãmgãy*, mas que andam só sob duas pernas, são os fazendeiros, violentos, atacam por meio de ardis, devorando as matas, as terras as gentes.



Mapa 1: *Tikmũ'ũn* vivem cercados por onças de duas pernas (“Posseiros que envolvem as reservas Maxakali”. In: Rubinger, 1980 [1965]: 45)

⁷⁴ Segundo informações reunidas por Vieira (2006: 46) antes de fugir, Joaquim Fagundes teria persuadido muitas famílias que aí se encontravam a deixarem suas terras e seguir com ele até uma paragem chamada Água Preta. Os grupos que o acompanharam logo contraíram doenças e por isso retornaram aos aldeamentos próximos ao Umbranas.

Tempo de Fonte:

o Estado contra os *Tikmũ'ũn* e suas terras

A estruturação do Serviço de Proteção ao Índio junto aos *Tikmũ'ũn*_Maxakali tardou, desde a sua instituição em 1910, três décadas para acontecer. Foi depois da visita de Curt Nimuendajú e da elaboração de um relatório (1958 [1939]), onde ele descrevia a situação em que se encontravam os índios por conta da violência dos fazendeiros e posseiros, é que o Ten. Cel. Vicente de Paula Teixeira da F. Vasconcelos, então chefe do órgão, tomou alguma providência a respeito. As palavras do etnólogo alemão sobre aquela conjuntura são categóricas:

“Os Machacará [sic] não precisam de agrados, nem de conselhos. Eles precisam de uma decisão definitiva: ou as terras continuam a ser deles, conforme eles entendem, e então os intrusos se retiram ou que lhe paguem arrendamento. Ou as vendas de Joaquim Fagundes são consideradas legais, e então deem-se aos índios outras terras para sua habitação, porque enfim 140 índios não podem ficar sem mais nem menos nos galhos dos paus. Previno, porém, a quem se quiser ocupar da solução do problema de que pela maneira que eu conheço os Machacará [sic], estes nunca consentirão uma mudança.” (1958 [1939]: 58)

Foi então que em 1940 o SPI instalou o Posto Indígena Engenheiro Mariano de Oliveira (PIMO), dirigido pelo sertanista Telésforo Martins Fontes. Posteriormente, mais vinte e um anos depois da cessão das terras destinadas aos Maxakali, é que, em 1941 (Vieira, 2013: 9) se encaminhou a demarcação, delineando-se apenas os contornos da gleba de Água Boa. Todavia, antes de efetuados os registros da terra indígena, novos esbulhos foram feitos, dessa vez pelo chefe local do órgão para proveito de si e também de terceiros⁷⁵. Veremos que a articulação entre os interesses privados dos servidores do SPI e dos poderes locais da região, num sentido comum de espoliar aquelas terras, deram a tônica dos vinte e sete anos de gestão dessa instituição. Além disso, a corrupção, a improbidade administrativa, a omissão diante da violência dos brancos, o esbulho das terras, o sequestro de sua soberania alimentar e o arbítrio sobre a vida e a

⁷⁵ Depois que Telésforo Martins Fontes deixou a administração do PIMO, seus filhos permaneceram nos lotes esbulhados pelo pai e continuaram sendo empregados do posto por algumas décadas ainda, mesmo após o fim da gestão do Capitão Pinheiro (*cf. supra* 138). Alguns dos terrenos invadidos pelo primeiro sertanista dentro da terra indígena continuam ainda hoje sendo propriedade de seus descendentes.

morte⁷⁶ dos *Tikmũ'ũn*, conformam os aspectos mais característicos e constantes da guerra do Estado no período em que o SPI ali atuou (1940 – 1967), direta ou indiretamente⁷⁷. De tal maneira que *Tempo de Fonte* é a marcação temporal utilizada pelos índios para referir o conjunto desse período, até a chegada do Capitão Pinheiro, como demonstraremos adiante. Desse modo, tal marcação não se circunscreve ao íterim em que o *Velho Fonte* – como o chamam – administrou a unidade local, incluindo também o curto intervalo entre a fundação do posto e o início de sua gestão, e se estendendo mesmo à administração de outros encarregados, como Fernando Cruz, Dr. Tubal e José Silveira de Souza, conhecido como Juca. Sobre isso, nos conta Noemia Maxakali:

“O pessoal do SPI tirou terra para eles, para cada funcionário. Tem Fonte, Fonte que é chefe. Agora tem Lourenço, ele sai e Lourenço fica. Aí tira um pedaço para Lourenço, a terra lá em cima. Tirou um para Juquinha lá mais para cima. Tirou para os funcionários deles, para cada funcionário eles tiraram terra, porque naquele tempo a terra não estava registrada, a terra dos Maxakali. Aí Fonte chegou e foi tirando e depois registrou a terra dos Maxakali. Agora eles estavam morando lá e deram um pedaço de terra para cada fazendeiro.”

“No tempo do SPI mãe estava viva ainda. Ela morreu em 2006. Quando ela estava viva, mãe me contou. No tempo do SPI quem estava trabalhando era Fonte e ele mesmo estava tirando terra para ele.. O *Velho Fonte* tirou um tanto de terra, tirou um pedaço para o funcionário dele ... tirou um pedaço para Lourenço: ‘Lourenço vai ficar lá em cima para tomar conta da terra de vocês, para branco não pegar a terra sua’. Mas cada um foi e marcou terra para eles, a gente descobriu, mãe foi e descobriu e a terra já estava tudo tomada pelos funcionários. E mãe falou assim: ‘Não! Tem que me levar lá, eu vou sentar e pode passar com o carro em cima mim porque esta é a minha terra, terra do meu pai, da minha mãe!’. E depois nós fomos para lá, depois nós fomos para pegar a terra, mas nós não conseguimos porque os fazendeiros quase nos matou. Quase matou a gente, quase matou meu tio. Pediram para deixar fazendeiro ficar até Fonte resolver. Depois eles foram e nos atacaram com arma. Então a gente pegou e saiu. Mas aquela terra, aquela terra um antropólogo estudou e falou assim: ‘Aquela terra é de Maxakali!’. Aquela terra tem canto! Tem canto em cima daquela terra!’”⁷⁸

⁷⁶ Noemia nos contou sobre a participação direta de Fontes no assassinato do primeiro marido de sua mãe, morto a mando do inspetor do SPI. Dona Isabel foi atrás dele para vingar a morte do cônjuge. Com medo do acerto, Fontes saiu fugido da casa que havia construído em Água Boa e nunca mais voltou.

⁷⁷ Veremos a seguir que entre 1963 e o início da década de 1970, ou seja, no período de ocaso do SPI e de estruturação da Funai, os postos indígenas localizados em Minas Gerais e na Bahia foram administrados pelo órgão regional Ajudância Minas-Bahia (AJMB), criado justamente para esse propósito.

⁷⁸ A primeira fala de Noemia Maxakali aconteceu durante a oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas da habilitação de Ciências da Vida e da Natureza do FIEI em setembro de 2015. A segunda foi proferida na mesma atividade, mas dessa vez direcionada aos estudantes indígenas da habilitação de Matemática.

A fala da *liderança forte* de Aldeia Verde mostra a relação de ancestralidade que os *Tikmũ'ũn* sempre tiveram com todo aquele território⁷⁹, expressa em seus cantos e em seus conhecimentos sobre a topografia, a fauna e a flora da região (Tugny et al., 2009a, 2009b). Por suposto este não foi o critério usado pelo órgão para realizar a demarcação, que deixou Pradinho de fora, bem como todos os lotes vendidos por Fagundes e as demais porções da área tomadas pelos posseiros e pelos próprios funcionários do SPI. Se, por um lado, essa demarcação reconheceu para fins legais que aquela diminuta fração do terreno cedido pela União era reservada aos Maxakali, por outro, institucionalizou o esbulho promovido pelos posseiros e pelos servidores do órgão, à medida que tomou como legítimos os contornos de suas propriedades sem que, no entanto, a existência da gleba do Pradinho fosse reconhecida como parte da terra indígena. Assim nos explicou Delcida Maxakali:

“Lá em Pradinho os *Tikmũ'ũn* falam: ‘Braulino, Rogílio, Davi, Jecinho e Ornélio são irmãos. E Zezinho mora lá embaixo, e os irmãos moram para cima’. Os fazendeiros estão fazendo casa pertinho do rio dos *Tikmũ'ũn*. Antônio Belito e Antônio Fabrício, os filhos deles fizeram casa boa e moraram lá, chama Reginaldo e outras pessoas, que são irmãos. E para cá mora Severiano, tem o filho dele. Todos fizeram casa em cima da nossa terra, e tomaram a terra dos índios no meio. Arlindo, Daulino, Pedro Seno estão lá em Água Boa, os outros já saíram. Eles estão lá ainda em cima da terra dos índios. Os brancos tudo fizeram casa perto dos *Tikmũ'ũn*. Os fazendeiros dividiram terra ali e em Água Boa também dividiu. Mané Preto, Juquinha e o menino dele que chama João Lucas, foram eles que tomaram a terra. João Lucas está lá ainda. Geraldo Botelho e Jerônimo, essas pessoas que tomaram Água Boa. (...) Antigamente a nossa terra não existia não, acabou. Os índios acabaram também, os fazendeiros tomaram tudo. Eles ficavam batendo na gente por causa de terra. Os índios iam andar, iam caçar e não voltavam mais. Eram os fazendeiros que matavam os *Tikmũ'ũn*. E os *Tikmũ'ũn* iam beber também, aí caíam e os fazendeiros matavam. Era por causa da terra que os fazendeiros queriam matar todo mundo, matar até acabar os índios e tomar a terra.”⁸⁰

É importante ressaltar que essas primeiras medidas administrativas do SPI junto aos Maxakali não foram resultado apenas das ações de uma porção de indivíduos, mas que estavam *pari passu* com a política institucional do órgão indigenista à época e refletiam os valores que pautavam suas diligências. Veremos ao longo do texto que, de maneira mais ou menos ostensiva, o Estado historicamente lançou mão de meios

⁷⁹ Sempre importante destacar que, igualmente, como demonstramos na Parte I, os *Tikmũ'ũn* tem uma relação ancestral com muitos outros lugares em todo o Vale do Mucuri e em toda a extensão do leito do rio Jequitinhonha. Dona Noemia sempre menciona a existência de inúmeros cemitérios de seu povo na localidade de Lorena de Tocoiois, nas proximidades da atual cidade de Jequitinhonha, onde frequentemente ela ia *cantar seus rituais*. Contudo, em sua última visita à região, na companhia de Dona Delcida e de Geralda Chaves Soares – pesquisadora, funcionária do CIMI, aliada e amiga – ficaram sabendo que a área dos cemitérios fora ocupada por fazendas.

⁸⁰ Fala de Delcida Maxakali proferida no idioma vernáculo durante meu campo em Aldeia Verde em junho de 2016 e traduzida por Elizangela Maxakali.

violentos para submeter os índios a propósitos contrários às suas aspirações. Para impulsionar nossa reflexão a respeito, tomaremos a política indigenista do Estado como continuidade de sua guerra contra os povos indígenas no período colonial – estruturalmente a mesma, efetuada agora a partir de novos meios. Assim, antes de nos debruçarmos sobre os planos e elementos que compõem o *Tempo de Fonte*, convém reconstituirmos, em linhas gerais, os contornos da política indigenista posta em marcha pelo SPI. Demonstraremos que seu objetivo era essencialmente o mesmo da administração colonial, assimilá-los por meio da fixação e do trabalho e reprimir àqueles que resistissem a tais propósitos.

A administração estatal do transitório

Desde sua fundação, o Serviço de Proteção ao Índio⁸¹ tinha como propósito a integração, isto é, a nacionalização dos povos indígenas a partir da “modernização” de suas práticas sociais e econômicas, tidas como primitivas. Fixando essas populações em áreas demarcadas e controladas pelo Estado, visava-se conduzi-las à dita civilização a partir do trabalho⁸², assistindo-as e protegendo-as nesse processo tido como indelével rumo ao progresso. O objetivo dessas intervenções era de “pacificar” os sertões brasileiros para viabilizar sua ocupação com atividades produtivas realizadas por trabalhadores nacionais. Nesse sentido, a atuação do órgão se pretendia pedagógica, ou seja, ensinando aos indígenas os valores do trabalho, educando-os e orientando-os

⁸¹ Foi criado como Serviço de Proteção ao Índio e Localização dos Trabalhadores Nacionais, epíteto que indica os propósitos assimilacionistas da instituição. A partir de 1918 passa a dedicar-se exclusivamente à administração dos povos indígenas e de seus territórios, deixando de ser prerrogativa sua a assistência aos trabalhadores rurais, concentrando-se, como veremos, em conduzir o processo tido como inexorável de “desindianização” daquelas unidades sociais autônomas. Torna-se tão somente SPI. Demonstrarei ao longo do texto que os desígnios de integração dos índios à chamada comunhão nacional continuaram operando durante toda trajetória do órgão indigenista, se reproduzindo também na história da Funai até a promulgação da Constituição de 1988.

⁸² O comentário de Clastres (2012 [1974]: 205) sobre *modus operandi* das sociedades com Estado coincide muito bem com os fundamentos da ação indigenista que se instaurava com a criação do SPI: “Dois axiomas, com efeito, parecem guiar a marcha da civilização ocidental, desde a sua aurora: o primeiro estabelece que a verdadeira sociedade se desenvolve sob a sombra do Estado, o segundo enuncia um imperativo categórico: é necessário trabalhar.”

moralmente, eles poderiam deixar seus modos “obsoletos” de vida para tornarem-se cidadãos e agricultores – pobres e subalternizados, é importante ressaltar – poderiam fazer parte da afamada comunhão nacional (Corrêa, 2000; Lima: 1995)⁸³. Fica assim explicitado que a ação do SPI pautava-se pelo objetivo declarado de conduzir o contato dos índios com a sociedade do entorno, que acontecia nas “fronteiras da civilização” e, ao mesmo tempo, buscava também incidir sobre os seus modos de vida. Destacamos ainda que a ideia basilar que fundamentava os propósitos do SPI é a concepção ainda usual sobre a condição transitória do índio. A supressão de suas particularidades culturais, a sua completa absorção pela sociedade envolvente era entendida como inevitável, uma vez que essas coletividades diferenciadas representariam a infância que o restante da humanidade já haveria superado em sua caminhada evolutiva e linear rumo à sociedade moderna, urbana, industrial e capitalista. Subsunção do Múltiplo pelo Um. Desse modo, a missão do SPI, anunciada em sua própria denominação, era a de *proteger aos índios*. O Estado deveria atuar como o tutor que garantiria que essa passagem fosse conduzida conforme os preceitos tidos como adequados, auxiliando-os a adquirir os atributos ideais de um cidadão trabalhador modelo e resguardando-os de todos os riscos, vícios e compulsões (sic) que poderiam afastá-los de tais qualidades no decorrer desse “processo civilizatório”, tais como os conflitos com os não-índios, a errância fora das áreas demarcadas, o consumo de bebidas alcoólicas e a “vadiagem”. O que está nas entrelinhas desses preceitos é uma outra ideia, que permanece em voga na legislação brasileira, expressa no Estatuto do Índio de 1973, que é a presumida menoridade intelectual e jurídica dos indígenas, isto é, a incapacidade que eles supostamente teriam de compreender e agir com autonomia nos contextos de contato com o mundo não-índio. Vejamos o que expressa o primeiro item do Regulamento Interno do SPI, aprovado em 1928:

“ a) o índio dado o seu *estado mental*, é uma espécie de *criança grande a educar*: muito susceptível dos conselhos, aplausos, dádivas e outros estímulos, para habituar-se a ‘proceder bem’ e *modificar hábitos nocivos*. Como no geral têm bom senso e são muito razoáveis para as pessoas em que confiam, é quase sempre possível convencê-los e *melhorá-los*.” (apud Corrêa, 2000: 34. Ênfases minhas.)

⁸³ Lanço mão das informações históricas reunidas por Freitas (1999), Côrrea (2000), Guimarães (2015) e Valente (2017), atentando-me especialmente ao cotejo dos dados por eles disponibilizados.

Dessa forma, a política indigenista do Estado e sua ação pedagógica contra os índios ganharia concretude na atuação dos funcionários⁸⁴ do órgão em suas unidades locais, os Postos Indígenas, onde o aprendizado de atividades produtivas, especialmente as agrícolas, inculcava naqueles a moralidade do trabalho e as “virtudes” da vida sedentária, estimulando-os a cultivar hábitos “civilizados” e inibindo as práticas desaprovadas por seus tutores por meio da intervenção e do monitoramento de seu cotidiano. A insularização destes povos em porções delimitadas e reduzidas de terra era, portanto, parte de uma política consciente de controle e administração das pessoas e das áreas onde viviam, que com o passar do tempo deveriam ser transformadas em colônias agrícolas habitadas por trabalhadores nacionais. Isto é, a política indigenista tinha como meta a supressão da autonomia política dos povos indígenas enquanto coletividades diferenciadas, a partir da modificação, da assimilação etnocida dos modos de ser particulares de cada um deles – redução do Múltiplo ao Um.

No mesmo sentido, o convívio com fazendeiros e lavradores, desde que mediado pelo órgão indigenista e se dando de acordo com seus parâmetros, não era visto como um problema, à medida que a finalidade da ação estatal era mesmo que os índios passassem a viver como aqueles. Quando o curso dessa transformação em trabalhadores brasileiros encontrava alguma resistência, os servidores do SPI tinham a prerrogativa legal de lançar mão de meios coercitivos para efetivar tal integração. Atitudes e comportamentos considerados inadequados deveriam ser corrigidos, punidos. A repressão era parte integrante da política indigenista, para tanto os encarregados dos Postos eram investidos de autoridade policial nos lugares onde trabalhavam. Veremos adiante como essa faculdade foi gerida pelos funcionários do órgão ao longo da história de sua relação com os *Tikmũ'ũn*_Maxakali, evidenciando o aspecto policialesco da própria atuação do Estado junto aos povos indígenas e constituindo um ensejo para que, em pouco tempo, graves violações aos direitos humanos dessem o tom da administração do PIMO.

Tais concepções moralistas sobre as atribuições dos funcionários, inspiradas num ideário positivista⁸⁵, coadunavam-se com o aspecto produtivista da administração

⁸⁴ O Regulamento citado acima também conferia aos servidores dos Postos a autoridade de tutores legais dos índios que viviam na área de sua responsabilidade (Corrêa, 2000: 42).

⁸⁵ Sobre a influência do positivismo na política institucional do SPI, ver: Lima, 1995 e Guimarães, 2015: 30 – 35.

do órgão, o que se expressa nos tópicos a partir dos quais a proteção aos índios se efetuariam: “saúde, produção, educação e ‘comportamento’” (Corrêa, 2000: 43). Os empregados do SPI deveriam zelar pela “higiene e asseio” de todos, bem como manter as acomodações do Posto limpas; as crianças deveriam frequentar a escola instalada na área, onde aprenderiam “boas maneiras” e “os valores da pátria”. Além disso, havia também jornadas de trabalho diárias, às quais os adultos deveriam se dedicar. Essas atividades variavam de acordo com as condições de cada posto e poderiam envolver “agricultura, pecuária, sericultura, apicultura, extração e derrubada de matas, além de obras de infra-estrutura” (Idem). O propósito era alcançar “auto-suficiência financeira e produtiva” para que os postos não precisassem de recursos provenientes da direção da instituição (Idem: 29). A rotina da vida nas unidades locais deveria, portanto, ser ordenada a partir do trabalho e do cotidiano escolar, garantindo o “bom comportamento” de adultos e crianças para que a “ordem e a moralidade” fossem mantidas.

Ainda sobre este último tópico da ação indigenista estatal é preciso destacar sua relevância enquanto aspecto que mensurava o sucesso ou não da atuação do SPI na “pacificação” das áreas. Assim, os encarregados dos postos deveriam induzir os índios a cumprir suas orientações, colaborando com trabalho para o alcance das metas produtivas prescritas pela direção, ouvindo seus conselhos sobre os modos e hábitos de vida adequados. Estes métodos persuasivos eram combinados com outros, tais como a partilha de mercadorias exclusivamente entre aqueles que estivessem consonantes com as instruções de seus tutores, e a concessão de cargos remunerados como funcionários do posto, dentre os quais destacamos a figura dos chamados “capitães”. Em geral, eles eram uma liderança da comunidade, cuja função seria a de mediar a relação com o pessoal do órgão. A nomeação dos capitães era parte ainda de um outro procedimento importante para a manutenção da ordem interna, qual seja, a composição de polícias indígenas⁸⁶ nas unidades locais (Corrêa, 2000: 46 – 47). Elas se constituiriam de um

⁸⁶ Sobre isso explica Corrêa: “Assim como a nomeação de lideranças indígenas pelos funcionários do SPI, a ‘ideia’ de um policiamento indígena tem uma origem provável já no período colonial, criado para mediar a relação dos tutores/conquistadores com os grupos aldeados e repassar aos próprios indígenas a tarefa de controlar os índios aldeados. No período da administração do Serviço de Proteção aos Índios, apesar dos dados difusos sobre sua operação – já que não se encontrou nenhum documento ou trabalho interno que totalizasse as informações sobre a existência e funcionamento da polícias indígenas – existem menções à sua operação em diversos postos e em diversas inspetorias do país. Pela documentação do SPI, já no final da década de 30, a criação de polícias indígenas era uma prática conhecida e recomendada pela direção do órgão para tratar dos problemas de desordem nos estabelecimentos do SPI.” (2000: 48 – 49). O que a argumentação do antropólogo indica é que essa medida de criação de polícias indígenas foi se

grupo de guardas escolhidos no seio da própria comunidade e deveriam atuar no sentido de assegurar o bom andamento das jornadas de trabalho e a boa conduta dos demais, intervindo quando a autoridade da instituição indigenista e de seus agentes não fosse reconhecida conforme. Então nos contextos em que aqueles métodos de política persuasiva não eram o suficiente, lançava-se mão de meios violentos para a dissolução dos problemas, dentre os quais os mais comuns eram: “‘insubordinação’, homicídios /tentativas de homicídios, roubos e furtos, embriaguez /alcoolismo e nomadismo” (Corrêa, 2000: 51 – 59). Para tanto, as polícias indígenas e os capitães cumpriam um papel fundamental, vigiando de perto seus parentes e conhecidos e, quando os servidores do órgão julgavam necessário, auxiliando na transferência compulsória para outras unidades ou na detenção⁸⁷ daqueles que apresentassem “mau comportamento”, bem como realizando castigos físicos contra membros de suas comunidades (Côrrea, 2000: 47 – 48).

Em síntese, os meios políticos e militarizantes usados pela administração do Estado eram a institucionalização dos esbulhos das terras indígenas a partir de sua demarcação insularizada; a conformação de jornadas de trabalho para ordenar a vida nos postos e aldeias e a repressão daqueles que se opusessem aos fins assimilacionistas, isto é, etnocidas, do SPI. Fica nítido assim que, mais ou menos repressiva, a relação do Estado com os povos indígenas permaneceu sendo configurada pelo ideal da “integração”. Desse modo, a guerra etnocida instituída no Brasil Colonial continuou operando, só que agora a partir de outros meios, a política indigenista.

gestando ao longo de toda a história do SPI, consolidando-se enquanto política institucional no início da década de 1960, quando o órgão estava imerso em inúmeros casos de corrupção e improbidade administrativa. Ver no Anexo 4 (*cf. supra*, p. 234 – 235), a transcrição da Ordem de Serviço nº 29, de 07.03.1960, em que a direção do SPI regulamenta as atribuições das polícias indígenas.

⁸⁷ As transferências e detenções, antes da criação do Reformatório Indígena Agrícola Krenak, aconteciam preferencialmente no Posto Indígena Icatu, vinculado à 5ª Inspeção Regional, localizado na cidade de Braúna – SP. Esse PI foi construído em 1912 para “atração e pacificação” do povo Kaingang (Côrrea, 2000: 65).

Indômitas onças de duas pernas

Delineado o pano de fundo institucional do *Tempo de Fonte*, buscaremos agora reconstituir alguns elementos do cotidiano dos *Tikmũ'ũn*_Maxakali na época em que suas vidas e suas terras eram geridas pelo SPI a partir da sua atuação no Posto Indígena Mariano Oliveira. Para isso nos fundamentaremos especialmente nas informações do Caderno de Campo do antropólogo Marcos Magalhães Rubinger (1980 [1965]: 47 – 87), que visitou os índios nos meses de julho de 1962 e janeiro de 1963⁸⁸, e também em mais alguns relatos de nossos interlocutores, a partir dos quais procuraremos apresentar um panorama ilustrativo do que foi a ação do Serviço junto a este povo em tal período, especialmente nos últimos anos de sua trajetória institucional, momento de seu declínio e ocaso.

Destacamos, de saída, que uma das primeiras informações encontradas no referido material diz respeito ao *kuxex*, que segundo Rubinger, era chamado de “Casa de Religião” pelos neobrasileiros que viviam na área do Posto. Ele refere ainda a presença do *mĩmãñãm* e a intensa troca de alimentos promovida pelas mulheres durante os rituais:

“(…) [a ‘Casa de Religião’ é] feita de esteios altos, coberta de capim e com um poste pintado de urucum na frente, é construída ou reparada para as grandes cerimônias religiosas, ocasião em que as mulheres oferecem *melancias, mandiocas, laranjas e milho assado* à Kakiuri⁸⁹ [sic] e recebem, em troca, pedaços de carne das mãos de Jé-Gedoi [sic], o pajé ou o chefe.” (1980 [1965]: 50. Registro de 19.07.1962. Ênfases do original.).

O seu relato é mais um testemunho da centralidade da relação mantida entre humanos e espíritos, que, como demonstramos na Parte I, mobiliza o *socius tikmũ'ũn* desde os tempos imemoriais. Veremos adiante que diversos fatores, especialmente os empreendimentos predatórios dos posseiros, arrançados com a [in]jação do SPI, dificultavam muito o cultivo exitoso nas roças, alargando paulatinamente a dramática

⁸⁸ Trata-se do item “Material extraído do Diário de Campo de Marcos Magalhães Rubinger referente à pesquisa Maxakali, realizada em duas etapas e considerada por seu autor, inconclusa (julho de 1962 e janeiro de 1963)”, disponível na publicação organizada por ele, *Índios Maxakali: resistência ou morte* (1980 [1965]). Essas visitas aconteceram no contexto do projeto “Estudo Comparado das Sociedades Indígenas do Brasil”, coordenado por Roberto Cardoso de Oliveira no Museu Nacional.

⁸⁹ Parece uma referência a *Kotkuphi*, povo-espírito-mandioca.

privação de recursos imposta aos Maxakali. Desse modo, a maior parte de tal diversidade de alimentos oferecida aos *yãmĩxop*⁹⁰ não era produzida nas aldeias, mas sim adquirida por meio de vendas e trocas conduzidas de modo espúrio pelos negociantes não-indígenas. A despeito da penúria material que historicamente tem os constringido, os *Tikmũ'ũn* continua[ra]m a alimentar ordinariamente seus povos-espíritos aliados, sempre atualizando os vínculos que os mantêm em relação.

A conformação agrária encontrada pelo pesquisador na região era, em 1962, diferente daquela deixada pela administração de Fontes no decorrer das décadas anteriores, em que, como dissemos, apenas os contornos de Água Boa haviam sido delimitados. Neste interim, precisamente no ano de 1956 (Vieira, 2013: 9), a gleba do Pradinho foi demarcada como uma forma de abrandar os ataques que os invasores não cessavam de promover contra os autóctones. A morosidade do órgão em tomar alguma providência quanto àquela porção de terra habitada pelos *Tikmũ'ũn*_Maxakali acarretou novas invasões, diminuindo ainda mais o quinhão que a eles restava e ceifando muitas vidas índias. O órgão indigenista só encaminhou a demarcação daquele terreno depois que Antônio, uma jovem liderança do Pradinho, foi assassinado e queimado nas matas do Umburanas pelo cunhado de um tal Nerico, um dos posseiros vizinhos (Rubinger, 1980 [1965]: 81 – 82, 84. Registros de 13 e 14.01.1963). A deliberação do SPI não deu, contudo, uma solução a contento para a questão, à medida que novamente institucionalizou a intrusão da terra indígena ao reconhecer, uma vez mais, a legitimidade das propriedades que separavam Pradinho de Água Boa, consolidando um corredor de fazendas de alguns quilômetros entre as duas glebas. A ratificação do desmembramento da terra indígena inibia a circulação dos *Tikmũ'ũn*_Maxakali entre as duas áreas. Frequentemente os vaqueiros que trabalhavam nas fazendas do entremeio atiravam nos índios que passavam por ali, aterrorizando-os e suscitando o agravamento dos conflitos.

Os reflexos de uma outra resolução disparatada do SPI, encaminhada no final de 1957, pouco depois da referida demarcação, também foram assinalados pelo antropólogo em seu Caderno de Campo. Trata-se do registro da presença de Maria Augusta, uma mulher Krenak, que se casou em Água Boa com um homem maxakali

⁹⁰ Como já sugerimos em algumas passagens de nosso argumento (*cf. supra*, p. 32), cada *yãmĩxop* – além de seus repertórios próprios de cantos, de suas especificidades corporais, manifestas em suas vestimentas, máscaras, pinturas e adornos – possui também um cardápio ritual particular, que é cuidadosamente seguido pelas mulheres em suas ofertas de comida.

após a transferência compulsória⁹¹ de seu povo para as terras dos *Tikmũ'ũn* (Idem: 85. Registro de 11 e 24.07.1962). Rubinger relata que ela permaneceu ali, na companhia do marido, depois que seus parentes retornaram, em 1959, para a área do Posto Indígena Guido Marlière (PIGM) nas margens do Rio Doce, próximo ao município de Resplendor – MG. Sobre este evento, Sueli Maxakali relata:

“E eles [os funcionários do SPI] levavam também os Krenak para a nossa aldeia. Levaram um bocado para lá. Pelo que minha mãe me conta, minha avó me contava, foi Laurita, Maria Sônia, Maria Augusta, Obídio Krenak. (...) Teve uma índia que morreu lá, Maria Cândida morreu na nossa aldeia e está enterrada em Água Boa. É Krenak!”⁹²

Essa transferência inoportuna – em primeiro lugar, por razões ancestrais, como vimos trata-se de dois povos inimigos – demonstra a generalidade do engajamento do SPI com interesses outros que não os daqueles a quem supostamente deveria proteger. Os procedimentos burocráticos para o fechamento do Posto Guido Marlière foram efetuados por conta das contendas violentas que aconteciam há décadas entre os Krenak e os mais de 1400 arrendatários que ocupavam suas terras (Corrêa, 2000: 109). Esses conflitos se acirraram ainda mais diante da descoberta de uma mina de mica na região (Idem: 114 – 115). Depois de fechado o posto, com o pretexto de explorar os recursos disponíveis no local, contraditoriamente a administração da área ficou sob a responsabilidade do Serviço Florestal de Minas Gerais para criar-se ali o Horto Florestal do Rio Doce, com pretensos fins de preservação. A transformação de reservas indígenas em reservas florestais seria, segundo Corrêa, uma manobra institucional para a resolução dos conflitos existentes por meio da retirada, direta e simplesmente, dos índios de suas terras (2000: 120 – 121)⁹³. A proposta de criar um horto florestal na área

⁹¹ Episódios dramáticos de remoções forçadas multiplicam-se na história da relação entre os povos indígenas e o Estado brasileiro, especialmente durante a administração da Funai. Destaco aqui dois casos que aconteceram na década de 1970 pela similaridade com a primeira remoção dos Krenak promovida pelo antigo órgão indigenista: as tragédias vividas pelos Tapayuna, expulsos de seus territórios e obrigados a viver junto aos Ksêdjê, seus inimigos ancestrais (CNV, 2014b: 227), e pelos Avá-Canoeiro do Araguaia, que até hoje habitam junto aos Javaé, que os tratam como prisioneiros de guerra (Idem: 228; Rodrigues, 2013).

⁹² Relato de Sueli durante uma oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas da habilitação de Matemática do FIEI em setembro de 2015.

⁹³ Ainda segundo Corrêa, esta não seria a primeira vez que o SPI teria lançado mão deste estratégia para resolver disputas locais contra os índios e suas terras, o mesmo teria acontecido nas áreas dos Postos Indígenas Paraguaçu e Caramuru, no sul da Bahia, então habitados por grupos Pataxó Hãhãhãe e Tupinambá quando um Horto Florestal fora criado ali em 1926 (Idem). A partir reflexão de Santos (2017), sobre a história da luta pela terra de seu povo Pataxó, me ocorreu que motivações similares

reservada aos Krenak teria partido de uma figura emblemática, que também marcaria indelevelmente a história de seus inimigos *Tikmũ'ũn*: o capitão do serviço florestal Manuel dos Santos Pinheiro (Idem)⁹⁴. Durante dois anos os índios do *Watu*⁹⁵ conviveram com seus antagonistas ancestrais na região do Posto Mariano Oliveira, aguardando que o Capitão Pinheiro efetuasse as reparações que havia prometido fazer no Posto Guido Marlière, que se encontrava fechado na época (Côrrea, 2000: 122). Cansados de esperar, os Krenak decidiram retornar a pé para suas terras. Depois de uma caminhada de 96 dias, que vitimou parte do grupo, alguns se restabeleceram na área do PIGM, outros se deslocaram para o Posto Vanuíre, no estado de São Paulo⁹⁶.

A demarcação do Pradinho, a consolidação da intrusão entre esta gleba e Água Boa e a transferência compulsória dos descendentes dos *Yĩmkoxeka* para juntos dos *Tikmũ'ũn* foram as medidas administrativas mais relevantes tomadas pelo SPI no *Tempo de Fonte*. Essas resoluções demonstram a já referida combinação perniciosa entre os interesses dos fazendeiros do entorno e a atuação local do órgão indigenista. Vejamos agora, a partir da análise das notas de Rubinger sobre a vida cotidiana dos Maxakali, o quão complementares foram as ações daqueles agentes no sentido não só de espoliar os índios das poucas terras que lhe restavam, mas, igualmente de tentar transformar o vínculo ontológico que os autóctones mantêm com seu território, esforçando-se para estilhaçar tais laços de ancestralidade e convertê-los numa triste pragmática da subsistência.

Depois de encurralá-los em suas reduzidas terras demarcadas, coibindo sua circulação em outros locais importantes – domicílio de cantos e paisagem de grandes feitos dos *mõnãyxop* – era necessário, para transformar os índios em trabalhadores nacionais [pobres], consolidar a dependência material em relação à sociedade do

possam ter inspirado a criação do Parque Nacional do Monte Pascoal junto à Terra Indígena de Barra Velha em 1961.

⁹⁴ As referências documentais e bibliográficas arroladas por Côrrea (2000) e Freitas (1999) não esclarecem a origem da influência e do interesse do Capitão Pinheiro pelas terras indígenas em Minas Gerais. Tampouco conseguimos precisar a qual seção da Polícia Militar do estado (PMMG) ele estava subordinado, em algumas fontes o capitão aparece vinculado ao Serviço Florestal, em outras à Vigilância Rural, e ainda à Polícia Rural de Minas Gerais.

⁹⁵ Rio Doce na língua Borun.

⁹⁶ Para uma descrição detalhada dessa *via crucis* Krenak e também da outra que viveram poucos anos depois, no contexto da desativação do Reformatório Krenak ao serem compulsoriamente removidos de suas terras outra vez e transferidos para a Fazenda Guarani, em Carmésia – MG, ver Côrrea, 2000.

entorno, forjada no transcorrer destes séculos de contato. É sob o prisma do conceito de genocídio⁹⁷ que apreendemos as descrições de Rubinger sobre as dificuldades enfrentadas pelos *Tikmũ'ũn* em caçar, pescar e manter as roças. Sempre muito bem cuidadas, destaca o antropólogo, suas plantações nunca rendiam tanto em meio a algumas milhares de rezes que pastavam soltas nas terras indígenas, arrendadas aos posseiros pelos inspetores do posto, o que provocava revolta entre os índios:

“Nos seus 2.500 hectares de terra, os Maxakali vêm pastando duas mil cabeças de gado dos fazendeiros da região e algumas até da fronteira com a Bahia. É a forma pela qual atua o Posto em relação aos neobrasileiros. Dos 150 mil cruzeiros mensais, que os criadores pagam pelo aluguel das mangas, os índios nunca receberam nenhum centavo. Além disto, o gado alheio costuma destruir as plantações (...).” (Rubinger, 1980 [1965]: 71. Registro de 26.07.1962)

“Hoje, os índios exigiram que Tubal⁹⁸ pague as roças que o gado, dos fazendeiros vizinhos, destruiu e comeu. Tubal prometeu pagar, mas não cumpriu. Por isto, não quis ir mais ao Pradinho ... tinha medo.” (Idem: 51 – 52. Registro de 22.07.1962)

A cessão de pasto para os numerosos rebanhos dos invasores não só destruía os cultivos dos *Tikmũ'ũn*, restringindo as áreas disponíveis para o plantio e provocando a fome nas aldeias, mas causava também transtornos em outras atividades, interferindo, por exemplo, na rotina escolar das crianças, uma vez que, durante pelo menos sete meses, entre julho de 1962 e janeiro do ano seguinte, a escola foi fechada para servir de ponto de apoio para os peões dos pecuaristas da região:

“A professora do Posto declarou-nos que não está trabalhando, porque Tubal fechou a escola, transformando as salas de aula em depósitos de arroz e dormitório dos vaqueiros, que cuidam dos gados dos fazendeiros, gado esse, que vem invernar nas mangas do Posto.” (Idem: 71. Registro de 25.07.1962)

Quando não eram destruídas pelas vacas, Rubinger ainda registra que os roçados frequentemente não cresciam muito devido às drásticas alterações no clima da região, consequência da derrubada das matas para ceder lugar às pastagens:

⁹⁷ No Brasil o crime de genocídio foi definido pela Lei 2.889, de 01.10.1956, que o tipifica como: “Quem, com a intenção de destruir, no todo ou em parte, grupo nacional, étnico, racial ou religioso, como tal: a) matar membros do grupo; b) causar lesão leve à integridade racial ou física de membros do grupo; c) **submeter intencionalmente o grupo a condições de existência capazes de ocasionar-lhe a destruição física total ou parcial**; d) adotar medidas destinadas a impedir os nascimentos no seio do grupo; e) efetuar a transferência forçada de crianças do grupo para outro grupo.” (*apud* Calheiros, 2015: 3. Grifos meus).

⁹⁸ Dr. Tubal, chefe do PIMO à época.

“Antigamente, as chuvas caíam durante quase todo o ano sob a forma de neblinas e garoas; hoje, com a devastação das matas, o clima sofrera alterações; as chuvas não vêm mais nas épocas devidas e a atmosfera está cada vez mais seca. O feijão, por exemplo, segundo o costume, era plantado em abril e este ano foi plantado em maio, por causa da chuva, que não veio.” (Idem: 70. Registro de 20.07.1962)

“Há crise de alimentos, porque o clima ‘não ajudou’; fazia dois anos que não chovia, mas, de outubro para cá, tem chovido.” (Idem: 86. Registro de 14.01.1963)

Outras vezes, quando os Maxakali conseguiram alguma colheita, os servidores do SPI recolhiam a produção, dizendo que levariam para comerciar nas cidades próximas, mas não lhes reembolsavam os valores das vendas. A afirmação de Sueli e as anotações de Rubinger, respectivamente, testemunham as práticas de pilhagem de diferentes servidores do órgão:

“Os funcionários do SPI pediam para levar semente para vender, só que não devolviam o dinheiro. Falavam que iam vender, os índios confiavam e eles não devolviam.”⁹⁹

“Mesmo doentes, os índios ainda produzem. Fazem boas roças, mas a produção é sempre destinada ao mercado pelo ‘chefe’ do Posto [Tubal] e em proveito próprio, e de quem mais seria?” (Idem: 52. Registro de 30.07.1962)

Ainda sobre os obstáculos que os *Tikmũ’ũn* enfrentavam para tirar sustento de suas próprias terras, minguadas pelas invasões dos homens, dos bois e do capim colônio, Rubinger descreve a ação perniciosa de comerciantes e fazendeiros do entorno, que abocanhavam a produção dos índios por preços insidiosamente baixos e, frequentemente, insistiam em pagá-los em cachaça, para dela torná-los dependentes:

“Quando estivemos aqui em 1962, havia roças maravilhosas dos índios. Agora declaram o seguinte: o milho não deu, por causa do sol que foi muito intenso. O feijão, eles venderam ‘todo’ para Tatu Caro¹⁰⁰ e para os botequeiros (...). Grande parte do feijão comprado pelos botequeiros foi paga em pinga.” (Idem: 58. Registro de 16.01.1963.)

“(…) Tubal disse que já apelou para os comerciantes no sentido de não venderem ou trocarem a bebida com os índios, mas alguns comerciantes continuam a fazê-lo, pois o lucro é vantajoso: 1 litro de feijão é trocado por uma garrafa de cachaça. Um comerciante, Otacílio Bahia, fez fortuna comprando 11 mil litros de feijão a dez cruzeiros; e o mais grave é que em vez de cruzeiros, pagou em cachaça. O litro de feijão custava, no mercado, na época, cem cruzeiros.” (Idem: 59. Registro de 26.07.1962.)

“Os índios não participam de negócios à altura dos civilizados. Ainda coletam, caçam e pescam, se bem que em escala cada vez mais reduzida. O maior negócio dos índios é o de

⁹⁹ Trecho do relato de Sueli durante a oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas da habilitação de Ciências da Vida e da Natureza do FIEI, em setembro de 2015.

¹⁰⁰ Topônimo de Batinga, primeira cidade depois da fronteira com a Bahia, contígua a Pradinho.

feijão, mas em condições bastante enganosas. A pecuária (de desenvolvimentos recentes) atrapalha a marcha da agricultura. Vê-se que as *estâncias* de gado vão substituindo os estabelecimentos agrícolas. Os índios já sentem os reflexos dessa transformação... O costume era plantar nas serras ou serranias aproveitando as águas de chuva. Tendo aumentado as secas com a crescente derrubada das matas, o clima, agora, serve mais para criar, pois, apesar da destruição florestal, seguem existindo beceiras, capim-gordura ou meloso.” (Idem: 65. Registro de 24.01.1963. Ênfase do original.)

Os registros do antropólogo nos dão a dimensão da extorsão racista promovida pelos fazendeiros, que buscavam nas aldeias a mão-de-obra mais barata disponível na região:

“Diária [de trabalho] para camponeses – [Cr\$] 200,00 por dia ou [Cr\$] 150,00 com alimentação (em 13.01.63: [Cr\$] 250,00 e 170,00). Diária para os índios – [Cr\$] 50,00. (Em 13.01.63: continuava [Cr\$] 50,00).” (Idem: 70. Registro de 20.07.1962)

“Os índios costumam empregar-se nas fazendas, mas somente por uma semana, e até menos. Gostam mais de colher arroz. Trabalham de preferência na limpa para o plantio e roçam também. Eles têm trabalhado para os fazendeiros: Filó Camargos, Otacílio Bahia, Filó Dias, Geraldo Botelho e outros. O pagamento é na base de [Cr\$] 50,00 a 100,00 por dia. Ganham o almoço.” (Idem: 76 – 77. Registro de 16.01.1963)

A este respeito, Isael Maxakali traduziu um relato de sua mãe¹⁰¹, Delcida, em que nos conta sobre a indignação e a revolta que sentiam os *Tikmũ’ũn* e seus *yãmĩyxop* diante da exploração infrene da mão-de-obra dos *tihik*:

“Minha mãe está contando história que ela viu em Pradinho e Água Boa. Minha mãe morava no Pradinho, aí tinha quatro não-índios que foram na aldeia. Pediu para o capitão – na época chamava capitão, mas hoje é cacique – pediu para o capitão escolher duas pessoas para o fazendeiro levar para trabalhar para ele. Mas o capitão não deixou, não escolheu e falou: ‘Eu não vou deixar você levar o nosso parente não!’. Aí ele levou a espingarda, o fazendeiro viu, o capitão levou e atirou nele, e todo mundo correu. O *ritual*¹⁰² foi atrás e o fazendeiro foi para casa. Mas o *ritual* foi atrás para matar, ficou esperando na estrada a noite toda, até amanhecer. O fazendeiro não saiu mais, e depois o nosso *ritual* veio para aldeia, o fazendeiro ficou com medo e não voltou.”

Vemos como a atuação do SPI, balizada pelo objetivo assimilacionista de transformar os índios em trabalhadores nacionais [pobres], associava-se de maneira funesta à cobiça dos posseiros da região. Não conseguindo mais caçar e pescar, tampouco lograr êxito em suas pequenas roças e ganhando muito pouco no trabalho nas

¹⁰¹ Tradução da fala de Delcida Maxakali durante a oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas da turma da Matemática do FIEI em setembro de 2015.

¹⁰² Em diversas ocasiões em que estão falando em português, os *Tikmũ’ũn* usam o termo *ritual* para referir-se aos *yãmĩyxop*.

lavouras, os *Tikmũ'ũn* tiveram sua soberania alimentar verdadeiramente sequestrada, impondo-se sobre eles uma escassez que em nada se assemelha à autonomia e à abundância na qual viviam os *mõnãyxop*. Rubinger registra (Idem: 81. Registro de 14.01.1963) que os índios passavam fome no Pradinho, o que inflamava ainda mais os conflitos com os invasores:

“Enquanto eu conversava com o Sr. Juca¹⁰³, na varanda do Posto, duas pessoas apareceram para reclamar invasão de propriedade e furto por parte dos índios. Antes de chegarmos, pela manhã, outras duas já haviam reclamado também. Os índios estão passando privações, pois a colheita anterior foi açambarcada por Tubal, assim estão invadindo as fazendas e furtando alimentos. (...) Severiano declarou que já está ‘cheio’ deles e que vai atirar nos índios.” (Idem: 81. Registro de 10.01.1963)

“De madrugada, Estela¹⁰⁴ ouviu dois tiros. Pela manhã soubemos que foram dados por Geraldo Botelho, visando o índio Sebastião. Sebastião parece ter tentado furtar uma galinha na propriedade de Geraldo, que o perseguiu. Quando se defrontaram, Sebastião arrancou o facão para defender-se quando, então, Geraldo atirou. (...)” (Idem: 81. Registro de 13.01.1963)

Agem assim as *onças de duas pernas*, atacam os *tihik* quando menos esperam. Lançando mão de ardis, perseguindo-os até que estejam sozinhos e vulneráveis, essas onças devoram as vidas humanas. Cercados por elas, os *Tikmũ'ũn* precisam manter-se sempre alertas, quando não os abocanham, preparam armadilhas para coloca-los em problemas. Neste período em que assolou a fome e as reclamações de roubo de alimentos cresciam, o antropólogo ainda registra o hábito que um não-índio tinha de responsabilizar os Maxakali pelos furtos que ele promovia:

“Certa vez, Lourenço¹⁰⁵ surpreendeu um tal Zé Conrado roubando galinhas e outras coisas mais. O ladrão praticava o ato e botava a culpa nos índios. Ainda hoje, muitos civilizados fazem isto. (...)” (Idem: 82. Registro de 24.01.1963).

Em tal contexto de guerra, de tamanha violência predatória, assassinatos dos índios eram frequentemente consumados. Rubinger refere o homicídio de um *tikmũ'ũn* no município de Machacalis e, sem esclarecer se se tratava do mesmo crime, menciona

¹⁰³ Apelido do inspetor José Silveira de Souza, que assumiu a administração do PIMO depois da transferência do Dr. Tubal.

¹⁰⁴ Maria Stella Alves Faria, estagiária do Museu Nacional, que acompanhou Rubinger na segunda visita aos Maxakali, em janeiro de 1963 (Rubinger, 1980 [1965]: 10)

¹⁰⁵ Como já esclarecemos, trata-se de um funcionário do SPI, que trabalhava no posto desde a administração do *Velho Fonte*.

que corria um boato na cidade mineira de que o inspetor do posto havia sido subornado para que a morte não fosse investigada e permanecesse impune:

“(…) Um sitiante, também, matou a tiros um índio, que voltava alcoolizado de Machacalis. (...) Mata-se em Minas e escapole-se para a Bahia, ‘até passar a onda’; mata-se na Bahia e embrenha-se nas matas do Mucuri, em Minas. Todo mundo anda armado; parece o ‘arraial do Tejuco’ quando foi descoberto o diamante!

Na cidade é voz corrente que o ‘chefe’ do Posto recebeu dinheiro (Cr\$ 20.000,00) para não mover ação contra o assassino de um índio.” (Idem: 83. Registro de 30.07.1962)

As violações cometidas pelos servidores do SPI, ativa ou passivamente, não se circunscreveram às terras e às vidas dos *Tikmũ’ũn*. Os recursos enviados pela direção do órgão para aprovisionar as atividades produtivas que deveriam ser realizadas no Posto também eram desviados com frequência. Em um trecho de seu Caderno de Campo, o pesquisador percorre detalhadamente o destino dado pelo inspetor Tubal às verbas que deveriam prover os Maxakali:

“A situação que encontramos em 1962, e depois em 1963, é bem pior que a encontrada por Moretzsohn em 1956. Conforme se pode ler, e está documentado por nós, nas linhas que se seguem, omitindo citações nominais (deixemos a palavra com os próprios empregados do Posto), as quais estão, também, consubstanciadas nas anotações e ordens de serviço nos arquivos do SPI: ‘De certa feita, o Inspetor do SPI, aqui radicado, comprou em Teófilo Ottoni [sic], com dinheiro do serviço, espingardas de ‘socar pela boca’ ao preço de Cr\$ 600,00 a unidade para negociar com os índios e moradores próximos; comprou, também, dois arados para atender às necessidades dos índios e os vendeu por preço maior, ficando com a importância. Seu cavalo branco foi adquirido com dinheiro proveniente da venda de feijão que os índios plantaram e colheram. O Inspetor tem alugado as mangas (pastos) do SPI para invernadas de gado vizinho e não presta conta das importâncias. Além disso, recebeu duas novilhas por aluguel de uma manga e trocou espingardas do Posto por mais duas, tendo ferrado (marcado) as quatro com sua marca nominal. Em certa ocasião, trocou seis vacas do posto por seis novilhas, das quais escolheu as melhores, que também marcou para si. Adquiriu com verba do SPI calções, camisas e vestidos, que, em vez de doados foram vendidos aos índios. O inspetor criou uma ‘carteira’ para plantar arroz (capital de Cr\$ 280.000,00); plantou-se o cereal e a produção foi vendida sem que os cotistas e os que trabalhavam participassem dos lucros. Ele está construindo uma cerca, que separa a Aldeia do Pradinho dos sitiante H.P, D.R, J.R e E. e apregoa que está pagando a construção sozinho, quando, na verdade, estes vizinhos estão entrando com partes iguais de dinheiro. Dona Fulana disse que o Inspetor irá colocar a construção da dita cerca no seu relatório como despesa unicamente do SPI. Há pouco tempo, o Posto recebeu 120 bolas de arame farpado para cercar as glebas de terra dos índios. Segundo o depoimento de diversas pessoas do Posto e da cidade de Machacalis, o Inspetor, destas bolas, deu 4 ao Senhor M. (funcionário do Posto), vendeu 4 para S.B (vereador), vendeu 10 para J.M (prefeito), 10 para A.B (fazendeiro vizinho do Posto), 25 para I. (negociante), 15 para G. (ex-delegado), 10 para D. (ex-coletor), 10 para G.B (vizinho do Posto), além de outras pessoas. Recebeu, também, o Posto 4 fardos de jabá (carne charqueada) para os índios. O Inspetor a vendeu a Cr\$ 240,00 o quilo.” (Idem: 53 – 54. Registro de 30.07.1962)

Certamente as pessoas que viviam ali, tanto os *Tikmũ'ũn* quanto os demais servidores do posto, tinham ciência da pilhagem promovida pelo inspetor Tubal:

“Os funcionários dizem que o SPI não permite o desenvolvimento do Posto, e que, quando vem gente bem vestida aqui, os índios dizem: ‘é dinheiro que Governo mandou para nós, e que foi comido’. (Idem: 86. Registro de 24.01.1963)

Como vimos, a situação do Posto Mariano Oliveira derivava-se da combinação perniciosa entre os objetivos assimilacionistas da guerra etnocida do Estado, os interesses privados dos funcionários do órgão indigenista e a avidez dos posseiros em devorar as terras, o patrimônio e as vidas dos Maxakali. Tal disposição de interesses não se engendrou exclusivamente na administração do referido inspetor, originando-se mesmo com a própria fundação desta unidade e se institucionalizando a partir da atuação de Fontes. Nesse sentido, Rubinger esclarece que Dr. Tubal foi lotado para trabalhar na área por conta das infrações do gestor que ali o antecedeu:

“Tubal disse ter conhecido o professor Roberto Cardoso de Oliveira na Amazônia. Parece ter sido transferido daquela região pelos mesmos atos que está praticando aqui entre os Maxakali. Veio substituir Fernando Cruz (do Pacas Novos), o qual, também, foi removido deste Posto por suspeita de crime, além de roubos ‘comprovados’ (cf. relatório aqui existente). Durante minha permanência, Tubal comporta-se de modo estranho comigo: diz que não devo escrever tanto; dá desculpas para não arranjar os cavalos quando queremos ir ao Pradinho; escorraça os índios que aparecem no Posto e vigia meus passos para que eu não tenha contato com os funcionários do SPI. Para ele, os ‘ideais’ de Rondon são os mais sublimes, mas, ao mesmo tempo, diz que os índios são ‘vermes inoportunos’!!!!” (Idem: 87. Registro de 30.07.1962)

Este trecho do diário do antropólogo é particularmente ilustrativo quanto à hostilidade e à discriminação as quais os *Tikmũ'ũn* tinham que enfrentar na relação com os próprios servidores do SPI, e demonstra também quadro de corrupção generalizada que assolava o órgão entre as décadas de 1950 e 1960. Muitas denúncias foram feitas diante de tantas improbidades, partindo de dentro da instituição e também da imprensa. Por conta disso, 21 inquéritos foram instaurados neste entremeio para averiguar as irregularidades que aconteciam no âmbito da administração indigenista (Guimarães, 2015: 36). Dentre eles consta uma investigação à gestão de Dr. Tubal, como registrado por Rubinger:

“(…) declarou ainda Juca que, há pouco tempo, esteve aqui o Inspetor Castelo Branco para abrir inquérito sobre a Administração Tubal e que *nesta ocasião sugeriu que era preciso criar uma polícia no Posto para reprimir os índios (!!!)*. Para resolver os problemas dos índios, Juca declara que não se deve organizar uma polícia como sugeriu Castelo, mas nomear, por exemplo, Lourenço para olhar a agricultura no Pradinho e Miguel em Água Boa. Segundo ele,

os índios só precisam de orientação para sua economia.” (Idem: 77. Registro de 24.01.1963. Ênfases minhas.)

Veremos adiante que a sugestão do Inspetor Castelo Branco de criar uma polícia no PIMO encontrou eco em instâncias decisórias tanto do SPI quanto do governo do estado de Minas Gerais. Antes de abordar essa questão, nos ocuparemos um pouco mais da crise que assolou o órgão indigenista e que consumou sua extinção. Segundo diversos autores (Côrrea, 2000: 109 – 115; Davis, 1978 [1977]: 31 – 32; Guimarães, 2015: 36 – 51), foi no decorrer da década de 1950 que tal crise se gestou no interior da instituição. Diversos fatores teriam contribuído para isso, em primeiro lugar a instabilidade financeira e institucional que acompanhou sua estruturação desde que foi fundada. Logo no terceiro ano de sua existência, quando a ação indigenista ainda se constituía ao longo do território nacional, 60% das verbas destinadas ao órgão foram cortadas, alegando-se os problemas financeiros pelos quais o país passava. Anos depois, após um curto período de maior estabilidade com seu orçamento recomposto, novas supressões aconteceram em seu repasse, o que se repetiu durante toda a década de 1930 (Guimarães, 2015: 31 – 32). Assim, sem contar seus fundamentos político-ideológicos etnocidas, a própria estruturação do SPI se deu sem que elementos institucionais mínimos para seu bom funcionamento fossem garantidos, como por exemplo a composição de um quadro de servidores de tamanho adequado à extensão territorial e às particularidades sócio-culturais com as quais se deparava à atuação indigenista. Um número nos dá conta das dificuldades nesse sentido, em 1964, contava-se com cerca de 800 funcionários, divididos nos 126 postos indígenas e inspetorias (Valente, 2017: 11). Faltavam condições materiais e jurídicas para fazer frente às disputas pelas terras indígenas, fiscalização da administração dos recursos enviados para o aprovisionamento dos postos, dentre outras medidas. Além disso, o SPI esteve ainda sujeito a uma grande instabilidade institucional, tendo sido lotado junto a diversos ministérios, o que expressa algumas sutilezas na percepção que os diferentes governos em curso tinham sobre as razões da atuação indigenista¹⁰⁶, que deveria sempre, repetimos, visar os propósitos etnocidas de assimilação, concepção que fundamentou a atuação do Serviço durante sua existência.

¹⁰⁶ Do Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, o qual integrou do período de sua fundação até 1930, o SPI passou a responder ao Ministério do Trabalho. Em 1934, é vinculado ao Ministério da Guerra, especificamente à Inspetoria de Fronteiras. Em 1939, retorna ao Ministério da Agricultura, onde permanece até 1967, quando passa a ser subordinado ao Ministério do Interior.

No ápice dessa crise, muitos postos indígenas voltaram a ser dirigidos por missionários, inúmeras expedições de “atração e pacificação” aconteceram sem que a segurança e o bem-estar dos povos almejados fossem assegurados (Davis, 1978 [1979]: 32) e, paulatinamente, os funcionários do órgão enredaram-se nos tentáculos dos poderes locais, envolvendo-se e tirando proveito das iniciativas de esbulho que assediavam as terras indígenas. As chefias do órgão, frequentemente, tinham ciência das irregularidades e, não se comprometendo com a resolução estrutural da questão, muitas vezes eram coniventes com os crimes de seus funcionários. Ao invés de puni-los, a direção restringia-se em transferi-los de uma região para outra, como foi o caso de dois dos inspetores que passaram pelo Posto Indígena Mariano Oliveira, Fernando Cruz e Dr. Tubal. Nesse mesmo contexto, além das investigações internas abertas pela direção do órgão, uma Comissão Parlamentar de Inquérito (CPI) instaurou-se, em 1963¹⁰⁷. O objetivo anunciado era apurar as diversas denúncias de violação aos direitos indígenas, o que acabou repercutindo com força nos meios de imprensa nacionais e internacionais até 1965, quando os resultados de suas investigações foram publicados, já no período da ditadura empresarial-militar.

Durante essa crise institucional, a administração dos PIs ficou ainda mais tumultuada. Como vimos, o cotidiano das unidades locais era marcado pela incúria dos servidores, por sua associação com os interesses dos poderes locais, pela violência dos posseiros e fazendeiros e pela imposição genocida aos índios de aguda privação de recursos, mecanismo forjado pelo contato com a sociedade envolvente que operaria a sua assimilação à comunhão nacional. Uma vez que o SPI não parecia ser capaz de reagir de modo centralizado diante de seu próprio declínio, algumas tentativas regionais foram arranjadas para tentar responder aos conflitos locais, que se insuflavam a cada dia diante de tamanho desarranjo. Nessa época os postos indígenas em Minas Gerais, e também na Bahia e no Espírito Santo, respondiam à 4ª Inspetoria Regional (IR4) do órgão, sediada em Recife. As unidades locais que apresentavam os piores desempenhos para a direção central e regional do SPI eram justamente aqueles dos dois primeiros

¹⁰⁷ Guimarães (2015: 40 – 46) apresenta as controvérsias que existiram em relação aos propósitos dessa CPI, se tinha por objetivo a averiguação das irregularidades denunciadas ou a institucionalização das violações dos direitos indígenas. Para dar uma nota sobre os diferentes interesses que ali estavam em disputa, basta dizer que o deputado responsável pela instauração da Comissão foi Edison Garcia, da União Democrática Nacional (UDN) do Mato Grosso do Sul, pessoalmente envolvido no esbulho das terras dos Kadiwéu. No fluxo espiral-fractal da história da relação mantida entre o Estado e os povos indígenas, se multiplicam também as CPIs indecorosas contra os órgãos indigenistas.

estados¹⁰⁸ (Corrêa, 2000: 110, 113). Dentre várias medidas aventadas para solucionar os problemas desses postos indígenas foi proposta a criação de um órgão administrativo de apoio, que os acompanhasse mais de perto para auxiliar na recuperação do controle de suas áreas. Então, em 1963¹⁰⁹, foi fundada a Ajudância Minas-Bahia (AJMB) com o propósito de atuar na gestão das unidades locais do órgão indigenista localizadas nesses dois estados. Todavia, a absoluta ausência de recursos impossibilitava a realização de qualquer trabalho. Valente (2017: 32) descreve os pormenores da mingua em que se encontrava a AJMB em 1966:

“(...) até maio funcionou ‘provisoriamente’ num hotel de Tófilo Otoni (MG), o Rex. Depois de reclamar, o chefe conseguiu um lugar emprestado pela prefeitura, ‘uma pequena sala de madeira compensada, sem instalação sanitária, sem água, em prédio velho e condenado, sem móveis e utensílios.’”

Claro que uma instituição que se pautava por pressupostos etnocidas e que se encontrava nessas condições de desmonte não seria capaz de resolver aquele cenário de corrupção e violência. De modo que, entre 1966 e 1967, os *Tikmũ’ũn* se insurgiram algumas vezes, contrapondo-se à guerra que a atuação nefasta dos agentes estatais e a rapina dos posseiros da região promoviam contra eles. Vimos que o trabalho que os *tihik* empregavam em suas plantações eram sabotados das mais variadas formas, tanto pelos funcionários do SPI quanto pelos fazendeiros da região. Assim que, no começo de 1966, os *Tikmũ’ũn* nada conseguiram colher em de suas roças e uma dramática crise de fome assolou a todos que viviam no Posto Mariano Oliveira. Famintos, a única solução era se alimentar dos bois que haviam comido e pisoteado suas lavouras, o que renovou os ataques promovidos pelos invasores e fazendeiros do entorno. Esses, que não se saciam nunca das terras que devoram, ainda tentavam, em meados desse mesmo ano, diminuir os limites da área de Pradinho por meios judiciais. A resposta dos *Tikmũ’ũn* foi dada por mais ou menos 350 guerreiros armados com tacapes, arcos e flechas envenenadas, que demonstraram que defenderiam obstinadamente as terras que lhes

¹⁰⁸ Tratava-se nomeadamente dos PIs Engenheiro Mariano de Oliveira, onde estavam fixados os *Tikmũ’ũn* Maxakali, Guido Marlière, para onde havia retornado um grupo de índios Krenak, e Caramuru e Paraguaçu, onde viviam agrupamentos de Pataxó Hã-hã-hãe e de Tupinambás.

¹⁰⁹ A partir da análise de alguns documentos internos do SPI, Corrêa (2000: 123) relata a existência de imprecisões quanto à data exata de criação da AJMB, demonstrando que a primeira portaria que a instituiu foi promulgada em 1961 e considerada sem efeito em 1962. Em 1963, a Ajudância foi recriada por um novo requerimento. Valente (2017: 32) afirma que a administração indigenista regional foi criada em 1966.

restavam, nem que isso lhes custasse a vida. Meses depois, em novembro, os *tihik* ainda sofreram com graves epidemias de gripe e verminoses, que deixaram muitos doentes e, provavelmente, matou outros tantos. Até que, em abril de 1967, não suportaram mais e se rebelaram contra o então administrador da Ajudância, Antônio de Sousa Leão, e contra os servidores do SPI. Aguerridos os *Tikmũ'ũn* expulsaram o Estado e seus homens das terras indígenas (Valente, 2017: 31, 32, 405).

Tamanha afronta não seria tolerada. Foi nessa ocasião que o órgão indigenista, a pedido de seu diretor geral, Coronel Hamilton de Castro, recorreu à intervenção da Polícia Militar de Minas Gerais (PMMG) (Freitas, 1999: 259) nas terras maxakali. Dentre os homens designados para inventariar a situação estava o Capitão Pinheiro, que já havia atuado na malfazeja remoção dos Krenak da área do Posto Guido Marlière anos antes (*cf. supra*, p. 74 – 75). Foi feito um relatório aos altos comandos da corporação indicando que não seria possível resolver a questão com uma atuação pontual. Pois que foi assinado um convênio entre o SPI e o governo estadual de Minas Gerais, viabilizando uma intervenção de fôlego da Polícia Militar na área, que durante anos foi ocupada por um destacamento de sua Patrulha Rural, instalado dentro das terras dos *Tikmũ'ũn*_Maxakali (Freitas, 1999: 107, 259 – 261). E assim começa o *Tempo de Pinheiro*, a partir de quando a guerra do Estado contra os *tihik* e suas terras ganharia contornos propriamente militares.

Relatório Figueiredo ou daquilo que não é possível estimar

Antes de passarmos a este outro período especialmente sombrio da guerra do Estado contra os *Tikmũ'ũn*_Maxakali mediada pelos órgãos indigenistas, convém finalizarmos a reconstrução histórica do processo de declínio do SPI e da fundação da Funai, que se confundem com os primeiros anos da atuação do Capitão Pinheiro à frente da AJMB.

No decorrer dos trabalhos da CPI que mencionamos ainda há pouco, instaurada pela bancada ruralista do Mato Grosso do Sul, o Brasil viveu um dos momentos mais lúgubres de sua história, o golpe empresarial-militar de 1964. A partir daí instalava-se a monocracia dos interesses autoritários que assediariam de forma ainda mais atroz as vidas e as terras dos povos indígenas. Tais interesses pautariam a política econômica do período, levando a cabo o Plano de Integração Nacional, um projeto mirabolante que efetuariam o chamado “milagre brasileiro”. Grandes obras, como a construção de inúmeras rodovias e hidrelétricas, financiadas com ajuda de setores e instituições poderosas do capital financeiro internacional, seriam a mola propulsora de um crescimento econômico lancinante. E uma vez mais a presença dos autóctones em seus territórios tradicionais ou nas reduzidas porções de terra demarcadas pelo órgão indigenista seriam vistos como entraves ao proveito de riquezas. Para esse ideário eufemisticamente chamado de desenvolvimentista, os povos indígenas deveriam ser integrados rapidamente à comunhão nacional como força de trabalho rural e as terras onde viviam deveriam ser liberadas para exploração econômica (Guimarães, 2015: 35 – 36). Por conseguinte, os fins etnocidas de assimilação, que guiavam a ação estatal desde a fundação do SPI, ganhavam assim renovada ferocidade.

Depois do golpe, em 1965, quando os resultados das investigações da CPI vieram a público, houve uma grande repercussão na mídia, que passou um longo período noticiando as violações perpetradas pelos servidores do SPI contra aqueles que deveriam ser objeto de sua “proteção fraterna”. No ano de 1967 a instituição passou a subordinar-se ao recém criado Ministério do Interior, chefiado pelo General Afonso Augusto de Albuquerque Lima, responsável por levar adiante as investigações sobre as irregularidades indicadas por aquela comissão. Assim, ele instituiu uma nova Comissão de Inquérito (CI) no interior do ministério, que seria conduzida pelo então procurador

do Departamento Nacional de Obras contra as Secas, Jáder de Figueiredo Correia (Idem: 26). Contudo, Figueiredo não pode usar o material reunido por aquela CPI. Um mês antes da criação da nova comissão, providencialmente, quase a totalidade do acervo do órgão indigenista se queimou num incêndio de grandes proporções que destruiu a sede do Ministério da Agricultura em Brasília. Os arquivos dos inquéritos internos do SPI e também da CPI de 1963 perderam-se quase todos. Dos poucos processos que restaram, vários foram encontrados com páginas arrancadas. Tudo leva a crer que não se tratou de um acidente (Idem: 59 – 60).

Os trabalhos do procurador duraram aproximadamente sete meses e foram registrados num processo de trinta volumes, com quase 7 mil páginas, o que ficou conhecido como Relatório Figueiredo. O impacto de sua divulgação, no final de março de 1968, foi colossal dentro e fora do país. Seu conteúdo foi qualificado pela imprensa como o “escândalo do século” (Idem: 51). Encontramos aí uma tipificação dos crimes cometidos contra os índios pela administração do SPI, descritos como:

- “ 1. Crime contra a pessoa e a propriedade do índio:
 - 1.1 Assassinatos de índios (individuais e coletivos);
 - 1.2 Prostituição de índios;
 - 1.3 ServíCIAS;
 - 1.4 Trabalho escravo;
 - 1.5 Usurpação do trabalho do índio;
 - 1.6 Apropriação e desvio de recursos oriundos do patrimônio indígena;
 - 1.7 Dilapidação do patrimônio indígena:
 - a) Venda de gado;
 - b) Arrendamento de terra;
 - c) Venda de madeiras;
 - d) Exploração de minérios;
 - e) Venda de castanha e outros produtos de atividades extrativas e de colheita;
 - f) Venda de produtos de artesanato indígena;
 - g) Doação criminosa de terras;
 - h) Venda de veículos.
- 2. Alcance de importâncias incalculáveis;
- 3. Adulteração de documentos oficiais;

4. Fraude em processo de comprovação de contas;
5. Desvio de verbas orçamentárias;
6. Aplicação irregular de dinheiro público;
7. Omissões dolosas;
8. Admissões fraudulentas de funcionários;
9. Incúria administrativa.” (RF, Volume SEM, p.6)¹¹⁰

Conforme demonstramos, a partir das narrativas de nossos interlocutores e das notas do diário de Rubinger, está claro que os crimes tipificados por Figueiredo, pelos quais muitos agentes do Estado foram indiciados, foram amplamente cometidos durante as décadas de atuação do órgão indigenista no Posto Mariano Oliveira. O procurador sintetiza com assombro a situação que encontrou nas inúmeras inspetorias, postos e aldeias que visitou, e que em boa medida expressam também a violência e a opressão perpetradas contra os *Tikmũ'ũn*_Maxakali:

“O índio, razão de ser do SPI, tornou-se vítima de verdadeiros celerados, que lhe impuseram um regime de escravidão e lhe negaram um mínimo de condições de vida compatível com a dignidade da pessoa humana.

É espantoso ver que existe na estrutura administrativa do país repartição que haja descido a tão baixos padrões de decência. E que haja funcionário públicos, cuja bestialidade tenha atingido tais requintes de perversidade.” (RF, Volume SEM, p.2)

“Reconhecendo não ser possível levantar com exatidão os valores subtraídos aos índios para exigir ressarcimento. Nem mesmo é possível apresentar ao esclarecido julgamento de V.Exa. todos os culpados e, muito menos, todos os seus crimes; é imensa a área de jurisdição do SPI. São inúmeros os funcionários implicados e muitos os seus crimes. (...) Mas se não é possível uma exata apuração nem por isso se deixou de averiguar serem tantos e tão horríveis os crimes que o SPI pode ser considerado o maior escândalo administrativo do Brasil.” (RF, Volume SEM, p.5)

As denúncias de graves violações contra os direitos indígenas, especialmente as de genocídio, que frequentemente ganhavam destaque nos meios estrangeiros desde 1963, começaram a afetar as relações internacionais do Brasil. Isso num contexto em que o governo empresarial-militar trabalhava para expandir as linhas de crédito e os

¹¹⁰ Todos os volumes do Relatório Figueiredo estão disponíveis em <http://goo.gl/n9IgzI>. Último acesso: 07.08.17. Citamos o Relatório Figueiredo a partir dos documentos disponíveis no link acima. Adotamos a seguinte nomenclatura: RF, volume xx, p. yy; em que RF refere-se a Relatório Figueiredo, xx ao volume disponível no link e yy à página do arquivo em PDF (e não à enumeração original do documento). Para o Volume “Síntese Encaminhada ao Ministro”, usaremos a sigla “Volume SEM”.

convênios estrangeiros para promover seus milagrosos empreendimentos, especialmente na região norte do país (Idem: 58). O ápice do imbróglio diplomático causado pela divulgação do relatório aconteceu às vésperas da I Conferência Internacional sobre Direitos Humanos, entre abril e maio daquele ano, na cidade de Teerã, no Irã. Nessa ocasião a representação brasileira foi chamada a prestar contas sobre as denúncias, sob pena de a questão tornar-se pauta da Conferência (Idem: 55). Desse modo, era urgente que medidas fossem tomadas no sentido de responder a essas pressões que desabonavam a imagem do Brasil no exterior. Nesse contexto, os encaminhamentos dados pelo general Albuquerque Lima, à frente do Ministério do Interior, entre o fim de 1967 e meados de 1968, foram:

“Primeiramente, fechou o Serviço de Proteção aos Índios e conseguiu estabelecer um novo órgão do governo, a Fundação Nacional do Índio (Funai). Em segundo lugar prometeu que todos os criminosos envolvidos no escândalo do SPI seriam punidos e que as terras vendidas ilegalmente ou tomadas dos índios seriam devolvidas. E por fim convidou várias organizações internacionais, como a Cruz Vermelha Internacional, a enviar missões de investigação ao Brasil para testemunhar em primeira mão as condições dos índios.” (Davis, 1979 [1978]: 36).

Essas resoluções apaziguaram as cobranças internacionais em relação à política indigenista do Estado brasileiro e o governo empresarial-militar pôde evitar uma investigação das Nações Unidas (Guimarães, 2015: 54). Em setembro de 1968, o relatório conclusivo da investigação dirigida por Figueiredo foi divulgado no Diário Oficial. Meses depois, em dezembro desse mesmo ano, o governo empresarial militar se recrudescia ainda mais com a promulgação do Ato Institucional nº 5 (AI5). Segundo Guimarães, a hipótese que se aventava em relação ao extravio do Relatório Figueiredo, que durante mais de 40 anos esteve “perdido”, é que este documento teria sido “arquivado e oportunamente ‘esquecido’¹¹¹” (Idem: 53) depois o Regime de Exceção se enrijeceu ao deferir o mais duro de seus golpes – esses que também se multiplicam fractalmente na história do Brasil – com o AI5.

Retrospectivamente sabemos que o novo órgão não mudou o teor etnocida da política indigenista brasileira, continuando a violar os direitos humanos dos povos indígenas ao se pautar por fins assimilacionistas. Baseando-nos nas particularidades da história do contato com os *Tikmũ’ũn*_Maxakali, vejamos como foi que, a partir da experiência acumulada pelas décadas de administração do SPI, novos atores ajustaram

¹¹¹ Sobre a “descoberta” do Relatório Figueiredo, no final de 2014, pelo historiador e ativista Marcelo Zelic no arquivo do Museu do Índio, no Rio de Janeiro, ver Guimarães, 2015: 114 – 120.

os meios da ação estatal, aprofundando e levando ao limite as pretensões integracionistas do Um. Se antes o Estado pretendia assimilar o Múltiplo a partir do esbulho de suas terras, sequestrando sua autonomia política e soberania alimentar, agora atuará conscientemente também em um outro campo de batalha: os corpos indígenas.



Foto 4: As jaqueiras de Água Boa

Tempo de Pinheiro:

o Estado contra os *Tikmũ'ũn* e seus corpos

*Foi ali nos pés de jaca, em Água Boa, onde tudo começou. Os militares usavam roupa verde. E um soldado disse: “Pega só esses daqui”. E um outro soldado: “Não, será todo mundo”. E todos marchavam para então escolherem quem seria soldado. Eles eram muitos, mas o som dos pés era um só.*¹¹²

Essa descrição do pajé Totó, que abre o *Grin* (2016), filme-documentário de Roney Freitas e Isael Maxakali, nos leva prontamente para as sombras das jaqueiras próximas à antiga sede do Posto Mariano Oliveira em Água Boa, de onde os *Tikmũ'ũn* costumavam observar o treinamento de seus parentes e amigos que estavam “virando soldados” (Romero, 2016)¹¹³. A imagem arguta que Totó nos oferece aponta para a nova ênfase da política indigenista no *Tempo de Pinheiro* – os corpos vários – e descreve com nitidez o efeito da disciplina militar sobre eles, que ao decompor seus movimentos minuciosamente em gestos que se sucedem ordenadamente no tempo (Foucault, 2009 [1975]: 146 – 147), os recria como parte de uma corporalidade outra, “uma *corporação* militar”, como bem observou Romero a este respeito (2016: 240 – 241. Ênfase dele).

Justamente é o que buscaremos demonstrar ao longo deste tópico, que a tônica da gestão do Capitão Pinheiro, à frente da Ajudância Minas Bahia e dos postos sob jurisdição dela entre 1967¹¹⁴ e 1973, se deu especialmente sobre os corpos dos *tihik*,

¹¹² Fala do pajé Totó Maxakali, ex-guarda rural, no filme-documentário *Grin*.

¹¹³ Parte importante dos argumentos que desenvolvo a essa altura do texto foram orientados pelo comentário de Romero (2016) sobre o documentário *Grin*. Além de apontar caminhos muito profícuos para a reflexão de vários elementos do material etnográfico e histórico sobre o *Tempo de Pinheiro*, sua crítica também iluminou aspectos bastante significativos das narrativas apresentadas no filme que, diante do meu desconhecimento da língua maxakali, estavam especialmente encobertos (*cf. supra*, p. 105; 107 – 109). É claro que qualquer imprecisão manifesta nas formulações que seguem são de inteira responsabilidade minha e de modo algum se devem às suas observações.

¹¹⁴ Vimos que existem imprecisões sobre a data de fundação da AJMB (*cf. supra*, p. 85, nota 32). Igualmente, as fontes documentais arroladas por Córrea (2000), Freitas (1999) e Valente (2017) não esclarecem com exatidão quando foi que Pinheiro assumiu a chefia da Ajudância e dos postos a ela vinculados. Sobre isso, as informações mais próximas que encontramos foram as disponibilizadas por Freitas (1999: 107), de que o capitão foi o responsável pela execução do convênio assinado entre o SPI e o governo de Minas Gerais em 1966, e a disposta por Valente (2017: 39, 405), que localizou, nos autos do Relatório Figueiredo, um telegrama urgente de abril de 1967, enviado por Augusto de Souza Leão, então chefe da AJMB, relatando a expulsão dos funcionários do SPI pelos *Tikmũ'ũn* à direção do órgão.

daqueles que “viraram militares”, dos que foram presos e torturados no Reformatório Krenak e de todos os outros que viviam em suspeita “liberdade”. A complementariedade em relação aos propósitos das administrações anteriores é realmente sinistra. Depois de décadas em que atuação integracionista, ou antes, etnocida, da política indigenista se versou sobre os *Tikmũ'ũn*_Maxakali e a relação com suas terras, neste novo tempo tentará colocar em curso seus desígnios de assimilação atuando sobre corpos, este suporte material dos direitos humanos, que uma vez mais seriam violados com grande perversidade. É nesse sentido que aponta o relatório temático do texto que sintetiza os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade em relação aos povos indígenas:

“Essas violações dos direitos territoriais indígenas que, note-se, estavam garantidos aos índios na Constituição de 1934 (artigo 129) e em todas as Constituições subsequentes, estão na origem das graves violações de direitos humanos.” (2014b: 207)

Para explicitar essa correlação, tomaremos novamente como base as proposições de Viveiros de Castro:

“A terra é o corpo dos índios, os índios são parte do corpo da Terra. A relação entre terra e corpo é crucial. A separação entre a comunidade e a terra tem como sua face paralela, sua sombra, a separação entre as pessoas e seus corpos, outra operação indispensável executada para criar populações administradas.” (2017: 191)

Buscaremos demonstrar como os agentes estatais investiram em proceder tal operação, incidindo agora mais sobre os corpos do que sobre as terras. Para tanto, reconstruiremos a história dos dois instrumentos criados pessoalmente pelo Capitão Pinheiro para executar a política indigenista: a Guarda Rural Indígena (GRIN), analisada mais detidamente, e o Reformatório Agrícola Indígena Krenak (RAIK). A partir de alguns dos elementos reunidos por Freitas (1999) e por Côrrea (2000) sobre a história da Fazenda Guarani, evidenciaremos ainda como os aspectos militarizantes da guerra do Estado e as práticas repressivas perpetradas pela Funai continuaram operando até meados da década de 1980, sendo interrompidos apenas pela forte atuação dos movimentos indígenas e de seus aliados no contexto da Assembleia Nacional

Portanto, fica indicado que nessa data Pinheiro ainda não tinha sido nomeado chefe da administração regional. Permanece a dúvida de quando precisamente começou sua gestão. No final deste tópico veremos que também não se sabe exatamente quando foi que, entre 1972 e 1973, ele deixou a chefia da AJMB.

Constituinte de 1988, marco fundamental da transição entre o regime militar e a nova ordem democrática que ela inaugurou.

Nos planos que compuseram o *Tempo de Fonte*, vimos que esses aspectos militarizantes e tais práticas repressivas estiveram presentes nas décadas de atuação do SPI. As polícias indígenas locais, as figuras dos capitães de aldeia e as reclusões no Posto Indígena de Icatu demonstram que tanto a GRIN quanto o RAIK não foram exatamente projetos pioneiros, uma vez que se assentaram numa clara continuidade com aquelas iniciativas que os precederam. Continuidade essa, ademais, que se verifica de modo geral entre o exercício da política indigenista do antigo órgão e também da Funai. Apesar de todo o palavreado sobre a “política de saneamento da administração pública” (Guimarães, 2015: 54) que estaria ocorrendo sob os auspícios da nova instituição, o que veremos é que o paradigma etnocida da assimilação acentuou-se durante a ditadura empresarial-militar, renovado e ampliado que foi diante das medidas econômicas vorazes que caracterizam este período. Nesse sentido, consideramos a gestão de Pinheiro na AJMB, que se inicia durante o ocaso do SPI e perdura no decorrer dos primeiros anos de existência Funai, como um indício mesmo dessa contiguidade da política indigenista das duas instituições. Passemos então aos planos e enquadramentos que compõem o *Tempo de Pinheiro*.

Os vigilantes indígenas, o Capitão Pinheiro e suas coisas

“Eu sou de Pradinho, eu olho os *Tikmũ’ũn* lá. O pessoal falou: ‘Os policias chegaram tudo em *Nãpox* – antigamente Água Boa chama *Nãpox*. Tem muitos policiais embaixo da jaqueira’. É assim: ‘Vamos fugir, *Tikmũ’ũn*! Vamos ficar atrás da serra e ficar no mato!’

E os *Tikmũ’ũn* fugiram e foram e ficaram dentro do mato muito fechado. Os índios ficaram debaixo da árvore, depois roçaram o mato, *mĩmãti*, e fez a casa e fez *kuxex*. E os *yãmĩy* cantaram.

Os *Tikmũ’ũn* fugiram e os policiais ficaram lá, ficaram, ficaram. E depois os policiais foram atrás dos índios, foram atrás do pessoal, foram procurar, mas não acharam ninguém. Ficou procurando, procurando onde o pessoal foi, procuraram com cavalo. E tem uma estrada que os

Tikmũ'ũn fecharam com pau, com madeira. Mas mesmo assim os policiais descobriram, foram com os cavalos pulando os paus, pulando as árvores que fechavam a estrada. Os policiais não dão moleza, foram com os cavalos pulando os paus que os *Tikmũ'ũn* colocaram na estrada. Os *Tikmũ'ũn* fecharam a estrada, mas não teve como, os policiais entraram. E foram e chegaram nessa aldeia nova. Quando os policiais chegaram tinham muita arma pendurada na cintura.

E os *Tikmũ'ũn* viram os policiais e queriam fugir de novo: 'Ó, os policiais chegaram até nós!'. Quem levou os policiais? Os policiais foram sozinhos. Tem um policial que chama Cao, ele falou assim:

'Não foge não! Nós queríamos falar com vocês. Não vamos mexer nada com vocês. Vem para nós conversar com vocês!'

E tem um *kuxex*, os índios juntaram no pátio perto do *kuxex*, e os policiais estavam lá. E os policiais falaram:

'Nós viemos e procuramos vocês, nós descobrimos a estrada e chegamos aqui. E aí nós queríamos conversar. Não vamos fazer nada com vocês não. Nós trouxemos um recado do Capitão Pinheiro'.

E todo mundo juntou lá perto do *kuxex* e conversou. 'Amanhã vocês vão embora para *Nãpox* para o Capitão Pinheiro conversar com vocês uma coisa importante. Não é coisa ruim, é coisa boa. Amanhã é para ir todo mundo, não fica ninguém, até as mulheres, e os homens também lá em *Nãpox*.'

E todo mundo foi, o pessoal de Pradinho chegou e Pinheiro estava lá. Ele deu bom dia para todo mundo e falou:

'Eu vou falar com vocês as coisas importantes. Por isso eu vim. Eu queria fazer as coisas boas, importantes, por isso eu vim. Eu não vim fazer coisa errada não. Eu queria ajudar vocês, por isso eu vim. Eu vou fazer roça grande para vocês, plantar mandioca, banana, feijão, batata e arroz, muda de fruta, muda de cana'.

E os *Tikmũ'ũn* falaram: 'Mai¹¹⁵! Fazendo com nós assim está bom, fazendo as coisas boas.. plantar banana, fazer roça grande'.

Pinheiro falando: 'O trator vai vir, vai trabalhar para vocês. Vocês não tem terra, está trabalhando na enxada, mas não dá para plantar muito. Mas é assim, eu vou trazer os tratores, vamos fazer roça para vocês comer as coisas de vocês. Não é para mim que eu vou fazer, é para vocês que eu vou fazer.'

Então os *Tikmũ'ũn* falaram: 'Tá bom, nós gostamos de coisas boas!'

¹¹⁵ Pronuncia-se "bai". Expressão que significa bom, bonito. Além de adjetivo é também a saudação para dar "oi" e "bom dia".

Pinheiro falou: ‘Eu vou fazer um armazém grande, as coisas vão chegar todo dia para vocês. As cestas básicas vão chegar no caminhão. Não vai precisar de mais nada para comer, vocês vão ficar de barriga cheia.’

Mas ele falou certo, não era mentira nem brincadeira, era verdade: ‘É assim, os brancos ficaram dentro da aldeia, os fazendeiros tem sua casa dentro da aldeia. E está tudo perto de vocês.’

E os *Tikmũ’ũn* falaram: ‘É verdade, eles ficam pertinho da nossa terra e à noite vem atrás da gente, eles querem nos matar por causa de terra, os fazendeiros’.

O Pinheiro falou: ‘A terra de vocês não existe mais não, está acabando. Vocês estão ficando aqui mas não tem nada. Fazendeiro dividiu tudo para eles, fazendo casa.’

E os *Tikmũ’ũn* falaram: ‘Isso é verdade, nós estamos sem nada e fazendeiro está atentando a gente.’

E Capitão Pinheiro falou: ‘Eu cheguei, o governo que me mandou fazer as coisas e os fazendeiros eu vou expulsar tudo. Eles estão fazendo as casas, mas não vai ficar não’.”¹¹⁶

As palavras cristalinas de Delcida colocam em foco, precisa e intensamente, os planos de “instantes decisivos” (Cartier Bresson, 2011 [1952]) da história de seu povo. Mais de meio século havia se passado desde que os *Tikmũ’ũn* encontraram refúgio das doenças e dos ataques dos *ãyuhuk* nas matas do Umburanas. Entretanto ainda era necessário se esconder. Mesmo depois de estruturada entre eles a “proteção” da política indigenista era necessário se esconder. Agora não particularmente dos fazendeiros, as *onças de duas pernas*, mas também dos agentes do Estado, de muitos policiais que, do dia para a noite, apareceram diante das jaqueiras de Água Boa. Novamente os *tihik* correram para o mato e ali se estabeleceram, levantaram o *kuxex* para que os *yãmĩy* viessem cantar. Mas os *policiais não dão moleza, são como cachorros, vão fuçar aonde bem entendem* – me explica Elizangela Maxakali enquanto traduzia o relato da anciã. Ultrapassaram, montados em cavalos, os obstáculos deixados para bloquear os caminhos até a mata. Chegaram com armas pesadas e demonstraram ostensivamente seu poder de fogo:

¹¹⁶ Narrativa de Delcida Maxakali, contada no idioma vernáculo durante meu campo em Aldeia Verde em junho de 2016 e traduzida por Elizangela Maxakali, em Belo Horizonte, em janeiro de 2017.

“(...) Levaram muita arma pesada procurando os índios. Aí procuraram e acharam eles, a aldeia dentro do mato. Começaram a mostrar arma e atirar, sabe? Atirar naqueles cupins .. Aí começaram a atirar, os índios ficaram mais assustados! (...)”¹¹⁷

Aterrorizados queriam fugir de novo, mas os policiais disseram que nada iriam fazer contra eles, que apenas traziam um recado de um certo Capitão Pinheiro que queria falar-lhes. O pessoal de Pradinho foi então para Água Boa e, reunidos, os *Tikmũ'ũn* ouviram os propósitos do militar recém-chegado, as benesses que desejava realizar, as suas *coisas boas*: grande variedade de cultivos roçados com auxílio de tratores e um armazém repleto de mercadorias, o que garantiria que todos estivessem sempre com a *barriga cheia*; a “paz” promovida por um homem que veio a mando do governo, que expulsaria os fazendeiros, que ajudaria os índios em suma.

O medo e a curiosidade provavelmente foram, segundo Romero (2016: 243), as sensações que, da parte dos *tihik*, conformaram a recepção dos policiais. Para evidenciar esse aspecto ambivalente dos modos de relação que os *Tikmũ'ũn* habitualmente mantém com estrangeiros, o antropólogo evoca o histórico de pacificação de *Kotkuphi*, este feroz e valente *yãmÿy* canibal que, apesar de hostil e agressivo, dispõe de um vasto repertório de cantos, e por isso logrou ser amansado depois de receber ofertas de alimentos que mulheres menstruadas realizaram com afincos (*cf. supra*, p. 41 – 43). Ele ainda destaca o paralelo que os índios fazem entre esse povo-espírito e forças policiais ao nos explicarem que os *Kotkuphi* “(...) são como nossa Polícia Federal: ‘muito, mas muito fortes e bravos mesmo’” (2016: 243). Ao que sabemos, sublinha Romero, os policiais não trouxeram cantos, mas prometiam lhes trazer e lhes fazer *coisas boas* – bens, mercadorias, comida e a expulsão dos fazendeiros. Como nos contou Delcida, Pinheiro *falou certo*, não proferiu mentiras, nem disse brincando, era verdade. Mas como a anciã também relata, veremos adiante, as *coisas boas* de Pinheiro não vieram sozinhas, elas concorriam com as suas *coisas erradas*.

¹¹⁷ Tradução de Sueli Maxakali ao relato de Delcida durante a oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas da habilitação de Ciências da Vida e da Natureza do FIEI em setembro de 2015. O texto da Comissão Nacional da Verdade nos oferece uma descrição similar ao relatar a chegada dos homens do Estado entre os Waimiri-Atroari, explicitando as motivações intimidatórias que podem ter levado os policiais de Pinheiro a alvejar colônias de cupim enquanto procuravam os *Tikmũ'ũn*: “Tome-se ainda, como mais um exemplo da lógica militar de guerra que marcou a relação do Estado brasileiro com os Waimiri-Atroari, o depoimento do sertanista Sebastião Amâncio da Costa que, em 1974, foi deslocado do posto indígena Yanomami para conduzir o processo de atração/pacificação dos Waimiri-Atroari: ‘Irei com uma patrulha do Exército até a aldeia dos índios [...]. Despejaremos rajadas de metralhadoras nas árvores, explodiremos granadas e faremos muito barulho, sem ferir ninguém, até que se convençam de que nós temos mais força do que eles.’” (2014b: 235)

O capitão assumiu a chefia da Ajudância e dos postos sob seu controle quando um convênio entre o SPI e o poder executivo mineiro foi viabilizado em 1967. Como indicamos, tal convênio outorgava à Polícia Militar a responsabilidade de “[re]pacificar” os Maxakali e a região onde viviam e se decorreu do pedido de intervenção policial requerido pelo diretor geral do órgão indigenista, feito depois que os índios se sublevaram contra os seus agentes, expulsando de suas terras o Estado e seus homens. Fica assim patente que a administração central do SPI acompanhava a atuação da AJMB. A criação da GRIN e do Reformatório Krenak em 1968, dois anos depois que a PMMG assumiu à frente do órgão regional, demonstra que a proximidade e a convergência entre a gestão de Pinheiro e os altos quadros do órgão indigenista se estreitaram ainda mais sob a vigência da Funai.

Na época em que o militar assumiu o comando dos postos indígenas em Minas Gerais, o governador do estado era Israel Pinheiro, seu tio. Destacamos uma vez mais que em 1958, oito anos antes, o capitão já tinha atuado na desastrosa remoção dos Krenak da área do PIGM. Não creio que esses sejam fatos fortuitos. Contudo os dados históricos reunidos por Côrrea (2000), Freitas (1999) e Valente (2017) não esclarecem se existiam prévias motivações especiais para sua atuação nas unidades locais mineiras, nem tampouco se Pinheiro já teria alguma relação com as terras ou com os fazendeiros e invasores da região dos Postos Mariano Oliveira e Guido Marlière. Esses elementos ainda precisam ser mais bem investigados para compreendermos melhor como estavam posicionados os interesses dos particulares nessa complexa trama que levou a PM para dentro da terra maxakali. De todo modo, nos contam os *Tikmũ’ũn* que pouco depois de chegar, as ambições do Capitão rapidamente se alinharam aos poderes locais, é o que avistaremos nos planos que seguem.

Logo que assumiu o comando da Ajudância, ele transferiu a sede da administração regional do município de Teófilo Otoni para Belo Horizonte, mais precisamente para o antigo Instituto Agrônomo, também conhecido como Horto Florestal, e que hoje abriga o Museu de História Natural e o Jardim Botânico da UFMG¹¹⁸ (Freitas, 1999). Ainda que as unidades locais da Bahia e do Espírito Santo

¹¹⁸ Este é mais um marco da nossa cartografia do esquecimento. Estive nessa instituição mais de uma vez em visitas formais e eventos acadêmicos. Nada que eu tenha visto ali sinaliza que aquele espaço já serviu como base da administração regional da política indigenista na época em que era comandada pelo militar que fundou a Guarda Rural e o Reformatório Krenak.

também estivessem sob sua jurisdição, Côrrea afirma (2000: 137) que, comparativamente, até 1973 realmente muito pouco foi feito em relação a elas, excetuando-se algumas visitas aos Postos Caramuru e Paraguaçu e o encarceramento de lideranças pataxó que se sublevavam contra as arbitrariedades da política indigenista (Ministério Público Federal, 2015: 18). Assim, num primeiro momento, as atenções de Pinheiro e da AJMB centraram-se quase todas na “[re]pacificação” dos *Tikmũ’ũn*_Maxakali.

Para tanto, instalou-se um destacamento do Patrulhamento Rural da Polícia Militar dentro da antiga gleba de Água Boa, na sede do Posto Mariano Oliveira, a partir de onde eram feitas ostensivas rondas diárias por soldados não-índios, monitorando os limites da terra indígena e da circulação das pessoas no seu interior. Sob o pretexto de impedir a venda e consumo de bebidas alcólicas, inspecionavam-se também os bens que ali entravam, lançando mão, quando julgavam necessário, de reclusões, que a princípio aconteciam na sede do PIMO, e também de castigos físicos e tortura:

“(…) Aperta [para saber] quem é que deu aquela bebida. Uma pessoa vai e fala assim: ‘Não, foi aquela pessoa que me deu..’. E conta [que] um branco que deu, eles vão pegar branco? .. ô deus! ... Bate e coloca dentro d’água e pisando ainda dentro d’água.. Um dia pegou uma mulher¹¹⁹ lá e prendeu, vendeu bebida e prendeu na casa de tábuas, por baixo era para colocar ferramenta. Fechando assim e forrando com tábuas fortes para andar por cima¹²⁰. Prendeu a mulher e mandou mãe bater. Eles colocaram mãe para bater na mulher, mas mãe não quis bater não.. Mãe falou assim: ‘Eu não vou bater não!’. Aí colocou um bocado de polícia para mexer nessa mulher .. fez bagunça com mulher (...)”¹²¹

Os policiais de Pinheiro fizeram muita *bagunça* mesmo contra as mulheres *tikmũ’ũn*. Existem denúncias de estupros¹²², que quando resultavam em gravidez, eram

¹¹⁹ Noemia não esclareceu se tratava de uma mulher indígena ou não. Pelo que ela explica, de que os policiais não prendiam brancos pela venda e pela circulação de bebidas, suponho que a mulher no caso era *tikmũ’ũn*.

¹²⁰ Descrição da sede do Posto Mariano Oliveira. Tratava-se de uma construção de madeira, de dois andares. Como Noemia explica, o patamar debaixo era usado para guardar materiais e ferramentas, o de cima servia como cela, onde muitos *tihik* eram encarcerados por períodos variados.

¹²¹ Trecho de conversa com Noemia durante meu campo em Aldeia Verde em junho de 2016.

¹²² Segundo o Ministério Público Federal (2015: 32 – 33) apurou também existem denúncias de estupros cometidos por policiais, inclusive pelo próprio Capitão Pinheiro, contra mulheres Krenak e outras indígenas presas no Reformatório.

seguidos de abortos forçados. Ademais, muitos meninos que nasceram na época receberam compulsoriamente o nome daqueles que escarneciam seus parentes¹²³:

“Na época (...), eles [os policiais] tratavam muito mal [as mulheres]. (...) Porque diz que tinha as meninas, tinha as mulheres que engravidavam, depois pediam para ter aborto, né? Tinha as meninas, algumas mulheres que tiveram aborto. (...) Algumas meninas que tiveram aborto, que diz que foi os próprios policiais que não é índio que engravidou. Tinha muita coisa errada dentro dos Maxakali. Quando ganhava criança, [os policiais] iam lá e falavam: ‘Coloca o meu nome!’. E forçava a colocar o nome deles! Inclusive tem um tio dele [de Isael] que chama Pinheiro, tem o Zélito, que era nome de policial, Major, tudo nome de policial na época.. Carioca, Juvenal, Dié, tudo o pessoal antigo. Forçava colocar o pessoal antigo, se vocês perguntarem, vários nomes são nomes de policial. O pessoal que já é mais velho tudo é nome de polícia.”¹²⁴

Vemos que se forjava entre os *Tikmũ'ũn* um verdadeiro regime de terror, que colocava em curso medidas de vigia e controle e promovia graves violações dos direitos humanos com vistas à “pacificação” da área. Depois que Patrulha Rural da PM foi instalada e logrou-se algum controle dos conflitos com os invasores e com a própria administração local, iniciou-se o cultivo nas roças, com hora certa para começar e terminar. O desenvolvimento dessas atividades deveria ocupar a todos e incutiria nos índios a “moralidade do trabalho”, hábitos “ordeiros” e “civilizados” – iniciativas que, conforme já demonstramos, orientavam a atuação indigenista dos agentes do Estado há décadas. As mercadorias do armazém, aberto e abastecido pela administração regional do SPI, eram distribuídas de acordo com o cumprimento das jornadas e com a reverência às determinações dos soldados. Assim nos contou Delcida Maxakali:

“E aí fizeram roça grande, mandaram os *Tikmũ'ũn* trabalhar. Os *Tikmũ'ũn* trabalham mais as mulheres. A família toda de uma casa trabalhava. Os *Tikmũ'ũn* não deitam. De manhã cedinho o chefe do posto pendurava o arado e batia. *Tãin, tãin, tãin, tãin*. Era 7h para todo mundo acordar. Todo mundo pegava enxada e vai trabalhar. Plantava feijão, milho, cana, batata. Trabalha, né? Plantava muita coisa, pé de banana, mandioca, batata, abóbora, melancia. E Capitão Pinheiro continuava fazendo as coisas erradas. Sempre que tinha reunião, todo mundo ia, e o Capitão Pinheiro ficava feliz. E ele falava assim: “*Mai, mai, mai!*”. Ele abraçava todo mundo. Ele falou que ia fazer coisa boa, mas ele não fez, judiava dos *Tikmũ'ũn*. De manhã cedinho os *Tikmũ'ũn* não dormem. Ele batia no arado do trator, tocava para tudo mundo ir trabalhar e não ficava ninguém em casa. Depois de tardinha eles voltavam tudo de novo. Quando o sol ficava no meio do céu, eles iam fazer comida rapidinho. Aí Pinheiro tornava a bater no arado, e os índios iam para a roça de novo. Tinha que voltar rapidinho, nem descansava. Sexta-feira Capitão Pinheiro vai escrevendo o nome das pessoas que trabalharam. E sábado vai pagar para todo mundo, dá dinheiro para as pessoas que trabalharam para fazer feira, comprar arroz, açúcar, macarrão e óleo na cantina que fizeram no posto, no armazém do

¹²³ O mesmo aconteceu entre os Krenak (Ministério Público, 2015: 33 – 34).

¹²⁴ Relato de Sueli Maxakali durante a oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas da habilitação de Ciências da Vida e da Natureza do FIEI, em setembro de 2015.

Pinheiro. E os *Tikmũ'ũn* compram, até pano tem na cantina também. Muita coisa para o pessoal comprar. E as mulheres *tikmũ'ũn* também compram, elas compram as coisas que elas querem porque elas trabalham também. E compravam para as crianças também, sapato, calça, camisa. Muita coisa, tem muita coisa, café, bolacha. E os *Tikmũ'ũn* trabalhavam, pegavam dinheiro e compravam. Cedinho, cedinho, eles vão contanto, contando as pessoas que trabalham e pagando. E os *Tikmũ'ũn* compram coisas.”¹²⁵

Os corpos *tikmũ'ũn*, cuidadosamente ornados, feitos para cantar, dançar e comer na sonora companhia dos espíritos na ocasião dos *yãmĩxop*, e regrados por um complexo sistema de resguardo de sangue, que lhes garante a saúde e a perspectiva humana, passaram a ser atravessados também pela rotina tabular do trabalho. Hora para levantar, hora para comer, hora para voltar à labuta – “ajustar os corpos a imperativos temporais” (Foucault, 2009 [1975]: 146), a uma temporalidade regrada para conformá-los a outras práticas que não as rituais, para conduzir gestos que não àqueles que produzem arcos, flechas, fios de embaúba e painéis de barro, para transformar seu *ethos* guerreiro em formas subalternizadas de ser e de viver.

Vimos no tópico anterior como o esbulho das terras maxakali, realizado por meio de invasões e arrendamentos ilegais, e a sabotagem do trabalho nas roças foram as medidas que operaram o sequestro da autonomia alimentar dos *Tikmũ'ũn* no período da administração direta do SPI. Durante a gestão de Pinheiro o que se verifica é o arremate dessa violência. As técnicas, a periodicidade e os modos próprios de cultivo dos *tihik* foram substituídos pelo serviço com os tratores, planejado por engenheiros e técnicos agrícolas enviados pela Secretaria de Agricultura de Minas Gerais (Freitas, 1999: 260). As famílias inteiras que se ocupavam dessas atividades não tinham acesso direto aos alimentos que produziam. A colheita era gerenciada pelo militar e destinava-se ao abastecimento do armazém, onde os índios adquiriam gêneros alimentícios comprados com cédulas inventadas pela AJMB para circular exclusivamente ali, impedindo que eles usufríssem direta e livremente dos frutos de seu próprio trabalho. Outras vezes a produção era rapinada por Pinheiro, como costumavam fazer também os encarregados que sucederam no PIMO:

“Todo mundo trabalhava no campo. Eram todos adultos e alguns jovens foram também. Nós íamos, mas eles falavam: ‘Volta aí, porque você é muito jovem, não vai aguentar o sol’. Mas nós somos trabalhadores e acabavam nos colocando. Aí plantamos muito feijão na beirada desse rio. Então eles fizeram uma cantina. Fizeram uma cantina. Na cantina tinha tecido, arroz

¹²⁵ Narrativa contada no idioma vernáculo durante meu campo em Aldeia Verde em junho de 2016 e traduzida por Elizangela Maxakali em Belo Horizonte em janeiro de 2017.

... Tinha tudo, não faltava nada, sapato, açúcar, cigarro branco. E aí inventaram um dinheiro. Eles proibiram dinheiro de verdade. Eles pensaram: ‘Se nós os pagarmos com dinheiro de verdade, eles vão usá-lo na cidade para comprar cachaça e não será utilizado aqui dentro’. Por isso que fizeram o ‘dinheiro branco’.”¹²⁶

“Na época do Pinheiro não é *mai*. Mandaram *tihik* trabalhar e colher semente, e fala: ‘Eu vou vender semente para você.’ E leva a semente, feijão, arroz e não devolve dinheiro.”¹²⁷

O sequestro da autonomia alimentar dos *Tikmũ’ũn* não visava tão somente agrilhoá-los pela fome e pela subnutrição, mas também por meio da “desindianização” dos alimentos consumidos nas aldeias. A atividade da caça, fundamental não só para o sustento dos corpos humanos, mas especialmente importante para os modos de relação cosmológico-alimentares estabelecidos com os *yãmĩyxop*, foi proibida de modo a garantir o controle da circulação dos *tihik* dentro dos limites da terra demarcada:

“Pinheiro estava judiando muito do pessoal lá da aldeia. O pessoal levantava cedo para tomar água de batata. Naquele tempo a gente não usa café não, era água de batata. Ele falava assim: ‘Levanta para trabalhar! Todo mundo tem que levantar para trabalhar!’. Sexta-feira os policiais davam as coisas para o pessoal, arroz, bolacha, tanta coisa.. E o pessoal acostuma de comer arroz por causa de Pinheiro! Acostuma a comer arroz, café, comer bolacha, foi tudo com Pinheiro, antes não existe.”¹²⁸

“Eles nos seguiam por todo caminho. Andávamos e os brancos vinham atrás. Os Maxakali não podiam caçar, então paramos de caçar. Se os homens fossem caçar, os militares iam atrás e os prendiam na feira.”¹²⁹

Com o passar do tempo edificava-se entre os índios um regime de vigilância e controle, que cada vez mais atento aos detalhes cotidianos da vida nas aldeias, penetrava com arguta profundidade nos assuntos do dia-a-dia. Por outro lado, a atuação de Pinheiro e de seus policiais em relação aos fazendeiros e posseiros do entorno só fazia abrandar. Num primeiro momento, o capitão realocou alguns dos invasores que viviam entre Pradinho e Água Boa, transferindo-os para áreas contíguas ao limite da reserva, de onde eles puderam continuar comendo as terras indígenas pelas beiradas:

¹²⁶ Fala de Mané Kelé Maxakali no documentário *Grin*.

¹²⁷ Fala de Isael Maxakali na oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas da habilitação de Ciências da Vida e da Natureza do FIEI, em setembro de 2015.

¹²⁸ Fala de Noemia Maxakali na oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas da habilitação de Ciências da Vida e da Natureza do FIEI, em setembro de 2015.

¹²⁹ Fala Gustavo Maxakali no documentário *Grin*.

“Os policiais começaram a tirar os fazendeiros, mas Pinheiro não tirou o pessoal. Ele enganava o povo dizendo que ia tirar os fazendeiros tudo, mas tirava e dava um pedaço de terra que era dos Maxakali na divisa, ao redor, só tirou no meio.”¹³⁰

Depois que esses invasores foram reconduzidos, aqueles que permaneceram entre as duas glebas se mancomunaram com outros e gentilmente cederam ao capitão quinhões de terra na região¹³¹, de modo a convencê-lo a não mexer com eles¹³²:

“Pinheiro chegou e tirou um bocado. Foi tirando um bocado, afastou aonde não conseguiu pegar, tirou Mané Preto, tirou Jerônimo, tirou um pessoal que estava morando lá em cima ... Depois ele foi para tirar em Água Boa aqui e em Pradinho aqui, e tem fazendeiro aqui e aqui. E Pinheiro foi lá para tirar e falaram: ‘Não! Nós não vamos sair! Nós vamos dar um pedaço de terra para você’. Pinheiro pegou e fazendeiro tirou terra para Pinheiro, aí eles não tiraram esse pessoal do meio. Na hora que *tihik* vai levar milho, passear lá no Pradinho para ver parente, vem um vaqueiro e ficava atirando no pessoal. Um vem de Pradinho para passear em Água Boa, e eles estão atirando.”¹³³

E, assim, o esbulho iniciado por Joaquim Fagundes, que vendeu os primeiros terrenos entre Pradinho e Água Boa meio século antes disso, atualizou-se uma vez mais, se tornando o plano de fundo de uma das imagens mais eloquentes da história da guerra Estado contra os *Tikmũ'ũn*_Maxakali: um corredor de fazendas, criado décadas atrás dentro da terra indígena pela combinação nefasta da ação de agentes públicos e privados, foi mantido e transformara-se num dos lugares mais perigosos da área, onde os índios não podiam atravessar sob o risco de serem alvejados como animais pelos tiros dos peões – isso com a conivência de patrulhas policiais que rondavam o local diariamente.

¹³⁰ Fala de Sueli Maxakali na oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas da habilitação de Ciências da Vida e da Natureza do FIEI, em setembro de 2015.

¹³¹ Segundo informações reunidas pelo Ministério Público Federal (2015: 76), o Capitão Pinheiro é proprietário de fazendas em Bertópolis, numa área contígua a Pradinho e que é reivindicada pelos *Tikmũ'ũn*.

¹³² Segundo reportagens da edição do dia 25.10.1995, dos jornais Estado de Minas e Folha de São Paulo, que cobriam o lançamento da “Campanha Internacional pela regularização da Terra Indígena Maxakali”, cujo objetivo era justamente garantir a desintrusão da área, a titulação dessas propriedades irregulares que separavam Pradinho de Água Boa aconteceu em 1972, durante a gestão de Pinheiro no PIMO e na AJMB. Disponíveis, respectivamente, em: <https://goo.gl/RfDHYh> e <https://goo.gl/veo2kt>. Último acesso em 18.07.17.

¹³³ Narrativa de Noemia Maxakali em conversa comigo durante o campo em Aldeia Verde em junho de 2016.

A polícia de Pinheiro realmente não estava ali para importunar os fazendeiros e posseiros da região, mas antes para “pacificar” os *tihik*, isto é, vigiar a terra indígena, monitorar seus limites, supervisionar o trabalho nas roças, interferir nos conflitos que vez por outra irrompem dentro das e entre as famílias maxakali, escoltar os índios em suas idas às cidades, fiscalizar a circulação das mercadorias com vistas a impedir a venda e consumo de bebidas. Sobre o foco da atuação das corporações policiais, nos elucidava Foucault:

“É um aparelho que deve ser coextensivo ao corpo social inteiro, e não só pelos limites extremos que atinge, mas também pela minúcia dos detalhes de que se encarrega. O poder policial deve-se exercer ‘sobre tudo’, (...) ‘tudo que acontece’; o objeto da polícia são essas ‘coisas de todo instante’, essas ‘coisas à toa’ (...). Com a polícia estamos no indefinido de um controle que procura idealmente atingir o grão mais elementar, o fenômeno mais passageiro do corpo social. (...) E para se exercer, esse poder deve adquirir o instrumento para uma vigilância permanente, exaustiva, onipresente, capaz de tornar tudo visível, mas com a condição de se tornar ela mesma invisível.” (2009 [1975]: 202)

Foi justamente nessa busca pelos interstícios da vida cotidiana que as dificuldades do capitão e de sua patrulha começaram a aparecer, pois aí se expressam com força componentes da alteridade radical *tikmũ’ũn*. Na língua, nas relações de parentesco, nos recônditos daquela terra de onde são os *tihik* se multiplicam diferenças infinitesimais, impossíveis mesmo de aprisionar. Por aí se pulverizavam as resistências dos índios, seu antagonismo, sua oposição obstinada à máquina de captura do Estado. Se por um lado o trabalho nas roças ia bem, tendo sido necessário pouco tempo para que rendesse uma boa colheita, por outro, a ação do Patrulhamento Rural, especialmente em suas rondas de vigia, não alcançava os resultados esperados pelo Capitão. Os revides às violências dos fazendeiros e dos invasores, as expedições de caça e as andanças à noite continuavam a acontecer. Quanto mais ostensiva era a atuação da polícia, maior era a indisposição e o rechaço da parte dos *tihik*. E como os policiais poderiam se ocupar de “tudo que acontece” se não conheciam os índios, não sabiam seus nomes? Como patrulhar “as coisas de todo instante” se não lhes compreendiam a língua? Como vigiar tudo se não conheciam a região tão bem quanto os autóctones? Para submeter os *Tikmũ’ũn* à “pacificação” – essa “paz” vigiada, aviltada e forjada à mão de ferro – seria necessário mais do que instalar um destacamento da Patrulha Rural da PM na sede do Posto Mariano Oliveira. Seria preciso vigiá-los permanente e exaustivamente mesmo. Para isso era imprescindível criar um estratagema que desse a ver todos os detalhes ordinários e, ao mesmo tempo, que não se recortasse sobremaneira daquilo e daqueles

que precisavam estar sob constante espreita. A solução encontrada por Pinheiro – inspirada numa longa tradição que remonta a experiências do Brasil Colônia e que se reproduziram também sob a vigência do SPI já no período republicano (Freitas, 1999) – foi a de recrutar entre os *tihik* os elementos que “virariam” polícia:

“Depois estão pegando o pessoal que está batendo nas mulheres até cortar. E aí colocaram os índios para serem policiais, os *Tikmũ’ũn* viraram polícia. Vai fazer policial com os *Tikmũ’ũn* para eles mesmos pegarem os índios porque os policiais *ãyuhuk* não sabem. E os índios vão e falam assim: ‘Aquele ali, pega aquele ali que bate nas mulheres!’. Os *Tikmũ’ũn*-policiais falaram escondido com os policiais de verdade. Foi assim que eles colocaram os *Tikmũ’ũn* para serem polícia, porque policial de verdade não conhece os *Tikmũ’ũn*. Os *Tikmũ’ũn* entendem os outros *Tikmũ’ũn*.”¹³⁴

Apenas um *Tikmũ’ũn*-policial poderia ser capaz de vigiar as “coisas de todo instante” vividas e feitas por outro *Tikmũ’ũn*. Os policiais *ãyuhuk*, esses que são os *policiais de verdade*, não eram capazes disso pois não *entendiam* os *tihik*, não apenas a língua que falam, mas seus modos particulares de ser e viver. Era criada assim a Vigilância Indígena¹³⁵ do Posto Mariano Oliveira, experiência que meses depois¹³⁶ impulsionaria a fundação da Guarda Rural Indígena. Num primeiro momento, as lideranças – chamadas à época de *capitães* – dos três maiores núcleos populacionais das terras maxakali, quais eram Água Boa, Pradinho e a aldeia de Mikael, foram chamados pelo Capitão Pinheiro para que indicassem, cada um deles, três homens para compor a Vigilância. Esses nove índios receberam fardas e soldo militar, pago em dinheiro e alimentos por uma espécie de consórcio formado pela PMMG, pelas prefeituras das cidades do entorno e pelos fazendeiros da região (Freitas, 1999: 108). Diariamente, durante dois ou três meses, os

¹³⁴ Narrativa de Delcida Maxakali, contada no idioma vernáculo durante meu campo em Aldeia Verde e traduzida por Elizangela Maxakali.

¹³⁵ Em nenhum de seus relatos os *Tikmũ’ũn* fazem qualquer distinção entre o evento anterior da Vigilância Indígena, que se deu exclusivamente entre eles, e a Guarda Rural Indígena que, veremos, abrangeu outros povos. O que eles enfatizam em suas narrativas, me parece ser, um crescente na amplitude e na estruturação do primeiro pelotão em relação ao segundo, especialmente no que tange ao número e à origem de indígenas envolvidos e a especialização e duração dos treinamentos. A íntima continuidade entre uma e outra fica assim indicada. O procedimento que eu adotei na organização de suas falas foi de cotejar seus conteúdos com a sequência cronológica-linear dos acontecimentos (Côrrea, 2000; Freitas, 1999; Valente, 2017), assim pude distribuir seus depoimentos dentro de tal prossecução.

¹³⁶ No material histórico analisado por Freitas (1999) não encontramos a data precisa de fundação da Vigilância Indígena. Nos anexos de sua tese, o historiador fornece a entrevista transcrita que ele realizou com Pinheiro em março de 1996 (Idem: 259 – 270), em que o militar expõe a sua percepção destes eventos. O capitão declara que a ideia de conformar a Vigilância Indígena lhe ocorreu nos primeiros meses de sua gestão na AJMB, isto é, em 1967, mas não esclarece em qual período exatamente isso aconteceu.

vigilantes indígenas seguiam para a sede do Posto, que abrigava o destacamento da Patrulha Rural da PM, para serem treinados:

“Naquele *tempo de Pinheiro*, eu estava com 14 anos. *Tempo de Pinheiro*. Eu via eles falando: ‘Hup! Hip!’” e fazia assim [descrevo os gestos de Noemia nessa cena do *Grin*: braços esticados ao lado do corpo, mãos batendo nas coxas, posição de sentido]. Depois gritava outra coisa e faziam assim [posição de continência]. E a gente sai de lá, a gente chega lá e fica sentado no pé de jaca, que dá uma sombra, a gente senta pra olhar.”¹³⁷

Então se vestindo com roupas verdes, como contou o pajé Totó, aprendendo o gestual da marcha militar que tornava uníssona a batida dos pés no chão, praticando técnicas de ronda e abordagem policial é que esse primeiro grupo de *tihik* “virou soldado” sob as sombras das jaqueiras de Água Boa de onde seus parentes e amigos os observavam treinar. Segundo Romero (2016: 240), a expressão “*Tikmũ’ũn te yãy hã xonat ãhã*” é recorrente nos depoimentos do filme-documentário *Grin* para referir ao *Tempo de Pinheiro* e significa “quando os *Tikmũ’ũn* viraram soldados”. Ele nos esclarece que o verbo maxakali *yãy hã* tem o sentido de transformação, metamorfose, precisamente aquelas pelas quais passam os protagonistas dos eventos míticos que ganham uma forma outra em circunstâncias especialmente sensíveis desses episódios, “‘viram cobra’, ‘viram capivara’, ‘viram gavião’” (Idem). Desse modo argumenta o antropólogo:

“Assim, quando os *Tikmũ’ũn* nos dizem que ‘viraram soldados’ é preciso remeter tal afirmação não apenas à transformação histórica que atravessaram, como também ao seu histórico de transformações ou à sua história vivida *enquanto transformações*. Para entender o que estão nos dizendo quando dizem que ‘viraram soldados’ é preciso, portanto, se aproximar do que ‘virar’ quer dizer, entre eles.” (Idem, ênfase dele)

Nesse sentido, Romero destaca os elementos sublinhados pelos *Tikmũ’ũn* para descrever essa transformação em soldados: as roupas verdes e os componentes das fardas usadas pelos vigilantes indígenas, a sua gestualidade, as práticas militares incidindo sobre seus corpos, que “passaram a se comportar *como* soldados” (Idem: 241. Ênfase do original). Ele nos remete, portanto, à reflexão de Viveiros de Castro (2002) sobre o perspectivismo ameríndio. Conforme essa concepção de mundo, própria dos

¹³⁷ Fala de Noemia no documentário *Grin*.

multiversos indígenas, a diferença entre os inúmeros pontos de vista que edificam a realidade se assentam nos corpos, nas particularidades deles, e não em alguma esfera transcendente como a alma, a mente ou o espírito. De modo que mudanças nos corpos implicam também em mudanças no próprio ponto de vista, ou antes, as mudanças nos corpos operam mudanças no ponto de vista, na perspectiva. Assim, Romero aponta para relevância dos trajes militares na transformação dos *tihik* em soldados, evocando a homologia entre “roupa” e “corpo”, comum em diversos contextos indígenas. Entre os *Tikmũ’ũn*, o antropólogo nos elucidava que tal correlação é inclusive de ordem linguística, *xax* é o termo lato para “roupa” e também um sinônimo de “pele”. Então, explica ele, “trocar de roupa seria (...) algo como ‘trocar de pele’” (Idem). Ao vestirem-se como soldados, ao se comportar como eles se comportam, ao comer com eles na cantina do Posto nos intervalos dos treinos e andar na sua companhia durante as rondas, aqueles que foram indicados pelos *capitães da aldeia* estariam incorporando essa perspectiva, estariam engajando-se num outro devir (Romero, 2015a: 108, 113; 2016: 241), ficando suscetíveis, no decorrer desse processo, que aspectos dessas transformações se dessem de forma descontrolada. Uma das questões contatadas com pesar por aqueles que testemunharam esses eventos é que, com o passar do tempo, os índios-soldados hesitavam em reconhecer seus próprios parentes, não os tratando mais conforme os fustigavam, chegando mesmo a prendê-los:

“Eles [os caciques] os viam [os índios-soldados] maltratar os Maxakali e também os seus parentes. Os caciques falavam: ‘Vão fazer a mesma coisa conosco.’. Prendiam o tio, o pai, e os soldados se prendiam. Mas era o nosso trabalho.”¹³⁸

Como já enunciamos (*cf. supra*, p. 45 – 46), um dos indícios de uma “metamorfose descontrolada” (Romero, 2016: 243), indesejada, que põe em xeque a perspectiva humana é a incapacidade de reconhecer os parentes, o que acontece nos episódios malquistos e temidos de quando os *Tikmũ’ũn* “viram bicho”, *viram ñmõxa* (Tugny, 2008; Vieira, 2009; Romero, 2015: 106). Por conta dos atravessamentos que a atuação dos vigilantes indígenas contra seus próprios parentes implicava, a organização das rondas precisou ser redefinida:

“(…) [os *tihik*-soldados] sabiam os nomes dos parentes, dos Maxakali, conheciam mais, pegavam eles [os parentes] mais fácil. Aí por isso que [os policiais] colocaram, mas com o tempo, eles [os *tihik*-soldados, os parentes?] não gostaram do que estava acontecendo porque

¹³⁸ Depoimento do pajé Totó no filme-documentário *Grin*.

colocava à força pra pegar outros parentes, e começava a brigar entre eles. Chegava confusão, aí pegaram e desistiram.”¹³⁹

“(…) Falaram assim: ‘Vai trocar! Os de Pradinho vem e os de Água Boa vão para Pradinho! Para eles pegarem os *Tikmũ’ũn* que não são parentes, porque de parente eles ficam com dó’. Os *Tikmũ’ũn*-policiais de Água Boa ficaram lá em Pradinho e os de Pradinho ficaram em Água Boa para pegar os *Tikmũ’ũn* diferentes deles [não-parente]. Porque se ficar perto dos parentes, eles ficam com dó de pegar. Para não ficar com pena, né? E pegar.”¹⁴⁰

Depois de feito esse ajuste, a atuação dos vigilantes indígenas maxakali junto à Patrulha Rural da Polícia Militar aos poucos alcançava os resultados almejados por Pinheiro. Os conflitos com os posseiros diminuía, as roças rendiam boa produção, o consumo de bebidas alcoólicas foi reduzido. Edificava-se ali uma “pacificação” baseada na militarização da terra indígena, isto é, no controle e na repressão das pessoas que ali viviam, em reclusões extrajudiciais e na tortura – a despeito das contendas rotineiras que seguiam eclodindo entre os policiais, indígenas e *ãyuhuk*, de um lado, e os demais *tihik*, de outro. Não demorou para que o “sucesso” da atuação de Pinheiro fosse reconhecido, ganhando destaque em meios de imprensa de circulação nacional. Segundo Freitas (1999: 110), a revista *O Cruzeiro*, publicou uma matéria, em 10.08.1968, com o título “Índios e Brancos de mãos dadas: paz na aldeia dos Maxakali”:

“Tratava-se da cobertura da visita do secretário de Agricultura de Minas Gerais, Evaristo de Paula, às aldeias desses índios, realizada em julho daquele ano. Entre fotos de índios e de ‘autoridades’, cercados de plantações, ‘orgulhosos’ pela ‘exuberância das roças’, destaca-se uma imagem de página inteira retratando um maxakali com farda policial empunhando um arco e flecha. Acompanha a ilustração, o comentário otimista: ‘É um soldado em férias, pois a paz voltou a reinar na taba Maxakali. E reinará para sempre.’” (Idem)

Freitas relata que a reportagem tecia comentários elogiosos ao governo de Minas Gerais, enaltecendo o “auxílio efetivo” que a polícia estaria prestando aos índios a partir da gestão do Capitão Pinheiro e da Secretaria de Agricultura (Idem). Nesse momento, destaca o historiador, nos primeiros meses após a instituição da Funai, havia uma preocupação em noticiar as iniciativas consideradas bem-sucedidas juntos aos povos indígenas, pois era preciso suplantar a péssima imagem que a atuação indigenista do Estado brasileiro havia conquistado no decorrer da década de 1960.

¹³⁹ Fala de Sueli Maxakali na oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas da habilitação de Ciências da Vida e da Natureza do FIEI, em setembro de 2015.

¹⁴⁰ Narrativa de Delcida Maxakali, realizado durante meu campo em Aldeia Verde em junho de 2016 e traduzido por Elizangela Maxakali em Belo Horizonte em janeiro de 2017.

Veremos nos planos que seguem que, em janeiro de 1969, o Reformatório Agrícola Indígena Krenak seria sigilosamente fundado pela administração da AJMB, comandada pelo militar (Côrrea, 2000: 145). A criação dessa prisão indígena não faria mesmo sentindo se Pinheiro e os altos quadros da Funai vislumbrassem a atuação da Vigilância Indígena exclusivamente entre os *Tikmũ'ũn*_Maxakali. Em 09 de março daquele ano, o *Jornal do Brasil* publicou uma matéria lisonjeira ao que chamou de “brigada de índios” em Minas Gerais, cumprimentando a instalação do que seria o “primeiro campo de adestramento indígena” do país, situado no Posto Mariano Oliveira, onde os vigilantes maxakali continuavam treinando, e menciona a possibilidade de que um outro pelotão fosse conformado entre os Karajá da Ilha do Bananal onde poderosos interesses econômicos se instalavam (Freitas, 1999: 111 – 112; Rodrigues, 2013). A situação de violência que esses índios viviam naquele momento era bastante parecida com a que assolava os *Tikmũ'ũn* quando o convênio com a PMMG foi firmado. As terras dos Karajá sofriam com o assédio de posseiros e com as consequências do turismo crescente na região, o estímulo do consumo de álcool pelos membros da sociedade envolvente contribuía sobremaneira para irrupção de conflitos internos. Desse modo, depois que esses embates ceifaram a vida de mais um índio, o administrador do Parque Indígena Nacional do Araguaia, Gilvan Cavalcante de Oliveira, solicitou a criação de um “corpo de segurança interno, cujos elementos recrutados pela administração, seriam treinados em Maxacalis, pelo Capitão Pinheiro” (*apud* Freitas, 1999: 112). O encarregado ainda pleiteou que o militar e os vigilantes indígenas intervissem imediatamente na área e por isso quatro elementos foram deslocados para Ilha do Bananal. Nessa mesma ocasião, outros dois vigilantes indígenas foram escalados para ficar ao dispor do presidente da Funai (*Idem*: 111). Assim foram dados os primeiros passos para que a experiência que o Capitão Pinheiro realizava entre os *Tikmũ'ũn* fosse ampliada e ganhasse alcance nacional.

Sobre pontos e nós

Até aqui vimos que, mesmo depois do ocaso do SPI e da criação da Fundação Nacional do Índio, os elementos estruturantes da guerra do Estado contra os povos indígenas continuaram operando na administração de Pinheiro, acentuando-se contra os seus corpos. Contudo, o que ficará manifesto a partir de agora é que houve variações no grau de recrudescimento autoritário dessa guerra, conforme esclarece o relatório da Comissão Nacional da Verdade (CNV) sobre as violações dos direitos humanos dos povos indígenas:

“Poder-se-ia assim distinguir dois períodos entre 1946 e 1988¹⁴¹, o primeiro em que a União estabeleceu condições propícias ao esbulho de terras indígenas e se caracterizou majoritariamente (mas não exclusivamente) pela omissão, acobertando o poder local, interesses privados e deixando de fiscalizar a corrupção em seus quadros; no segundo período, o protagonismo da União nas graves violações de direitos indígenas fica patente, sem que omissões letais, particularmente na área da saúde e no controle da corrupção, deixem de existir. Na esteira do Plano de Integração Nacional, grandes interesses privados são favorecidos diretamente pela União, atropelando direitos dos índios. A transição entre os dois períodos pode ser datada: é aquela que se inicia em dezembro de 1968, com o AI-5.” (2014: 204 – 205)

Sabe-se que o Ato Institucional nº 5 – tomado aqui como duplicação fractal do Golpe – aumentou a densidade coercitiva da ditadura ao capturar os direitos civis e políticos dos súditos do Estado. Em relação aos contras-soberano o AI-5 foi outrossim um marco. A partir do referido decreto, o Um reposicionou seus mecanismos de assimilação do Múltiplo ao passar a entender a questão indígena na chave da segurança nacional:

“O regime militar opera uma inversão na tradição histórica brasileira: os índios, que na Colônia, no Império e na República foram vistos e empregados na conquista e na defesa do território brasileiro, são agora entendidos como um risco à segurança e à nacionalidade. De defensores das fronteiras do Brasil, eles passam a suspeitos, a virtuais inimigos internos, sob a alegação de serem influenciados por interesses estrangeiros ou simplesmente por seu território ter riquezas minerais, estar situado nas fronteiras ou se encontrar no caminho de algum projeto de desenvolvimento.” (CNV, 2014b: 211)

Esse período particularmente aterrador da história brasileira nos dá a ver de modo especialmente nítido a relação entre a política indigenista e os traçados mais

¹⁴¹ Período sobre o qual os trabalhos da Comissão Nacional da Verdade se debruçaram (2014: 204).

estratégicos do Estado (Davis, 1978 [1977]), tal como sua política econômica. Nesse sentido, destacamos que a Funai estava, na época, submetida ao Ministério do Interior, pasta responsável justamente pela abertura de estradas e pela execução dos projetos desenvolvimentistas (CNV, 2014b: 205). Para viabilizar o Plano de Integração Nacional¹⁴², que colocaria em curso o ilusionista “milagre econômico”, o Estado preparava uma nova ofensiva contra os índios e as terras em que habitam desde os tempos imemoriais. Edificava-se, ao mesmo tempo, os meios institucionais para concretizar esses fins de assimilação, como deixa patente o convênio entre a Funai e a Superintendência de Desenvolvimento da Amazônia (SUDAM), estabelecido logo depois de anunciado o referido Plano e que previa a “pacificação” de trinta povos indígenas da região.

Conforme demonstramos, práticas repressivas constituíam os elementos-chave dessas “pacificações”. Nesse sentido já havia algum tempo que os órgãos indigenistas, primeiro o SPI, e depois a Funai, tinham a prerrogativa de força policial nos postos e aldeias. No entanto, não havia clareza sobre quem deveria exercê-la, tampouco existia uma estrutura institucional de fôlego que respondesse essa diligência em sua amplitude política e territorial. Como apresentaremos a seguir, foi a essa demanda que Pinheiro tentou arrogar quando tomou as providências para que a experiência dos *vigilantes indígenas* maxakali, realizada pela AJMB sob o seu comando, fosse estendida e ganhasse caráter nacional. É possível que a essa altura meu argumento esteja soando um tanto teleológico demais uma vez que não podemos conferir ao Estado uma racionalidade inerente, nem uma intencionalidade supra-histórica aos seus agentes. Contudo, ao refletir retrospectivamente é possível ver como os mecanismos de sua máquina de captura se concatenaram de modo coerente e preciso para promover a assimilação etnocida dos povos indígenas. A este respeito o texto da Comissão Nacional da Verdade esclarece que:

¹⁴² Programa econômico que visava combater a “miséria decorrente das secas” no Nordeste e incentivar a ocupação dos assim chamados “vazios demográficos” na Amazônia, isto é, os territórios tradicionais de inúmeros povos autóctones e a morada de uma infinidade – infinidade mesmo – de povos não-humanos. Obras faraônicas, como a construção da Transamazônica, das hidrelétricas de Tucuruí e Curuá-Una são exemplos do que a ditadura empresarial militar chamava de desenvolvimento econômico: genocídio de povos indígenas, destruição da vida-floresta, emprego da mão-de-obra de migrantes nordestinos em condições análogas à escravidão, tudo isso financiado por empréstimos bilionários junto a grandes conglomerados do capital financeiro internacional, negociados em condições vexatórias. A semelhança com o Plano de Aceleração do Crescimento, posto em marcha por Dilma Rousseff, demonstram uma vez mais que estamos diante de uma história que parece ter um fluxo de circularidade espiral-fractal.

“Com relação ao aprisionamento de índios, o Ato Institucional Número 5 (AI5) foi um marco da oficialização desse sistema punitivo especial, integrando a repressão ao índio aos órgãos de controle exercidos por parte do Estado brasileiro, como o SNI [Serviço Nacional de Informações] e seus braços. A repressão estendeu-se de forma coordenada contra indígenas de várias regiões do país, atingindo também funcionários da Funai, antropólogos, indigenistas, religiosos e suas entidades.” (2014: 239)

Foi precisamente após o decreto do AI5, há pouco mais de um mês de sua promulgação, que o Posto Indígena Guido Marlière foi reaberto em 24.01.1969¹⁴³, depois que suas instalações foram reformadas para adequá-las às novas funções as quais seriam destinadas (Côrrea, 2000: 148). O posto passaria a ser então a sede do Reformatório Agrícola Indígena Krenak (RAIK).

Reformatório Krenak para fazer vergar

O Reformatório Krenak foi um dos porões mais atrozes da ditadura empresarial militar, onde sequestros, torturas, assassinatos e desaparecimentos forçados foram amplamente praticados pelos agentes do Estado brasileiro sob o comando do Capitão Pinheiro, responsável por sua criação e administração. A instituição passou a centralizar todas as atividades ditas “recuperadoras” de indígenas considerados “infratores”, que no período anterior eram realizadas de maneira difusa nas sedes dos Postos Indígenas e, especialmente, em Icatu (*cf. supra*, p. 72) Ao que se sabe, passaram pelo Reformatório pelo menos 93 índios (Côrrea, 2000: 153) das regiões mais diversas do país, membros dos povos Bororo, Campa, Canela, Fulni-ô, Guajajara, Guarani Kaiowá, Kadiwéu, Kaingang, Karajá, Krahô, Maxakali, Pankararu, Pataxó, Terena, Urubu, Xavante e Xerente (Idem: 157). A acusação que pesava sobre eles era, em geral, a de terem um “mau comportamento”. Segundo Côrrea (2000: 152), as inscrições que tipificavam os perfis individuais nas fichas dos detidos eram: “vadio, malandro, viciado, embriagado,

¹⁴³ O cotejo desse dado histórico com as informações reunidas por Freitas (1999: 149) nos leva a crer que, provavelmente, o Reformatório funcionou ilegalmente, ou ao menos extrajudicialmente, por sete meses, uma vez que a portaria (201/69) que o institucionaliza foi publicada somente em 13.08.1969.

não obediente, indisciplinado, revoltado, corrompido, ladrão, pederasta ativo e passivo, preguiçoso, atrevido, instigador de ataque ao rebanho da Funai, ignorante, lerdo [e] introvertido (...)”. Nota-se o elevado grau de arbitrariedade que caracterizava essas prisões, que se prolongavam por períodos indeterminados e variavam de acordo com a avaliação pessoal dos policiais. Nas aldeias todas as atitudes e comportamentos dos índios estavam sujeitos a serem entendidos como “desviantes” pela administração local da Funai e aqueles considerados assim eram enviados para a área onde viviam os Krenak, com conhecimento e autorização da direção central do órgão.

O Reformatório, como a própria alcunha eufemística indica, seria uma instituição recuperadora de pessoas indígenas consideradas “infratoras” ou “delinquentes”. Duas práticas eram usadas ali como “tecnologia de reforma” (Foucault, 2004 [1979]: 138), a austera rotinização da vida a partir do trabalho e castigos físicos. Os nativos dali, mesmo que nenhuma “contravenção” tenham praticado, viviam, por tabela, sob estreita vigilância (Idem: 160), numa espécie de “prisão domiciliar”¹⁴⁴ (CNV, 2014b: 245). Todos, os Krenak e os indígenas detentos, deveriam obedecer a uma rigorosa rotina: começavam o dia tomando café da manhã no refeitório, depois realizavam as atividades produtivas previstas, almoçavam, retornavam à labuta, tomavam banho, jantavam e iam dormir (Côrrea, 2000:151; Ministério Público Federal, 2015: 23). As jornadas forçadas de trabalhos duravam oito horas e consistiam na limpeza e conservação das instalações do posto, na agricultura – em hortas, pomares e roças de arroz, feijão, mandioca, milho e batata doce –, na pecuária e na avicultura (Idem). Tais atividade que os “reeducaria”¹⁴⁵ e os manteria afastados de seus modos de vida tidos como “viciados”. Se isso não fosse suficiente para “regenerar” os cativos, um método mais persuasivo, hediondo e degradante era usado, a tortura (Ministério Público, 2015: 24 – 27). Vemos que a incursão do Estado contra os corpos indígenas era mesmo implacável. Se a atuação das administrações locais não lograva coagi-los ao trabalho e à subordinação, havia agora uma instituição que se dedicava exclusivamente à incumbência de fazer vergar as resistências indígenas, atuando com a maior

¹⁴⁴ Um exemplo do regime de prisão domiciliar vivido pelos Krenak foi a detenção de Augusto Paulino, membro desse povo, encarcerado por ter saído da área do Posto Guido Marlière sem a autorização dos policiais (Côrrea, 2000: 161).

¹⁴⁵ Sobre o trabalho penal, argumenta Foucault: “Em sua concepção primitiva o trabalho penal não é o aprendizado deste ou daquele ofício, mas o aprendizado da própria virtude do trabalho. Trabalhar sem objetivo, trabalhar por trabalhar, deveria dar aos indivíduos a forma ideal do trabalhador.” (Foucault, 2004 [1979]: 133)

capilaridade possível, isto é, tomando os corpos daqueles que não se deixavam capturar como o último campo de batalha da “pacificação”.

Os relatos detalhados dos *Tikmũ'ũn* sobre as circunstâncias da prisão de Jaime Maxakali e do que foi feito contra ele no Reformatório Krenak explicitam que não havia qualquer tolerância em relação àqueles que confrontassem o regime de exceção que se configurou no Posto Mariano Oliveira. Como foi anunciado, o trabalho nas roças era fiscalizado pela PM e pelos vigilantes indígenas. Ao final da semana trocavam-se as cédulas fictícias criadas pela AJMB por mercadorias no armazém que funcionava na sede. Todavia, com o passar do tempo, o seu abastecimento não acontecia mais com a mesma frequência e regularidade que havia no começo da gestão de Pinheiro. Sem acesso direto aos alimentos que produziam e sem receber dinheiro para comprar comida em outros estabelecimentos, os *Tikmũ'ũn* dependiam do armazém do posto para ter o que comer. Quando os mantimentos começaram a faltar, mais embates se tornaram inevitáveis:

“Capitão Pinheiro levou as coisas e deu de graça para todo mundo, depois fez a roça e mandou todo mundo trabalhar. Ele estava dando as coisas para os *Tikmũ'ũn*, cesta básica, mas aí as coisas acabaram. (...) As coisas acabaram e alguns *Tikmũ'ũn* falaram: ‘Vai lá, fala para eles darem as coisas para nós!’. E vem lá e Cao disse que não tem mais as coisas não. E ele falou assim: ‘Jaime, o que você está fazendo aqui?’. E Jaime respondeu: ‘Eu vim atrás das coisas! Se tiver, dá as coisas para nós!’. Aí Cao falou que não tem, não tem as coisas, acabou. As coisas vão chegar de novo. E eles pensam que era mentira, os índios não sabiam se ele estava falando verdade. Cao disse que as coisas acabaram, mas os *Tikmũ'ũn* disseram que tinha as coisas, que tinha e ele estava contando mentira. E os índios ficaram lá, ficaram lá.. E Cao perguntou: ‘Ô Jaime, você não vai embora não?’. Jaime disse que não ia, disse que ia esperar o policial abrir a porta e dar as coisas para nós. ‘Sem as coisas eu não vou!’. E Cao ficou com raiva, perguntou: ‘Você está nervoso então? Você está muito valente, eu também sou valente. Eu sou igual cobra!’. E Jaime respondeu: ‘Eu sou igual uma cobra jararaca!’. E Cao disse: ‘Então nós vamos brigar!’. Jaime falou: ‘Você quer brigar? Então nós vamos brigar!’ Cao perguntou: ‘Você quer bala?! Me espera..’ – e entrou dentro de casa. Ele entrou lá, eu pensei que fosse mentira, Cao entrou. E Jaime também foi embora, deu às costas, e foi, foi, foi lá longe. E Cao saiu da casa. Eu estava lá. Nós estávamos olhando. E Cao falou assim: ‘Me espera, me espera aí, estou indo! Você está querendo me bater, me enchendo o saco e indo embora!’. Nós fomos embora e Cao veio correndo, correndo e passou perto da gente. E chegou pertinho de Jaime e foi atirando na perna dele. Primeiro eles brigaram trocando palavras, depois ele entrou para pegar a arma e Jaime foi embora. Podia ter deixado quieto, mas Cao foi atrás. Ele estava errado. Ele passou perto de nós, foi atirando, atirando e foi pertinho de Jaime. E as balas estavam pegando na terra. E chegou outro policial baixinho, foi atrás de Cao. E Cao continuou atrás de Jaime. E foi muito longe. E Jaime resolveu brigar com Cao para pegar o revolver. E foi para cima do Cao e brigou, e prendeu as duas mãos de Cao. Chegou tudo mundo, pegou os dois pés do policial e derrubou no chão. Os outros *Tikmũ'ũn* pegaram no pescoço de Cao, pelejaram para pegar o revolver dele. Mas Cao segurou o revolver muito forte. Foram segurando, segurando, segurando no pescoço dele até que Cao esmoreceu. Aí ele soltou o revolver. Os *Tikmũ'ũn* pegaram o revolver e voltaram para aldeia. Cao levantou e foi também para a casa dele. De lá, Cao pegou o carro e foi embora para Machacalis [município], ele ligou e chegaram mais policiais. Eu acho que os policiais eram de Machacalis. Todo mundo chegou lá no outro dia. Os índios falaram assim: ‘Está chegando muito *âyuhuk*, eles estão a pé!’. Eram os policiais. Foram as crianças que viram eles chegando, elas não sabiam que eram os policiais. E os

policiais chegaram. As crianças correram tudo. E não tinha ninguém na aldeia, foi todo mundo para Pradinho. Tinha alguém doente, uma pessoa tinha ido dizer que estava quase morrendo, está vomitando, que era para irmos para lá e ver, visitar. E fomos lá e vimos. Era de tarde e voltamos. E no caminho da volta encontramos os policiais. Os policiais perceberam que não tinha ninguém na aldeia, as crianças tinham fugido tudo, e os policiais foram atrás do pessoal que não estava lá. Os policiais tinham pensado que os adultos tinham fugido tudo, mas não, os adultos tinham ido visitar a pessoa que estava doente. Os policiais foram e Dorino também foi, e foi um homem também que conhecia muito os índios, o Delito. Eles falaram: ‘Nós viemos atrás do revolver! Cadê Jaime para entregar o revolver? A gente vai pegar o revolver e vai embora’. Mas Jaime não estava lá não, pegou o revolver e fugiu. Só o pai dele que ficou lá. E os policiais pegaram o pai dele e disseram: ‘Me dá o revolver, nós viemos só atrás do revolver!’. E o pai dele falou: ‘Pode ir, se ele chegar eu vou pegar o revolver e vou devolver, vou entregar.’. E os policiais foram embora e encontrou com os *Tikmũ’ün* lá perto da casa de Severiano, em Pradinho, encontrou o pessoal perto do brejo muito grande e atiraram no pessoal. *Tatau, tau, tauuuu*. Nós estávamos lá em *Amãxux* ouvindo os tiros. *Tau, tau, tauuuu*. E os *Tikmũ’ün* atirando flecha. E meu tio queria flechar os policiais e eles queriam atirar no meu tio. Ele foi atrás dos policiais, caiu num buraco grande e ficou. Lá de dentro do buraco ele atirava flecha nos policiais, levantava, atirava flecha e depois abaixava de novo dentro do buraco. E os policiais foram embora. Depois que os policiais foram embora, tio Mikael entregou o revolver para minha tia Isabel. E minha tia levou e entregou para os policiais. E os policiais falaram: ‘Pronto, isso acabou. Mas nós vamos marcar Jaime. Nós vamos levar ele para bem longe e deixar lá. E só vamos soltar depois de 30 dias’. E a mãe foi com ele e o pai também. Eles pegaram o revolver de volta, mas mesmo assim que ficaram com raiva porque os *Tikmũ’ün* bateram no policial. E levaram Jaime embora. Os policiais marcaram o dia para levar Jaime, quando chegou o dia, ele não quis ir não. Então os policiais levaram o pai e a mãe de Jaime, para ver se ele iria também. O pai e a mãe dele foram, e ficaram com ele, e ficaram, ficaram lá no Krenak. Levou lá no Krenak o Jaime, porque ele pegou o policial. E deixou lá. Policial chegou lá e falou: ‘Jaime, bora banhar lá no rio grande¹⁴⁶!’. E ele foi e banhou. Falaram com ele assim: “Banha, banha! Entra na água e banha! Entra na água”. E ele entra na água e sai, e os policiais começaram a atirar nele. *Tau, tau, tauuuuuu, tau*. E tiraram o Jaime da água e trouxeram de volta para a casa no Krenak. Lá tinha um pé de côco, um coqueiro que ficou muito alto. E mandaram ele subir. E ele vai subindo, subindo, subindo, pegando nos galhos do coqueiro. E continuaram a atirar nele. *Tau, tauu, tauuuuuuuu*. Mas os policiais não estavam atirando para acertar nele, atiravam perto, era para assustar o Jaime. E as balas passavam pertinho dele. E mandaram ele descer de novo. E ele desceu. Aí tiraram aquela borracha que fica pendurada na cintura deles [cassetete] e começaram a bater em Jaime. Batendo, batendo, batendo. E Jaime continuou lá, eles disseram que era 30 dias, mas ele ficou foi muito tempo. Depois trouxeram Jaime de volta. E a mulher dele ficou na aldeia, ficou com saudade dele, saudade do marido. E ela adoeceu de tristeza. E ele chegou na aldeia e a mulher morreu.”¹⁴⁷

A sucessão de violações narradas por Delcida Maxakali é nauseante. Depois de ter os frutos de seu trabalho expropriados pela gestão da AJMB, de ser fustigado pelo policial e perseguido aos tiros, e ainda ter lutado para desarmar seu agressor em defesa de si e de seus parentes, Jaime, num primeiro momento, se negou a ir para o Reformatório Krenak. Os homens de Pinheiro decidem então levar seu pai e sua mãe para persuadi-lo. Antes mesmo de sair das terras maxakali, os militares usaram contra

¹⁴⁶ O Posto Guido Marlière e o Reformatório Krenak ficavam às margens do Rio Doce.

¹⁴⁷ Narrativa de Delcida Maxakali, contada no idioma vernáculo durante meu campo em Aldeia Verde e traduzida por Elizangela Maxakali.

Jaime métodos de sevícia psicológica. E na prisão, por mais de um mês, foi torturado pelos agentes estatais que o fizeram mergulhar no rio Doce e subir em coqueiros enquanto era alvejado, sofreu sessões de espancamento por dias seguidos. O Estado brasileiro promoveu sua guerra contra o corpo de Jaime Maxakali e nessa batalha matou de tristeza sua mulher grávida, e assim também o seu filho que nem chegou a nascer, tamanha era a saudade que ela sentiu enquanto o marido padecia junto com *Yĩmkoxeka*, e outros prisioneiros dessa contenda etnocida. Nesse enfrentamento, o emprego da tortura era o derradeiro recurso para submeter corpos insurgentes, nas palavras de Viveiros de Castro (2017: 191 – 192), trata-se do “modo último e mais absoluto de separar uma pessoa de seu corpo”, de promover a “desposseção corporal radical”.

Esse combate foi dado também contra os corpos de outros onze *tikmũ'ũn* que foram mandados para a cadeia indígena, entre os quais, os nove primeiros tiveram a voz de sua prisão dada diretamente pelo Capitão Pinheiro (Côrrea, 2000: Anexo 4): Doutor Maxakali, Tintim Maxakali, Valdívio Maxakali, Edival Maxakali, Louro Maxakali, Valentim Maxakali, Antonio Maxakali, Carmindo Maxakali, Odiro Maxakali, Gustavo Maxakali e Gero Maxakali¹⁴⁸. Sobre a ocasião da captura dos quatro últimos, contou Noemia:

“Peguei Gustavo, que já é um rapazinho, e Odiro, Carmindo. Agora eu só vejo eles brigando lá em cima¹⁴⁹: *tuuucc tuuuuu tuuucc tuuuuc*.. Pegaram eles e amarrou aqui atrás. Não sei como que falou que era para chamar, para conversar com eles. Mas na hora que entrou para fazer reunião já chegou polícia atrás e já pegou! E brigando mais eles. Só não bateu em Gustavo porque era rapazinho, Gustavo eles pegaram só a mão e colocou dentro do carro. Mas as irmãs dele, Sandra e a outra, Siana, (...) tudo veio com pau e rumando no negócio do carro, quebrou farol do carro tudo.. Se a gente soubesse que fogo queima [carro], tinha colocado era fogo para queimar o carro que colocou o pessoal! Eles estavam brigando lá em cima, a gente aproveita e queima embaixo! Mas a gente não sabe naquele tempo, a gente estava só quebrando as coisas do carro, o vidro, o farol de carro. Eles saíram e pegou Carmindo e jogou assim: *puuuuufffff!* Pegaram o finado Tintim amarrado e jogou. Pegou amarrado o finado Gero e jogou. Pegou Gustavo assim e não jogou não, pegou Gustavo na mão, colocou lá dentro e levou para o Krenak. Levou para o Krenak por causa que uma pessoa roubou bebida (...) perto de Pradinho. Falaram que foi Gero, Carmindo, Gustavo e Odiro e contou para o pessoal. Agora eles pegaram e fizeram isso por causa que tinha uma pessoa inventando as coisas. Eles vieram, chegaram e contaram que não é eles! Os policiais teimaram, pegou e brigou com eles. Agora pegou, colocou eles dentro e levou para o Krenak. Depois chegou e enganou a mulher de Carmindo, chama Imira (...). Falou assim: ‘Imira, Carmindo mandou recado pra você ir para o Krenak!’. E era mentira, Carmindo não pediu pra levar não ... Eles levaram Imira para o Krenak com um barrigão de menino.. Chegou lá, Carmindo falou: ‘Você veio fazer o que aqui?’

¹⁴⁸ Costa (2000) reproduz listagens das prisões registradas no Reformatório, dentre as quais não consta a detenção de Gero. Esse fato corrobora os indícios de que aí tenham ocorrido muitos outros encarceramentos extrajudiciais.

¹⁴⁹ Referência ao segundo andar do prédio do Posto Mariano Oliveira, que servia como sede do destacamento da Patrulha Rural da Polícia Militar e onde, frequentemente, eram realizados castigos físicos e ficavam presos os índios capturados pelos policiais e pelos vigilantes indígenas.

Eu tô querendo fugir, escapulir, ir embora e você chegou para me atrapalhar!'. Depois Carmindo (...) saiu fugido com meu primo, o finado Gero, porque eles [os policiais] estavam dando leite quente para ele, depois está dando água fria em cima: 'Toma, toma, toma!'. Finado Gero estava tomando em cima do leite quente! Aí foi que não sei o quê que prejudicou aqui dentro [na barriga]. Agora eles pegaram e fugiram e foi embora. Foi embora pra cá, não sei [por] onde que eles foram, foram por Teófilo Otoni, aqui mesmo, depois para Nanuque e [os policiais] vieram caçando (...). Aí eles foram caçando pra cá e falaram que Gero sumiu e Carmindo sumiu mais a mulher dele. Contou e mãe danou a chorar (...). Imira é sobrinha de mãe e Gero é sobrinho de mãe. (...) E mãe chorando e mãe chorando. Depois Imira chegou. Com um mês Imira chegou mais Carmindo e falou assim: 'Nós viemos tudo junto, mas não sei onde que Gero foi, sumiu..'. E mãe ficou chorando, chorando e depois Gero chegou lá magrinho, magrinho, magrinho mesmo. E mãe chorando, chorando. Depois ele está vomitando com sangue. Está vomitando com sangue. Foi pra Águas Formosas e não deu certo. Levou lá na aldeia e ficou, depois morreu. Morreu. Gero morreu. (...) Morreu de tanto vomitar."¹⁵⁰

A acusação de venda ou consumo de bebidas alcoólicas circunstancia quase todas as prisões feitas entre os *Tikmũ'ũn* (Côrrea, 2000: Anexo 4). Mesmo que os índios negassem ou que não houvesse provas que atestassem que eles haviam negociado ou bebido – o que, aliás, não era crime em parte alguma –, os policiais *teimaram*, os surraram e os mandaram para o Reformatório Krenak. Ver os seus serem violentamente presos e encaminhados para aquela prisão provocou a revolta de algumas mulheres, que tentaram impedir que isso acontecesse. Nesse dia foi em vão. Os policiais *teimaram* e levaram Gustavo, um rapaz de doze anos, Odiro, Tintim, Gero e Carmindo. Dias depois ainda pregaram uma peça em Imira, mulher desse último, dizendo que seu marido chamava por ela no Krenak. Exasperada, ela foi mesmo grávida e só soube que se tratava de uma piada maldosa dos policiais quando chegou lá e encontrou o marido planejando uma fuga para tentar salvar Gero, vítima de uma das técnicas de tortura mais lancinantes relatadas pelos índios. Os policiais estavam obrigando o *tihik* beber leite fervendo e logo depois água gelada. Contam os *Tikmũ'ũn* que durante muitos dias Gero foi obrigado a ir morrendo pela boca. E assim foi. Em 07.07.1969 (Côrrea, 2000: 161), Carmindo conseguiu escapar do Reformatório com ele e a mulher. Embrenharam-se por caminhos tortuosos, com os policiais em seu percalço, *caçando-os* como presas, até que chegaram de volta a Terra Maxakali. No meio do percurso Gero, que já estava doente, se perdeu dos parentes, que noticiaram o seu desaparecimento quando regressaram à aldeia. Dona Isabel, que amava o sobrinho, caiu em desespero e *danou a chorar* por dias a fio. Quando Gero enfim conseguiu voltar para casa já estava muito debilitado. Vomitava sangue por ter ingerido leite fervendo e água gelada por cima, não conseguia mais comer e foi definhando. Os médicos da cidade vizinha não foram capazes de trata-

¹⁵⁰ Narrativa de Noemia Maxakali contada em português durante meu campo em Aldeia Verde.

lo. Retornou para aldeia onde morreu de tanto vomitar sangue. Gero Maxakali foi preso e torturado pelos policiais *ãyuhuk* de Pinheiro, seu óbito, evidentemente, decorreu do suplício imposto a ele. Gero Maxakali foi assassinado pelo Estado brasileiro. Importante dizer ainda que sua morte segue impune.

Depois do falecimento de Gero e do retorno de Jaime e Carmindo, que contaram aos seus parentes e amigos os horrores vividos na cadeia, a resistência dos *tihik* em relação à presença e atuação dos policiais aumentou muito. Marinho Maxakali, que foi guarda rural, contou para Isael e sua câmera:

“Quando eles chegaram aqui, eles contaram o que aconteceu: ‘Íamos mergulhando dentro da lama, até sair em outro lugar.’ Então um policial pulava e pisava nas suas costas. Aí quando eles saíam de dentro da água, os policiais colocavam eles dentro da água novamente. Maltratavam muito eles. Eles voltaram e contaram como foi. E contou para todo mundo e ninguém gostou mais.”¹⁵¹

Entretanto, a despeito da oposição sempre crescente dos *Tikmũ’ũn* em relação ao Capitão Pinheiro, sua atuação no Posto Mariano Oliveira era tida como adequada e bem sucedida pelos poderes locais, pela imprensa nacional e pelos altos quadros da Funai. A organização e os treinamentos da Vigilância Indígena continuavam acontecendo, enquanto isso outros *tihik* foram recrutados, agora pessoalmente pelo militar. O critério usado por ele na escolha dos novos vigilantes era bastante ardiloso, selecionavam-se justamente aqueles que já haviam enfrentado as autoridades do Estado:

“Eles falaram assim: ‘É, Carmindo é mais esperto!’. Eles foram e pegaram Carmindo pra ser polícia. (...) Colocaram Carmindo pra ser polícia! (...) Quem ficava esperto, eles colocavam pra ser polícia, igual Totó. Totó brigou mais eles, eles colocaram Totó pra ser polícia!”¹⁵²

“Como meu tio Totó não gostava do policial, brigou mais o policial. Aí colocaram meu tio para ser polícia. Os *tihik* mais valentes eles colocaram para ser policial da aldeia.”¹⁵³

Assim, Totó, que na ocasião do embate com o policial Cao ajudou o seu irmão Jaime a desarmá-lo, e Carmindo, que havia pouco fugiu do Krenak para tentar salvar a

¹⁵¹ Depoimento de Marinho no filme-dumentário *Grin*.

¹⁵² Conversa com Noemia Maxakali, em português, durante meu campo em Aldeia Verde, em junho de 2016.

¹⁵³ Sueli Maxakali traduzindo a fala de Delcida durante a oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas da habilitação de Ciências da Vida e da Natureza do FIEI, em setembro de 2015.

vida de Gero, tornaram-se soldados. Num contexto em que a insegurança alimentar ameaçava a todos, o salário em dinheiro e o acesso facilitado a mercadorias eram algumas das razões que motivavam a adesão ao convite do Capitão¹⁵⁴. Com o soldo que recebiam, contam os *Tikmũ'ũn*, os vigilantes indígenas, e depois deles os guardas rurais, auxiliavam no sustento de toda a sua família.

Apesar do grande descontentamento dos *tihik* e de todas as violências contra eles perpetradas, a essa altura as movimentações políticas e institucionais necessárias para que experiência da Vigilância Indígena fosse ampliada já haviam sido costuradas por Pinheiro e pelos escalões superiores da Funai, do governo de Minas e da PMMG. Assim, vejamos finalmente, como esse primeiro pelotão de soldados maxakali deu origem à Guarda Rural Indígena.

Guarda Rural Indígena

Conforme explicitamos a partir de algumas reportagens da época reunidas por Freitas (1999), a solução que Pinheiro encontrou para “[re]pacificar” os *Tikmũ'ũn* foi tida como bem sucedida e rapidamente ganhou destaque na imprensa de circulação nacional. Entre os anos de 1968 e 1969, os vigilantes indígenas eram propagandeados como símbolo e prova da nova política indigenista do Estado, que teria superado todos os seus vícios de corrupção e violência e estaria confiando aos índios o controle de suas próprias terras. A veiculação de notícias sobre a mitigação dos enfrentamentos com os fazendeiros do entorno e sobre atuação dos vigilantes indígenas nos conflitos na Ilha do Bananal confluía para a necessidade de estender a experiência em toda a amplitude territorial do país, onde situações muito parecidas ocorriam repetidamente. Parece que essa era mesmo a pretensão do Capitão Pinheiro, como vimos, em janeiro de 1969, sete

¹⁵⁴ Informações da reportagem “Treinados pela PM, índios-soldados reprimiam seus pares”, feita pelo jornalista André Campos, publicada em 25.06.2013. Disponível em <https://goo.gl/k2ODvc>. Último acesso em 07.06.17.

meses antes de instituída a GRIN, o militar havia reaberto o Posto Guido Marilère, que estava sob sua responsabilidade, onde passou a funcionar o Reformatório Krenak. Uma prisão indígena só faria sentido se houvesse a perspectiva de realizar o trabalho policial em diversas outras terras além das maxakali.

Assim, ele expediu um relatório circunstanciado à presidência da Funai, prestando contas sobre as atividades realizadas junto aos vigilantes maxakali e, tendo em vista os “benefícios” alcançados, sugeria que uma guarda indígena de caráter nacional fosse criada. Ele propunha ainda que essa guarda deveria se ocupar exclusivamente das atividades policiais, para tanto essa composição militar receberia treinamento da PMMG e seria custeada pelo órgão indigenista. A direção da Funai acatou a proposta de Pinheiro e então ele passou a articular os tratos necessários com aquela corporação, em contato com o Coronel José Ortiga, e com poder executivo do estado, na figura de seu tio Israel Pinheiro, governador de Minas Gerais (Freitas, 1999: 113 – 114).

Então, a Guarda Rural Indígena foi criada em 25.09.1969, por meio da portaria 231/69, que anunciava suas incumbências como “a missão de executar o policiamento ostensivo das áreas reservadas aos silvícolas” (*apud* Freitas, 1999: 114). O detalhamento de suas atribuições está expresso nos objetivos que concretizariam tal “missão”:

- a) Impedir a invasão de suas terras, sob qualquer pretexto, por parte dos civilizados;
- b) Impedir o ingresso de pessoas não autorizadas nas comunidades tribais, cuja presença venha contrariar as diretrizes da política indigenista traçadas pela Funai;
- c) Manter a ordem interna e assegurar a tranquilidade nos aldeamentos, através de medidas preventivas e repressivas;
- d) Preservar os recursos naturais renováveis existentes nas áreas indígenas, orientando os silvícolas na sua exploração racional, visando rendimentos permanentes;
- e) Impedir derrubadas, queimadas, explorações florestais, caça e pesca, por parte das pessoas não autorizadas pela Funai;
- f) Impedir derrubadas, queimadas, explorações florestais, caça e pesca criminosas praticadas pelos índios contra o patrimônio indígena;
- g) Impedir a venda, o tráfego e o uso de bebidas alcoólicas, salvo nos hotéis destinados aos turistas¹⁵⁵;
- h) Impedir o porte de armas de fogo por pessoas não autorizadas legalmente;

¹⁵⁵ Referência à rede hoteleira da Ilha do Bananal, que se expandia rapidamente na época, atrelada ao crescimento do turismo na região.

i) Impedir que os silvícolas abandonem suas áreas, com o objetivo de praticar assaltos e pilhagens nas povoações e propriedades rurais próximas dos aldeamentos.” (*apud* Freitas, 1999: 114)

Como temos argumentado, apesar da estranheza e inquietação que a existência da GRIN provoca aos olhos de hoje, não é possível afirmar que a ela tenha sido propriamente uma novidade na história da guerra do Estado contra os povos indígenas, uma vez que foi precedida por diversas outras experiências de companhias militares conformadas a partir da incorporação de índios soldados, prática que nos remonta ao Brasil Colônia e Imperial (Freitas, 1999: 60 – 92). Especificamente em relação aos vigilantes indígenas nas terras maxakali, a Guarda também não trouxe tantas inovações, senão pela amplitude de atuação nacional que se pretendia que ela tivesse, pelo detalhamento e duração de seu treinamento e por seu financiamento, que seria agora exclusivamente estatal. O controle da circulação de pessoas e mercadorias na área demarcada (objetivos *a, b e i*), a proibição da venda de bebidas (*b e g*) e a manutenção da ordem interna (objetivos *c e h*) já eram os eixos dos trabalhos daqueles primeiros índios soldados treinados por Pinheiro. Acrescentou-se a proteção dos recursos naturais das terras indígenas. Proibiu-se a exploração desses recursos por não-índios e também a “exploração criminosa” por parte dos próprios índios, sem que a tipificação do que seria isso fosse apresentada. Chama atenção que a exploração dos recursos naturais dessas terras seja qualificada como “criminosa” quando feita pelos próprios autóctones, e não por brancos. Determinou-se ainda que os índios fossem “orientados” a aproveitar os recursos de modo racional e permanente, o que coincidia com os propósitos de autonomia econômica que guiava as administrações indigenistas ao menos em teoria. Não posso deixar de ressaltar a ignorância que fundamenta a formulação racista de que, implicitamente, os índios não saberiam manejar bem o que lhes fornece a natureza. Nada mais distante da relação íntima que eles têm com seus territórios de origem e das tecnologias que dominam para dali sustentar seu bem-viver, isso quando os *ãyuhuk* estão longe o suficiente.

Ainda sobre os objetivos da atuação da GRIN, Freitas (1999: 120 – 121) traz uma informação muito significativa que merece destaque. Ele localizou documentos da ASI-Funai (Assessoria de Segurança e Informação da Funai), braço do SNI (Serviço Nacional de Informações) dentro do órgão indigenista, que mencionam o combate aos primeiros focos da guerrilha do Araguaia como uma das incumbências da Guarda. Nos

demais trabalhos analisados não encontramos outras referências sobre essa questão. O povo Aikewara é que foi obrigado a prestar auxílio ao Exército na caça aos guerrilheiros (CNV, 2014b; Calheiros, 2015; Valente, 2017: 160, 164 – 165). Nessa ocasião suas aldeias serviram de ponto de apoio aos militares, os homens foram forçados a servirem de guias pelos caminhos na floresta, as mulheres e crianças foram impedidas de deixar suas malocas (Calheiros, 2015: 1), ficando numa espécie de “prisão domiciliar” (CNV, 2014b: 246), situação similar à que foi imposta aos Krenak com a criação do RAIK.

Sobre a complementariedade que vincula o Reformatório Krenak à Guarda Rural Indígena gostaria de ressaltar alguns aspectos um pouco mais minuciosamente. Para que a atuação da GRIN fosse eficiente era necessário que houvesse um lugar onde fossem detidos aqueles índios considerados “desordeiros”. É óbvio, se existe polícia tem que haver prisão, o sentido de uma só se realiza na outra e vice-versa. Considero significativo também que enquanto o RAIK foi mantido em sigilo por cerca de um ano, a GRIN foi amplamente noticiada pelos meios de imprensa e comemorada pelos agentes da política indigenista. Depois de todo o barulho causado pelas denúncias de violações e extermínio envolvendo o SPI e das sanções diplomáticas que o Estado brasileiro perigou receber, não era mesmo muito interessante divulgar a existência daquela prisão. Já a criação da Guarda, como dissemos, aparecia como testemunho das transformações positivas pelas quais teria passado a atuação estatal junto aos povos indígenas, difundindo a ideia engenhosa de que a eles havia sido concedida autonomia sobre si mesmos e sobre suas terras. Todavia, a experiência dos vigilantes indígenas maxakali mostra, seguida pela GRIN, que não se tratava de autonomia para que os índios pudessem viver conforme bem entendessem, livres das violências perpetradas pela sociedade envolvente, mas antes de estabelecer um regime de controle com vistas à assimilação. É nessa chave que estamos buscando compreender essas instituições, como dispositivos cujo objetivo era o de “pacificar” os corpos indígenas, de estabelecer a “ordem” nas aldeias ao fazer vergar as resistências por meio da vigilância, da detenção e da tortura, promovendo a assimilação etnocida daqueles coletivos à “comunhão nacional” por meio do trabalho. Propósitos fundamentados nas ideias que moviam a atuação indigenista desde o início do século, de que a “indigenidade” seria transitória e de que os índios poderiam adiantar sua caminhada rumo ao “progresso” cultural e material se trabalhassem ao modo como fazemos no ocidente.

Entre setembro e novembro de 1969, foram definidos os povos que seriam contemplados pela primeira turma da GRIN. Muitas eram as coletividades indígenas afligidas pelos mesmos revezes que assolavam os *Tikmũ'ũn*, invasões de posseiros, ataques dos fazendeiros do entorno, embates com os servidores do órgão indigenista, crises de fome. Assim, foram selecionados mais quatro povos ditos “aculturados” cuja situação considerava-se mais urgente. Então, inicialmente Pinheiro percorreu as terras dos Karajá da Ilha do Bananal¹⁵⁶, dos Krahô e dos Xerente no atual estado do Tocantins, e dos Gavião do Pará, onde alistou os futuros guardas indígenas, tomando como critério a “capacidade de liderança”, a abstenção do consumo de bebidas alcoólicas e os “bons costumes” (Freitas, 1999: 116). O primeiro, e único, pelotão da GRIN foi composto por aproximadamente 90 soldados¹⁵⁷, dentre os quais entre cinco e dez eram vigilantes indígenas maxakali que foram absorvidos pela nova corporação (Idem).

Na última quinzena de novembro daquele ano, o grupo chegou a Belo Horizonte para ser treinado no Batalhão Escola Voluntários da Pátria, onde se hospedaram por um pouco mais de dois meses. Ali eles foram proibidos de fazer uso de seus idiomas vernáculos, devendo se comunicar exclusivamente em português. Tinham classes diárias sobre os fundamentos da ordem-unida, isto é, as normas que organizam a formação de um pelotão em marcha e desfile, aulas de Educação Moral e Cívica, “para despertar neles a consciência de brasilidade, noções de pátria, Funai, bandeira, família e tribo” (*apud* Freitas, 1999: 118), e ainda preleções sobre Conhecimentos Gerais, Equitação, Educação Física, Patrulha, Abordagem Policial, Condução e Guarda de Prisioneiros, Lutas de Defesa e Ataque (Idem), Armamento e Tiro. O uniforme que usavam foi concebido pessoalmente pelo Capitão Pinheiro: coturno, calça e quepe verde, cinto onde carregavam revólver, cassetete e algemas, camiseta azul claro por baixo da camisa amarela¹⁵⁸. As mangas da camisa carregavam o emblema da GRIN, um escudo verde musgo com duas flechas cruzadas no meio, em cima a inscrição em

¹⁵⁶ Segundo Mendonça (2013: 103), não só os Karajá foram recrutados no Bananal, além deles os Javaé também teriam composto o pelotão da GRIN e patrulhado os Avá-Canoeiro quando estes foram capturados pela Funai. Essa é a única menção que encontrei sobre a participação dos Javaé na guarda.

¹⁵⁷ O número exato e a distribuição, digamos, étnica do primeiro pelotão também é imprecisa. Segundo Côrrea (2000: 140) o grupo seria composto por 85 soldados, dentre os quais 29 seriam Krahô, 28 Karajá, 21 Xerente, 5 Maxakali e 2 Gavião (Côrrea, 2000: 140). Freitas (1999: 118), por sua vez, afirma que se tratava de 97 guardas, 30 Krahô, 30 Karajá, 25 Xerente, 10 Maxakali e 2 Gavião.

¹⁵⁸ Segundo Côrrea (1999: 140) o capitão escolheu essas cores para o uniforme, as mesmas da bandeira do Brasil, justamente para vincular uma coisa à outra, o que seria para o militar uma “associação cívica e nacionalista”.

vermelho “Funai”, embaixo “Guarda Indígena”. Abaixo desse emblema, um outro, com a indicação do povo de cada um guardas. Segundo a reportagem do jornal *O Globo*, de 18.11.1969, eles estariam sendo treinados para tornarem-se “soldados brancos” (Valente, 2017: 74, 412). Esperava-se que a farda finalmente “desindigenizasse” os índios. Em vão. Os índios é que “indigenizaram” a farda. Em 12.12.1969, José de Queiróz Campos, presidente da Funai, que acompanhava de perto a preparação dos soldados, concedeu uma entrevista ao *Jornal do Brasil*, em que afirmava que a única dificuldade que a PM encontrava no decorrer do treinamento era com o uniforme:

“O quepe já perdeu toda a tradicional seriedade, porque é logo enfeitado com uma pena atravessada; finalmente a fivela e os botões não param no lugar certo, pois como tudo que brilha, são invariavelmente colocados na testa e nas orelhas.” (*apud* Freitas, 1999: 119)

Assim, em 05.02.1970, depois de aproximadamente dois meses de capacitação, aconteceram as solenidades da formatura da Guarda Rural Indígena no mesmo batalhão onde seus treinamentos foram realizados. Autoridades das esferas estadual e federal participaram do evento, dentre as quais destaco o ministro do Interior, Cel. José Costa Cavalcante, o governador Israel Pinheiro e Queiroz Campos, além de secretários do governo e o alto comando da PMMG. A ocasião foi noticiada com grande destaque pela imprensa nacional. O *Jornal do Brasil*, em 06.02.1970, ressaltou os discursos proferidos pelo orador da turma e pelas autoridades presentes. João Xerente foi o guarda escolhido como porta-voz, as palavras de seu discurso, noticiadas pelo diário, foram as seguintes: “Queremos viver em paz com nossos vizinhos civilizados”. Sublinharam também em sua fala os aspectos do treinamento da Guarda que garantiriam a obtenção dessa paz: “métodos capazes de nos possibilitar condições mínimas de defesa para as nossas terras, nossas famílias, nossos costumes e tradições” (*apud* Freitas, 1999: 122). Queiroz Campos, por sua vez, remeteu-se à participação dos Guaicuru na Guerra do Paraguai e afirmou que a cerimônia de formatura da GRIN seria um “ato de penitência” do estado de Minas Gerais pela “tragédia” que sucedeu “no tempo de D. João VI, quando foi declarada ‘guerra aos Botocudos’, varridos pelos Krenauques e pelos Maxacalis” (*sic*) (*apud* Freitas, 1999: 121 – 122). A publicação trouxe ainda trechos da fala do Cel. Costa Cavalcante, paraninfo desse 1º pelotão, que aludiu os “grandes feitos” do precursor da política indigenista estatal, referindo-se a ele como o “pai dos índios”: “Tenho certeza de que o espírito do Marechal Rondon visualizou que a Guarda Indígena

viria preencher uma lacuna nas comunidades tribais, através de índios líderes, hígidos, fortes e inteligentes”. Mais evidência ainda teve o seu comentário sobre como a GRIN deveria dissipar os “rumores” sobre as acusações direcionadas ao Estado brasileiro, vindas principalmente da imprensa estrangeira, sobre as violações dos direitos humanos e o extermínio dos povos indígenas. A chamada da reportagem dizia: “Os passos da integração. Guarda Índia vence boatos, diz o Ministro”. Nesse sentido, o periódico *O Globo* publicou, no mesmo dia, uma entrevista com Costa Cavalcante, em que ele afirmou que a criação da GRIN “era uma das respostas mais eloquentes que nós (Governo, índios e povo brasileiro) poderíamos dar às calúnias que víamos recebendo, há muito, sobre massacre de índios no território brasileiro” (*apud* Côrrea, 2000: 139, nota 11). Em sua edição de 03 de março daquele ano, a revista *O Cruzeiro* também noticiou a formatura, de acordo com sua matéria mais de mil pessoas teriam acompanhado as solenidades e nessa ocasião o ministro do Interior teria informado que a experiência da GRIN continuaria: “o presidente Médici já se prontificara a liberar recursos da ordem de quinhentos mil cruzeiros novos, destinados à Funai, para custear o treinamento e a manutenção das suas próximas turmas a serem formadas” (*apud* Freitas, 1999: 122 – 123). Segundo Valente (2017: 73, 412) o objetivo inicial era que a GRIN reunisse 3 mil índios-soldados em seus pelotões.

Entre os cinegrafistas e fotógrafos que cobriram a formatura da GRIN estava presente Jesco von Puttkamer, responsável pelo registro imagético dos trabalhos de diversas frentes de atração dos órgãos indigenistas, especialmente reconhecido por sua participação nas expedições ao Xingu com os irmãos Villas Boas¹⁵⁹. Os rolos com as imagens produzidas na ocasião da formatura fazem parte do acervo do Museu do Índio e foram indexados, ao que tudo indica, por ele mesmo com o título “Arara”. Durante décadas a existência desses rolos passou despercebida, achava-se que seu conteúdo se referia ao povo karib conhecido por esse mesmo epíteto. Mas não, “Arara” parece ser uma referência ao momento em que um homem foi carregado por dois guardas indígenas num pau-de-arara no decorrer das demonstrações de técnicas de abordagem policial feitas na solenidade. As imagens de Jesco são o único registro público dessa famosa técnica de tortura e sugerem que o manejo de métodos de sevícia também

¹⁵⁹ Para informações detalhadas sobre a biografia de Jesco von Puttkamer e sobre a relevância de seu trabalho para a fotografia etnográfica ver <http://povosindigenas.com/jesco-von-puttkamer/>. Último acesso em 10.06.2017.

compuseram os treinamentos dos índios soldados. O conteúdo desses filmes permaneceu desconhecido até agosto de 2012, quando Marcelo Zelic os encontrou e assistiu as imagens. O pesquisador e vice-diretor do grupo Tortura Nunca Mais/SP investigava o acervo do museu em busca de informações sobre a questão indígena no período da ditadura empresarial militar, foi nessa mesma circunstância que ele localizou o Relatório Figueiredo. Em novembro desse mesmo ano, a jornalista Laura Caprigliori escreveu, na *Folha de São Paulo*, a matéria intitulada “Como a ditadura ensinou técnicas de tortura à Guarda Rural Indígena”¹⁶⁰ noticiando a descoberta do filme e de seu conteúdo (Guimarães, 2015: 15), o que impulsionou muitas outras reportagens e pesquisas, inclusive essa dissertação.

O frisson causado pela formatura da GRIN durou ainda alguns meses. Segundo Freitas (1999: 123) os jornais da época noticiaram o sucesso dos guardas rurais em Belo Horizonte, onde algumas jovens chegaram mesmo a pedir autógrafos aos índios soldados, tratados como uma espécie de “atração turística”. Nas semanas seguintes o pelotão da Guarda ainda foi convidado para se apresentar em outras paradas militares, como em um evento organizado pela Secretaria de Turismo de São Paulo, durante a páscoa de 1970, e dias depois numa festa do Dia do Índio que aconteceu no Horto de Dois Irmãos, onde hoje funciona um jardim zoobotânico em Recife.

Ao retornarem para suas aldeias, os guardas rurais passaram a atuar sob o comando do Capitão Pinheiro, que acompanhava as diligências de cada destacamento usando o sistema interno de rádio da Funai e realizando visitas às terras indígenas (Idem). Vimos que entre os *Tikmũ'ũn*_Maxakali a instituição da GRIN não implicou grandes mudanças, uma vez que a atuação da PMMG em suas terras já acontecia há algum tempo, primeiro com o contingente da Patrulha Rural enviado pelo SPI e pelo governo de Minas Gerais, depois com a conformação dos Vigilantes Indígenas. Desse modo quando os guardas *tikmũ'ũn* voltaram para casa, quase nada se alterou em seu trabalho e na rotina do Posto Mariano Oliveira, exceto pela chegada de vinte indígenas dos povos Kadiwéu, Guarani Kaiowá e Terena em 20.06.1970 (Côrrea, 2000: 157). Eles vinham do Reformatório Krenak para finalizar suas penas trabalhando compulsória e gratuitamente para a AJMB nas terras maxakali:

¹⁶⁰ Disponível em <https://goo.gl/tUOxbL>. Último acesso: 15.06.2017.

“[Pinheiro] estava levando um bocado de parente lá para a nossa aldeia: Karajá, Terena, um pessoal do Mato Grosso teve um bocado... colocando para eles roçar, colocando para eles plantar milho, plantar arroz. E o pessoal estava sofrendo lá.”¹⁶¹

“Pessoal de Mato Grosso fazia coisa errada, aí trazia um bocado para cá e ia soltando. Do Mato Grosso, Xerente... Tem um .. rodando assim aqui [fazendo círculos com os dedos sobre as bochechas, descrevendo a pintura do índio em questão] .. acho que é Karajá, não sei.. assim. Traz um bocado e colocavam eles para roçar aquele tanto de brejo para plantar arroz. E pegou mãe e colocou para fazer de comer para ele. E mãe faz aquela panela de merenda, cozinha tanto de arroz para ele, ele chega e come.”¹⁶²

Quando Pinheiro trouxe os *parentes do Mato Grosso* para cultivar roças, ele colocou Dona Isabel para preparar as refeições de todos que trabalhavam na sede do posto. Sua filha também conta que certa noite, ao retornar exausta dali depois ter feito panelas e panelas de comida, foi picada por uma cobra e quase morreu. Quando se recuperou voltou a trabalhar imediatamente, mas dessa vez no armazém:

“É um tanto de panela de arroz, é feijão, é frango que mãe faz. Depois mãe vai de noite, ela terminou [de cozinhar] e depois vem e cobra mordeu mãe. E mãe ficou lá, quase morre, mãe quase morre! Ela morre depois torna a viver porque cobra mordeu. Mas Zé Coelho¹⁶³ está indo lá, ela está tomando injeção, injeção, até que sarou. Ficou magrinha ... [E depois] está levando pano, um pacote de pano está colocando assim. Se você quer um pano, você vai falar assim: ‘Eu tô querendo aquele de lá’, ela vai e corta. Está levando retalho, está pesando e está vendendo. Vendendo as coisas tudo, no *tempo de Pinheiro* que eu estou falando.”¹⁶⁴

Pelo relato de Noemia, vemos que Dona Isabel passava boa parte do seu dia nas mediações do posto, onde trabalhava e convivia com o pessoal do órgão indigenista, com os policiais da AJMB, com seus parentes e conhecidos que *viraram soldados* e também os *tihik* vindos do Mato Grosso. Noemia, vez por outra ia atrás da mãe no trabalho, ficava com as primas *assuntando* por ali, tinha o costume de sentar sob as sombras das jaqueiras para assistir os treinamentos dos guardas rurais. Porém ela não podia conversar e se relacionar com quem bem entendesse. A vigia permanente e o controle ostensivo sob os corpos, que se instituíram a partir da gestão de Pinheiro, intervinham até mesmo aí, com quem se fala, com quem se casa:

¹⁶¹ Fala de Noemia Maxakali durante a oficina de História Oral realizada juntos aos estudantes indígenas da habilitação de Ciências da Vida e da Natureza do FIEI, em setembro de 2015.

¹⁶² Depoimento de Noemia Maxakali em *Grin*.

¹⁶³ Cabo-enfermeiro do Posto Mariano Oliveira na época.

¹⁶⁴ Fala de Noemia em conversa comigo durante meu campo em Aldeia Verde em junho de 2016.

“Eu lembro de tudo, por causa que eu estava com 15 anos e eu casei com Luiz Kaiowá. Só por causa de eu conversar assim.. Não podia nem conversar nada. Só porque nós conversamos na língua, eles [os policiais] falaram que eu estava namorando e me colocaram para casar com o pai de Sueli. À força que eu casei.”¹⁶⁵

“Deixaram os *Tikmũ'ũn* sofrer muito. As mulheres *tikmũ'ũn* não namoram, eles [os policiais] obrigavam elas casarem com uma pessoa que elas não gostavam. E mandou muitas mulheres *tikmũ'ũn* sem gostar do marido casar à força. Pinheiro só faz as *coisas erradas*. Ele fez muita *coisa errada*.”¹⁶⁶

A essa altura as *coisas erradas* de Pinheiro já haviam suplantado em muito as poucas *coisas boas* que ele também havia trazido quando chegou e que minguaram em pouco tempo, como os produtos do armazém do Posto. A morte de Gero decorrente da tortura no Krenak, as violências vividas também pelos outros *tihik* que foram mandados para lá, como foi o caso de Jaime, o constrangimento dos guardas rurais em vigiar seus afins e o de ser vigiado por um conhecido fardado, os abusos que os *policiais de verdade* perpetravam contra as mulheres, a fome que voltava a ameaçar a todos quando o armazém não era reabastecido – tudo isso fazia aumentar um clima de insatisfação crescente e ampliava as resistências que se forjavam desde o início de sua gestão. É o que explica Marinho Maxakali num dos depoimentos mais bonitos e impactantes de *Grin*:

“Ele maltratava os Maxakali. Todos estavam chateados com ele. Aqueles que estavam dentro da barriga também não queriam. Eles batiam dentro da barriga das mulheres: ‘*dug, dug, dug dug, dug,*’.. Todos batiam para dizer que não. Até as folhas não aceitavam mais. O capim também. Toda a mata não aceitava.”¹⁶⁷

Uma situação-limite. Os *Tikmũ'ũn* não aceitavam mais, aqueles que conviviam com Pinheiro e com os estratagemas criados por ele para “[re]pacificar” os *tihik* no presente não aceitavam. Os que são o futuro também não queriam, mesmo ainda na barriga de suas mães expressavam lá de dentro sua oposição e descontentamento. As folhas e a mata, com tudo que existe dentro, não aceitavam. Mas ainda levaria algum tempo até *Pinheiro acabar*. Não muito, as crises e a instabilidade que dariam o tom de toda a

¹⁶⁵ Depoimento de Noemia Maxakali em *Grin*.

¹⁶⁶ Narrativa de Delcida Maxakali, contada no idioma vernáculo durante meu campo em Aldeia Verde em junho de 2016 e traduzida por Elizangela Maxakali em Belo Horizonte em janeiro de 2017.

¹⁶⁷ Depoimento de Marinho Maxakali em *Grin*.

trajetória institucional da Guarda Rural Indígena começaram a se expressar em menos de quatro meses depois das solenidades no batalhão da PM em Belo Horizonte. Segundo Freitas (1999: 124), no começo de junho de 1970¹⁶⁸, denúncias sobre práticas arbitrárias dos guardas indígenas do Bananal, que chegavam a promover espancamentos nas abordagens dentro das aldeias, ganharam as manchetes dos jornais. Eles eram acusados também de abusos sexuais, de pagar outros índios para pescar e roçar para eles, de não reconhecer mais a palavra dos anciãos e sábios de suas comunidades. Os índios-soldados da Ilha teriam transformado as escolas em prisão, puniam aqueles que eram pegos bebendo com jornadas compulsórias de trabalho em benefício dos próprios guardas. Nada diferente do que aprenderam a fazer com o Capitão Pinheiro.. O historiador menciona que o cacique Arutana, liderança de uma aldeia karajá da região, haveria solicitado intervenção das Forças Áreas Brasileiras (FAB), que também operavam ali, para dismantelar a atuação opressiva da GRIN.

Nesse período outras perturbações ainda desestabilizavam a atuação do órgão indigenista no Bananal. Um entreposto da Funai funcionava ali, prestando apoio aos seus servidores, à FAB e agora também à GRIN. Queiroz Campos, então presidente do órgão, nomeou sua irmã – que antes trabalhava na prefeitura do Distrito Federal a serviço da Câmara dos Deputados – como responsável pela administração do entreposto e também como uma espécie de assessora sua, auxiliando-o na organização de suas viagens para a promoção da Guarda Rural. O nepotismo do presidente da Funai ganhou as páginas dos jornais, acusações sobre desvios de recursos passaram a pesar sobre eles. O Ministério do Interior abriu uma investigação e deliberou a inocência de ambos. Porém, diante do desgaste de sua figura e da controversa atuação estatal na ilha, ele pediu afastamento da presidência em junho daquele ano e foi substituído por Oscar Jeronymo Bandeira de Mello (Valente, 2017: 84), general da reserva, que havia sido agente do SNI e chefiado a Divisão de Segurança e Informação (DSI)¹⁶⁹ da Funai, além de ter participado do inquérito que extinguiu o SPI¹⁷⁰.

¹⁶⁸ O historiador cita as publicações do *Jornal do Brasil* dos dias 06 e 07 de junho de 1970 e do *Estado de São Paulo* nesse último dia.

¹⁶⁹ Sobre essa repartição interna, explica Valente (2017: 84): “As DSIs eram, nos ministérios os braços do SNI, órgão criado e dirigido logo após o golpe pelo general Golbery do Couto e Silva. Ligadas às DSIs havia as Assessorias de Segurança e Informação (ASIs), a ponta do esquema de espionagem montado pela ditadura. As informações produzidas pelas ASIs era analisadas pelas DSIs e seguiam para o SNI. Até o fim da ditadura, esse polvo, que contava com pelo menos 248 órgãos federais, de ministérios a

Durante toda a gestão do Gen. Bandeira de Mello muitas outras denúncias desse tipo vieram à tona contra a Guarda Rural Indígena. Entre os Xerente, os conflitos com os posseiros do entorno não diminuiu depois de instalado o destacamento da GRIN em suas terras. Foi necessário que a Polícia Militar de Goiás mandasse reforços durante um agravo violento perpetrado contra os índios em setembro de 1970 (Freitas, 1999: 128). Nos Krahô, em outubro, foi registrada a morte de um guarda cometida por outro. Na época o disparo foi tido como acidental, mas ainda assim gerou desgastes em relação à atuação dos índios-soldados (Idem: 129). É desse mesmo período o primeiro registro de atrasos no pagamento dos soldos do pelotão, um processo interno da Funai refere que os problemas nos vencimentos se prolongava já havia três meses (Idem: 127), o que se repetiria durante toda o percurso da corporação (Idem: 157). Entre os Karajá da Ilha do Bananal, a situação acima descrita acentuava-se, culminando, em agosto de 1971, num homicídio cometido pelo comandante da GRIN na aldeia de Canoanã (Idem: 131 – 132).

autarquias, de estatais a universidades, iria produzir 308 mil prontuários de pessoas e instituições, segundo dados de 2008.”

¹⁷⁰ Essas informações constam na “Galeria de presidentes da Funai” no site do Instituto Socioambiental (ISA). Lá ainda encontramos as seguintes referências sobre a administração de Bandeira de Mello, que durou até março de 1974:

“Na sua gestão, consolidou-se a política da Funai atrelada ao binômio “segurança e desenvolvimento”, que marcou o período mais duro do regime autoritário - o governo Médici. Seu lema era: “Integrar os índios rapidamente”, sobretudo para que não obstaculizassem a ocupação e colonização da Amazônia, em consonância com o Ministro do Interior, Costa Cavalcante, que anunciou o “boi como grande bandeirante da década”. No bojo do Plano de Integração Nacional, lançado em 1970, estabeleceu um convenio com a SUDAM “para pacificar 30 grupos arredios” ao longo da Transamazônica. Participou de um churrasco com fazendeiros na abertura da BR-080, rodovia que cortou o norte do Parque do Xingu e excluiu boa parte do território dos índios Txukarramãe (sub-grupo Kayapó). Durante sua gestão, foi promulgado o Estatuto do Índio, aprovado pelo Congresso Nacional, e criada, na Funai, a Divisão de Desenvolvimento Comunitário (subordinada à Coordenação de Programas de Desenvolvimento de Comunidades, do Ministério do Interior). Relacionada a essa divisão desenvolvimentista e integracionista das populações indígenas, reintroduziu a chamada “renda indígena”, conceito chave para viabilizar o projeto de “emancipação econômica” dos grupos indígenas.” Disponível em: <https://goo.gl/ksQ8IJ>. Último acesso: 14.06.2017. Ainda sobre trajetória institucional do general à frente da Funai, Valente (2017: 84 – 85) informa que: “A criação de uma ASI na Funai, aliás, foi uma das primeiras medidas tomadas por Bandeira de Mello à frente do órgão. As missões da assessoria eram variadas: acompanhar o noticiário da imprensa, emitir certificados acerca do passado de candidatos a cargos, acompanhar seminários sobre indigenismo, investigar possíveis desvios de conduta ou de recursos da Funai e denunciar ‘infiltrações’ comunistas nos quadros do órgão e nas aldeias. Bandeira de Mello também tinha muita afinidade com empresas de mineração. Em 1966, havia sido assessor técnico do Sindicato de Mineradoras do Estado do Rio de Janeiro. Depois que deixou a Funai, em 1974, ele se tornou vice-diretor da Empresa de Mineração Badin Ltda., diretor-presidente da Cia. Mineradora Piracema S.A. e diretor-presidente da Sociedade de Mineração Apolo S.A.”

Depois de toda a pompa que envolveu a formatura e de todo o parlapatório da propaganda oficial em torno da fundação da Guarda, passados os dois primeiros anos de sua existência não havia muito que se comemorar. Se, por um lado, os conflitos com a sociedade envolvente reduziram, por outro, a atuação dos índios-soldados engendrava embates internos explosivos. Por essas razões, o Capitão Pinheiro elaborou as “Normas Gerais de Ação da GRIN”, em março de 1972, estabelecendo o organograma da corporação e definindo parâmetros de conduta para os guardas (Idem: 130 – 131). Todavia a medida não surtiu os efeitos esperados. Em agosto daquele ano um relatório assinado pelos chefes dos postos indígenas do Parque Nacional do Araguaia e por um delegado da região reiterava as denúncias aos guardas karajá e propunha, pela primeira vez, a extinção da GRIN (Idem: 132).

O Reformatório Krenak também passava por muitos problemas, especialmente relacionados às verbas necessárias para custear suas atividades repressivas. Faltavam roupas e alimentos (Ministério Público, 2015: 15) alguns componentes da GRIN que atuavam na prisão ameaçavam desertar por não terem condições de trabalho (Freitas, 1999: 153). Diante dessa crise, a chefia da AJMB autorizou que alguns índios viajassem para Belo Horizonte, em novembro de 1971, para vender artesanato. Em janeiro de 1972 as jornadas de trabalho impostas aos Krenak e aos detentos foi inclusive suspensa devido à falta de comida (Côrrea, 2000: 164, nota 51). Nesse mesmo período o Comando Geral da PMMG convocou de volta todos os militares que trabalhavam na Ajudância, fazendo crescer ainda mais as dificuldades que o órgão regional enfrentava (Freitas, 1999: 133). Ao mesmo tempo, os posseiros da região, em conjunto com a Fundação Rural Mineira, a RuralMinas¹⁷¹, aumentavam a pressão para permanecer ali depois que o órgão indigenista venceu uma ação de reintegração de posse da área do Posto Guido Marlière. Enviavam cartas ao Ministério do Interior, à presidência da República e da Funai, questionando a existência dos índios originários do *Watu*, afirmando que os Krenak já haveriam desaparecido, invocando a produtividade das atividades agrícolas predatórias que realizavam e prometendo fidelidade ao governo empresarial-militar (Idem: 164 – 165). Foi nesse contexto que começaram as negociações para a transferência da cadeia e, novamente, dos Krenak, para a Fazenda

¹⁷¹ A RuralMinas é ré na ação civil movida pelo Ministério Público Federal para reparação às violações dos direitos humanos dos Krenak, no período entre 1946 e 1988, por ter realizado transferências ilegais de títulos de propriedade que incidiam sobre as terras tradicionais desse povo no período que precedeu sua transferência para a Fazenda Guarani (Ministério Público Federal, 2015: 41).

Guarani, situada no município de Carmésia – MG. O planejamento institucional dessa remoção foi noticiado pela edição de 20.04.1972 do *Jornal do Brasil*, na matéria “Funai vai mudar índios em Minas para acabar com os conflitos com os posseiros” (*apud* Freitas, 1999: 152). Com a justificativa declarada de “pacificação” da área, uma vez mais, a atuação do órgão indigenista favoreceu os posseiros invasores, cedendo a eles aquelas terras férteis (Côrrea, 2000: 165; Freitas, 1999: 152). Veremos também que outros fatores contribuíram para que essa medida fosse tomada, para além da associação nefasta das diferentes esferas da atuação indigenista – local, regional e nacional – com atores economicamente poderosos.

A Fazenda Guarani era propriedade da Polícia Militar e foi doada para a Funai para receber os indígenas que viviam no PIGM. A troca, além de ilegal, foi desfavorável também pelo fato de a propriedade ter uma área menor e de pior qualidade para fins agrícolas, além de já abrigar cerca de 380 pessoas aparentadas a alguns oficiais da PMMG (Côrrea, 2000: 165). A transferência dos 18 índios que estavam detidos no Reformatório e dos 36 Krenak que viviam no PIGM aconteceu no dia 15.12.1972, sem que esses soubessem da vitória judicial sobre os posseiros e usando, de novo, a desculpa de que o posto indígena seria reformado. Quando o krenak Joaquim Grande se recusou a deixar suas terras, foi algemado e jogado dentro de uma viatura, saiu de lá à força junto com os outros (Valente, 2017: 77) e passou a viver num lugar estranho, onde continuou a funcionar a prisão indígena.

Partindo das narrativas *tikmũ'ũn* sobre o fim da gestão do Capitão Pinheiro e cotejando as diferentes informações apresentadas por Freitas (1999) extraídas de documentos internos e reportagens de jornais, me parece que a transferência do Reformatório Krenak e dos índios que viviam no Posto Guido Marlière e o afastamento do militar da chefia da AJMB foram os marcos iniciais do processo de esgotamento do sistema repressivo da Funai, que se prolongou até a década de 1980. Vejamos então nos próximos planos que diante da crescente resistência dos *Tikmũ'ũn*_Maxakali, da crise que assolava os diferentes destacamentos da GRIN e das primeiras denúncias sobre a existência do RAIK, o *tempo de Pinheiro* foi minguando, minguando até que *acabou*.

Quando Pinheiro acabou

Demonstramos que a experiência da Guarda Rural Indígena mais produziu e intensificou conflitos internos do que foi capaz de promover a “[re]pacificação” das áreas onde atuou, vimos que os problemas que conduziram o seu ocaso começaram a se desenvolver logo depois de instituído o seu primeiro pelotão. A instalação de seus destacamentos implicava um nível tal de violência impossível mesmo de estabilizar diante das resistências que encontravam nas aldeias. Além das contraposições indígenas, outros dois elementos também confluíram para o esgotamento do sistema repressivo dirigido por Pinheiro: questionamentos internos de servidores do órgão e o retorno das denúncias feitas pela imprensa sobre a violência [da guerra] do Estado brasileiro contra os povos indígenas, agora no contexto do Reformatório Krenak.

A narrativa de Noemia Maxakali sobre as circunstâncias do fim da gestão de Pinheiro na Ajudância Minas-Bahia e nos postos sob sua jurisdição esclarecem algumas das razões que levaram ao afastamento do militar: “*Eu vou explicar para você: Pinheiro acabou, Pinheiro foi e caiu, abaixou porque tem uma família que brigou*”. Ela explica que houve uma briga séria entre um casal, tanto o marido quanto a mulher eram parentes dela. Durante uma discussão, o marido surrou sua esposa, que foi convencida por seus familiares a vingar a agressão e assim ela fez. Para conter a briga, o Capitão acionou os guardas rurais que rapidamente intervieram, levaram o casal ferido para ser atendido no posto e ali também prendeu os parentes da mulher que haviam aconselhado a vingança. A filha de um dos homens presos, prima de Noemia, se exasperou pela detenção do pai:

“(…) Todo dia a filha dele vem (...) e eu. Nós viemos e trouxemos de comer para o pai dela, cada uma traz de comer. Tem dia que traz mandioca, tem dia que traz batata. Ela chega e dá assim na janela para o pai. Eles [os policiais] não abrem para dar de comer não, eles dão na janela. E ela dana a chorar por causa do pai. (...) Eu cresci junto de minha prima. E ela só anda chorando, vê o pai e chora. O pai dela é sobrinho de mãe.

E chegou outro capitão. Outro capitão, não sei como, eles falaram que outro capitão chegou. Não é Pinheiro não, chegou outro, Pinheiro não está lá não. Pinheiro está em Belo Horizonte e chegou outro. (...) Ele chegou e foi entrando, foi entrando um bocado de pessoal, assuntando. Depois chegou lá, falou para mãe: ‘Você está bem?’ – pegou a mão de mãe e falou: ‘Você está bem?’. Mãe falou: ‘Não estou bem não..’. Ele falou: ‘Por que você não está bem?’. Mãe pegou e contou, mãe pegou falou assim: ‘Não, porque tem um Pinheiro aqui que colocou polícia que é índio. E tem um bocado de polícia aqui, aquele que está na venda é polícia também. Agora pegou meus dois sobrinhos e meu tio e prendeu.’. [O outro capitão] falou: ‘Prendeu onde?’.

Mãe pegou e mostrou para ele na janela, no vidro. Ele chegou e falou para Geci¹⁷² assim: ‘Cadê a chave daquele quarto de lá? Cadê a chave?’. Geci falou: ‘Não tenho a chave não.’ [E o outro capitão:] ‘Não! Você tem que se virar e caçar a chave! Eu tenho que abrir e ver aquele pessoal!’. Depois [Geci] caçou a chave e entregou, ele [o outro capitão] pegou e abriu. Abriu. Eu estava junto mais mãe. Eu vi tudo. Ele abriu e falou: ‘Vocês vão embora. Vão embora. Vocês não vão ficar presos mais não. Vão embora’. Depois eles [os parentes] foram embora e pessoal [o outro capitão e a equipe que o acompanhava] foi embora também. Não sei [de] onde que veio aquele pessoal, não sei se de Belo Horizonte, não sei de onde que veio. Acho que só veio para assuntar também. Virou e eles foram embora, depois chegou o Cabo Coelho. Cabo Coelho chegou, falou assim: ‘Vontade de pegar você, amarrar seu pé lá no pé de jaca e jogar você.. jogar você desse jeito com cabeça para baixo! Para quê você foi contar?’ – falou para mãe. E mãe falou assim: ‘Se você quiser me amarrar, pode amarrar! Aqui! Toma! Amarra! Pode amarrar!’. Mãe falou bem assim, mãe é valente naquele tempo! ‘Amarra aqui! Pode amarrar! Amarra aqui! Eu não tenho medo não! Pode amarrar!’. Eles não amarraram. Depois para cá estava caindo, acho que pessoal foi lá e contou. E foi caindo, até Pinheiro não voltou mais. E ficou só polícia, depois polícia está indo embora. Colocando a mudança e foi embora.’¹⁷³

As palavras da *liderança forte* de Aldeia Verde dão a ver, outra vez, a consternação que as ações do Capitão Pinheiro causava nos *tihik*. Os guardas rurais prenderam três homens que se envolveram numa briga entre uma mulher de sua família e o marido dessa. A filha de um dos índios detidos se desesperou pela prisão do pai. Certamente conhecia as histórias dos suplícios vividos por aqueles que eram confinados na sede do posto e também no Krenak. Como Marinho contou, todos sabiam e estavam muito chateados por isso, *não aceitavam mais*. A jovem ficou desolada e passou a levar comida para o seu pai diariamente na companhia da prima. A administração do posto não oferecia comida às pessoas detidas, por isso os parentes deveriam alimentá-los durante a reclusão, não podiam sair dali nem para comer, ficavam o tempo todo encarcerados no segundo andar das instalações do Posto Mariano Oliveira. E a filha de um deles chorava e chorava. Até que, na ausência de Pinheiro, chegou um outro capitão. Ele cumprimenta Dona Isabel que trabalhava na sede, perguntando como ela andava. A mulher, que já havia perdido Gero, seu sobrinho querido, e presenciado tantos outros episódios de violações contra seus parentes, amigos e conhecidos, não respondeu evasivamente. Destemida ela diz que não, que não estava bem. Dona Isabel não estava bem porque *tinha um Pinheiro que colocou polícia que é índio* dentro da terra de seu povo, e porque vários outros policiais também estavam ali e dois sobrinhos seus mais um tio estavam presos. A reação desse outro capitão que visitava a Terra Maxakali para

¹⁷² Pelo contexto penso que se trata de um dos policiais *âyuhuk* que trabalhavam no Posto Mariano Oliveira durante a administração de Pinheiro ou de algum servidor da AJMB ou mesmo da Funai.

¹⁷³ Fala de Noemia Maxakali, trecho de uma conversa nossa durante meu campo em Aldeia Verde, em junho de 2016.

assuntar foi, talvez, um tanto inesperada, mandou que um subordinado lhe entregasse a chave e soltou os três homens. O Cabo-enfermeiro Coelho se irritou com a atitude corajosa dela e depois que a comitiva visitante foi embora, ameaçou Dona Isabel, dizendo que a amarraria e lhe jogaria de cabeça do alto das jaqueiras de Água Boa. Valente que era, ela não se intimidou: *Amarra! Pode amarrar!* Não é possível afirmar que se trata da mesma ocasião, mas Côrrea (2000: 164) menciona o relatório de uma viagem que o General Isnard de Albuquerque Câmara, superintendente administrativo da Funai, fez tanto ao PIMO quanto ao PIGM, que ainda estavam sob comando do Capitão Pinheiro. O General foi até lá para fiscalizar sua gestão e admoestá-lo por sua interferência, tida como indevida, nas negociações mantidas entre o governo estadual da Bahia e o órgão indigenista a respeito de uma transferência dos Pataxó¹⁷⁴, cujas terras estavam em litígio por conta da criação do Parque Nacional do Monte Pascoal e da atuação do Instituto Brasileiro de Desenvolvimento Florestal (IBDF)¹⁷⁵. Mesmo sem sabermos ao certo se o episódio narrado por Noemia trata da viagem referida pelo antropólogo, fica claro que surgiram discordâncias quanto aos procedimentos administrativos de Pinheiro no alto comando da Funai. Ela diz que *Pinheiro estava caindo*, ou seja, que estava perdendo o prestígio conquistado por sua atuação entre os *Tikmũ'ũn*, que *o pessoal contou* – imagino que sobre *suas coisas erradas* – e ele foi *caindo, caindo* até que *acabou*, não *voltou mais*. Relatando suas percepções a respeito, Delcida Maxakali esclareceu o protagonismo dos *Tikmũ'ũn* na exoneração do capitão:

“Pinheiro só faz as *coisas erradas*. Ele fez muita *coisa errada*. E os *Tikmũ'ũn* fizeram fofoca de Pinheiro, falando mal dele para o governo. E depois outras pessoas foram e falavam mal dele de novo lá em [Governador] Valadares. E soltou o pessoal que estava preso no Krenak. E aquele índio que foi amarrado [Carmino?] foi lá no governo e falou o que aconteceu com ele. O governo então disse que o Capitão Pinheiro tinha que parar de fazer essas coisas, que o Capitão Pinheiro não presta não, ele só faz *as coisas erradas*, ele fez policial com os *Tikmũ'ũn* e levou para bem longe, e demorou para voltar. Os *tikmũ'ũn*-policiais disseram: “Demorou muito para voltar porque nos levou para longe para ensinar em Belo Horizonte!”. E o governo falou assim: “Tá bom, os *Tikmũ'ũn* tem que parar de trabalhar como policial porque só fica judiando!”. O governo que falou: “Não trabalha direito com os *Tikmũ'ũn*!”.

Segundo a anciã foi a iniciativa dos *Tikmũ'ũn* em contar as *coisas erradas* de Pinheiro, em *fazer fofoca e falar mal* dele em Governador Valadares, cidade que abriga órgãos de

¹⁷⁴ E de fato um grupo de indígenas pataxó foi transferido de suas terras de origem para a Fazenda Guarani em 1974 (Côrrea, 2000: 166).

¹⁷⁵ Para uma reflexão detalhada sobre as violações perpetradas contra o povo Pataxó no contexto da criação do parque e da atuação do IBDF ver Santos, 2017.

apoio para a execução das políticas indigenistas em Minas Gerais, que motivou a decisão do governo em afastá-lo da chefia da AJMB. Certamente a contestação dos *tihik* ecoou para além da cidade mineira. Nesse período registrou-se o primeiro questionamento sobre a pertinência do Reformatório Krenak, vindo de um funcionário da Funai sensível à causa indígena. Freitas (1999: 154) apresenta o conteúdo de um processo interno, o de número 2133, de 11.08.1972, que tratava do encaminhamento do indígena Feliciano Xerente, guarda rural, para encarceramento na referida prisão por conta de uma denúncia sobre um suposto roubo de uma bicicleta. O então chefe da Divisão de Estudos e Pesquisas da Funai, um antropólogo, deveria dar um parecer a esse respeito e nessa ocasião questionou a “validade jurídica e sociológica” do RAIK. Segundo ele, o Reformatório era “ilegal enquanto cárcere privado e não tem, por outro lado nenhum efeito enquanto mecanismo de controle social. Pelo contrário, é um sério mecanismo de desorganização” (*apud* Freitas, 1999: 154). O servidor ainda mencionou as recomendações do VII Congresso Indigenista Interamericano, que havia acontecido há pouco tempo em Brasília. Nessa circunstância foi reconhecida a legitimidade dos sistemas jurídicos dos povos indígenas e estabeleceu-se ainda a necessidade de respeito a esses sistemas, cabendo a eles equalizar os problemas internos dessas sociedades (*Idem*).

Dias depois, em 27.08.1972, o *Jornal do Brasil* denunciou a existência do Reformatório Krenak. O diário acusava a Funai de manter uma colônia para recuperar “índios delinquentes”. O repórter que visitou o local para confirmar a manchete foi expulso dali por policiais que vigiavam a prisão junto com os guardas rurais indígenas. A reportagem afirmava a existência de um “regime de segregação, trabalho forçado e castigos violentos” e dizia ainda que os moradores da região presenciavam fugas dos índios detidos e perseguições. O próprio jornalista encarregado da matéria testemunhou o recolhimento dos presos pelos soldados, que os trancaram em galpões para que não fossem entrevistados (Freitas, 1999: 154). Ele ainda falou com o Capitão Pinheiro que se vangloriava por ter solucionado “um problema de segurança nacional” ao “corrigir índios subversivos” (*apud* Freitas, 1999: 154). O fim da reportagem dava notícia da transferência para Fazenda Guarani, que aconteceria passados alguns meses. Depois disso, outros periódicos publicaram notas sobre a atuação de Pinheiro nos Postos Mariano Oliveira e Guido Marlière, afirmando que o militar tinha propriedades na

região e interesse nas terras dos índios, daí seu envolvimento com a política local (Idem: 139).

A atuação inócua e problemática da GRIN, a incapacidade da Funai em custear as ações repressivas no Reformatório Krenak, as primeiras denúncias de sua existência, as acusações públicas dos *Tikmũ'ũn* sobre as *coisas erradas* de Pinheiro e os ecos que essas contestações encontraram junto a altos quadros do órgão indigenista são alguns dos motivos que explicam a saída¹⁷⁶ do Capitão da chefia da Ajudância Minas-Bahia e dos postos indígenas¹⁷⁷ sob sua jurisdição. Para compreender mais detalhadamente as motivações de sua exoneração e do declínio do convênio com a PMMG seria necessário retomar o exame da questão junto aos indígenas que lhe foram contemporâneos, bem como realizar uma pesquisa mais pormenorizada nos documentos da época guardados nos acervos indigenistas e também nos arquivos da Polícia Militar. De todo modo, penso que os elementos que reunimos até aqui nos dão um bom panorama do início do processo de enfraquecimento do sistema repressivo da Funai, que se estendeu até meados da década de 1980. Depois da saída de Pinheiro e da transferência do Reformatório para a Fazenda Guarani, tanto a prisão que continuou funcionando ali quanto a Guarda Rural Indígena entraram num prolongado declínio. Ninguém assumiu o comando centralizado do pelotão de índios-soldados, de modo que os reclamos de insubordinação dos guardas em relação às administrações locais do órgão indigenista se repetiam (Freitas, 1999: 134 – 135, 140). Diferentes gestões do Ministério do Interior e da Funai prometeram desativar a GRIN ao longo da década de 1970, o que nunca aconteceu formalmente por alguma portaria específica. Os pagamentos dos guardas simplesmente foram cortados e alguns deles foram absorvidos em outras funções nos postos indígenas de suas terras (Idem: 143).

¹⁷⁶ Não encontramos informações precisas sobre a data do afastamento do Capitão Pinheiro da AJMB e dos postos sob sua jurisdição. Freitas (1999: 133) afirma que isso aconteceu no final de 1972 e que a transferência dos Krenak e dos indígenas detidos no Reformatório para a Fazenda Guarani, em 15.12.1972, foi negociada pessoalmente pelo militar, o que indica que sua exoneração deve ter ocorrido nos últimos dias mesmo daquele ano. Já Corrêa (2000: 166; 169, nota 64) refere a existência de um relatório sobre a fazenda feito em abril de 1973, “logo após a saída do Capitão Pinheiro”. Assim, concluímos que ele deixou o comando dos referidos órgãos em algum momento entre dezembro de 1972 e abril de 1973.

¹⁷⁷ Quem assumiu a chefia do Posto Indígena Mariano Oliveira depois da saída do Capitão Pinheiro foi ninguém menos do que Nazareno Martins Fontes, filho do *Velho Fonte*. Contam-nos os *Tikmũ'ũn* que Nazareno permaneceu durante todo esse tempo nas terras que seu pai esbulhou, deixando parte delas como herança para seu filho Juarez, a outra parte vendeu para um tal Valdomiro.

Já a Fazenda Guarani continuou funcionando de forma claudicante por mais de uma década. Os mais de 300 ocupantes não-indígenas que viviam ali à época demoraram anos até serem retirados. Assim, eles conviveram por algum tempo com os índios detidos no prédio da sede, que continuavam a chegar (Côrrea, 2000: 171), e também com os índios exilados sem-terra, primeiro os Krenak, e depois um grupo de 46 Guarani e 11 Tupiniquim, expulsos de seus territórios no Espírito Santo no final de 1973 devido aos assédios da Aracruz Celulose, que tinha interesses na região (Freitas, 1999: 159 – 160), e, a partir de 1974, também com famílias pataxó que foram transferidas para a propriedade (Côrrea, 2000: 166). Segundo Côrrea (2000: 171), até 1986, Fazenda Guarani funcionou de modo similar aos postos que, na época do SPI, recebiam indígenas considerados infratores para cumprirem as penas determinadas pelas instâncias locais do órgão indigenista, como foi o caso de Icatu. Circularidade espiral e fractal também na existência e no modo de funcionamento das prisões na história da guerra do Estado movida pela política indigenista. As atividades repressivas na fazenda minguaram à medida que a mobilização dos movimentos indígenas se intensificou nos anos finais da década de 1970 e no decorrer de todos os anos de 1980. Depois de 1986 não foram encontradas referências a procedimentos repressivos adotados pela Funai para tratar de indígenas considerados “infratores” (Idem).

É importante ressaltar que o ocaso do sistema punitivo do órgão indigenista, que se prolongou no decorrer desse período, não deu lugar tão logo a políticas mais favoráveis aos indígenas no Brasil. O Estado e os interesses que instigam seus desígnios preparavam novos golpes, abertamente etnocidas, contra os povos originários nos anos finais da ditadura empresarial-militar. Meses depois da saída do Capitão Pinheiro da AJMB, em 19.12.1973, foi promulgada a Lei 6.001, conhecida como “Estatuto do Índio”, que ainda nos dias de hoje permanece em vigor. Sua essência é a subcategorização dos índios em “isolados”, de “contato intermitente”, de “contato permanente” e “integrados” (Viveiros de Castro, 2016: 9). Inspirada no ideário positivista que embasou a atuação estatal junto aos autóctones desde o início do século, essa classificação cristalizava a concepção da transitoriedade do indigenato, estabelecendo os degraus a serem galgados até a superação completa desse estágio social tido como arcaico e primitivo. Além disso, determinava-se a demarcação das terras indígenas ainda não regularizadas num prazo de cinco anos e indicava-se a possibilidade de emancipação de comunidades inteiras ou de alguns de seus membros

em relação à tutela do Estado para sua “plena integração na comunhão nacional” por meio de decreto do presidente. Vemos que mesmo passadas muitas décadas da criação do SPI, o novo órgão indigenista continuava a se pautar pelos mesmos propósitos. Nas palavras de Viveiros de Castro:

“O objetivo apenas aparentemente paradoxal das políticas de Estado era o de proteger os índios e ao mesmo tempo *desindianizá-los* progressivamente, seja de modo proativo, seja apenas ‘assistindo-os’ paternalmente em sua desindianização espontânea, a qual seria como um efeito natural de seu contato com uma civilização superior.” (2016: 9. Ênfase do original)

Foi justamente a categorização proposta no Estatuto do Índio que fundamentou o Projeto de Emancipação de 1975. A ideia do então ministro do Interior Rangel Reis, que capitaneava essa proposta, era a de alterar alguns aspectos do estatuto no sentido de acelerar a integração dos povos indígenas à comunhão nacional:

“Vamos procurar cumprir as metas fixadas pelo presidente Geisel, para que através de um trabalho concentrado entre vários ministérios, daqui a 10 anos possamos **reduzir** para 20 mil os 220 mil índios existentes no Brasil e daqui a 30 anos, todos eles estarem **devidamente integrados na sociedade nacional**” (*apud* Cadernos da Comissão Pró-Índio, 1979: 9. Grifos meus).

Desse modo, propunha-se a suspensão da “condição indígena” daqueles que já tivessem sido devidamente “integrados” à sociedade envolvente. Isto é, a tutela da União e o direito ao usufruto das terras de ocupação tradicional, ratificados no Estatuto do Índio seriam assegurados para aqueles que “tivessem se mantido índios”. Para aferir quais seriam os povos já integrados e quais ainda percorriam esse caminho inexorável, sugeria-se a criação de “critérios de indianidade”, tais como qualidades fenotípicas e aspectos da cultura material (Viveiros de Castro, 2016: 10). A intensão da proposta era, óbvio, finalmente ceder as terras indígenas para a exploração de riquezas, isso no contexto em que o Plano de Integração Nacional avançava contra Amazônia, suas florestas e suas gentes. A refutação dos movimentos indígenas em conjunto com a comunidade antropológica a essa artimanha se deu no sentido de afirmar que o ser indígena não se constitui em atributos físicos ou no uso de certos adornos e objetos, mas num “movimento incessante de diferenciação” em relação a outros coletivos e à sociedade envolvente (Idem: 12). Viveiros de Castro destaca que a proposta de Rangel Reis produziu o efeito contrário do pretendido, provocando uma reação imediata dos

povos indígenas e de seus aliados, que passaram a atuar fortemente no sentido de inviabilizar a sua concretização. Nesse sentido, o Projeto de Emancipação marcou a ascensão dos movimentos indígenas e indigenistas nas arenas nacional e internacional nas décadas de 1970 e 1980, superando sua invisibilidade como atores políticos e culminando na mobilização que promoveram no contexto da Assembleia Nacional Constituinte (Idem: 12 – 13). O texto da Constituição Federal de 1988 (CF88), especialmente os avanços expressos no capítulo “Dos Índios”, são resultado direto da forte atuação dos povos indígenas, de suas lideranças e aliados (Idem: 10).

Outras armas, mesma guerra

A título de conclusão dessa segunda parte de meu argumento, gostaria de ressaltar um último elemento da fala de Delcida Maxakali sobre a queda do Capitão Pinheiro (*cf. supra*, p. 137). Ela menciona que, ao mesmo tempo que os *Tikmũ'ũn* publicizavam suas denúncias e contraposições em relação a ele, alguns índios que estavam no Krenak foram soltos, inclusive aquele que havia sido levado *amarrado* para o Reformatório e que, depois de liberto, *foi ao governo contar* o que passou ali. É possível que ela tenha se referido a Carmino Maxakali. Freitas (1999: 153) menciona a existência de um ofício enviado da prisão indígena, em 25.08.1972, para o chefe do Posto Mariano Oliveira informando que Carmino, preso pela segunda vez, e Tintin Maxakali estavam retornando para casa depois de terem passado três meses em reclusão para reenquadramento. Penso que a trajetória do primeiro expressa de maneira paradigmática como foi que, apesar de toda violência que os afligem há séculos, seu povo foi capaz de suplantar também o episódio da Guarda Rural Indígena, conformando a experiência advinda desse evento de sua história em crescente habilidade no trato e na pacificação dos brancos (Albert, 2002a).

Sua primeira passagem no RAIK aconteceu por conta de uma denúncia de que ele, junto com outros *tihik*, teria roubado bebida na venda de um fazendeiro, próxima à

sua aldeia. Todos foram levados para o presídio *amarrados* (cf. *supra*, p. 117 – 118), com exceção de Gustavo, que era rapaz. Carmindo fugiu de lá com Gero, que estava sendo torturado, e com sua mulher, que foi visita-lo na cadeia depois que os policiais *ãyuhuk* a enganaram. Quando retornou para a terra indígena, Carmindo foi convidado pelo Capitão Pinheiro para ser guarda rural e aceitou. Depois disso ainda voltou uma vez mais para o Reformatório, para ser reenquadrado por indisciplina às rígidas normas de conduta militar. *Quando Pinheiro acabou*, Carmindo usou a liderança que conquistou como índio-soldado para lutar pelos direitos dos Maxakali junto ao governo e contra os fazendeiros. No documentário *Grin*, Isael nos conta que “na década de 80, [Carmindo] apelou ao deputado Juruna para que a verdade de nossa fala fosse ouvida e não apenas as mentiras dos fazendeiros nos jornais”¹⁷⁸.

Parece-me que a experiência advinda de todos esses eventos do contato com os brancos tornou os Maxakali guerreiros ainda mais habilidosos para enfrentar as batalhas que o Estado promove já há alguns séculos contra eles. Ao confrontar a ferocidade do inimigo, estatal e privado, junto a Mário Juruna, denunciando na imprensa *as mentiras dos fazendeiros* e lançando mão da retórica dos direitos, Carmindo Maxakali mostrou que os povos indígenas assim forjavam novas armas para enfrentar as *onças de duas pernas* e também o Estado. Vejamos então como se conformaram alguns dos campos hodiernos de confronto dessa guerra contra os *Tikmũ'ũn*_Maxakali agora no tempo dos direitos.

¹⁷⁸ Sobre esse episódio, Vieira (2006: 183 – 184) nos informa: “Em 1982, houve vários conflitos entre os Maxakali e os fazendeiros locais que desejavam apoderar-se de suas terras. Foi fundada a “Associação dos fazendeiros colonizadores de Bertópolis” e organizada uma campanha contra os Maxakali, através de uma série de atentados e reportagens falaciosas. Com a ajuda de “amigos” (provavelmente integrantes do CIMI), os Maxakali escreveram então uma carta ao presidente da Funai, esclarecendo sobre os artigos publicados contra eles no jornal Estado de Minas. Como a situação permanecia a mesma em 1983, os Maxakali decidiram recorrer ao então deputado Mário Juruna. Enviaram a ele uma carta com denúncias de agressões e o mapa da terra que deveria ser demarcada.”

PARTE III – IMAGENS VISÍVEIS

*Eu vou deixar mensagem para os meus parentes. Antigamente nosso povo era massacrado, mas hoje ainda existimos. Hoje nós acordamos e aprendemos a lei. Os fazendeiros e os governantes continuam massacrando a gente.*¹⁷⁹

A formulação de Isael Maxakali sintetiza de modo bastante preciso as antinomias que caracterizam o período instaurado a partir da reabertura política e do surgimento da “Nova República”, especialmente, com a promulgação da Constituição Federal de 1988. Apesar das inúmeras vidas perdidas, da violência que os constrange já há séculos e das especificidades que caracterizaram as violações durante o regime empresarial militar, os *Tikmũ’ũn*_Maxakali também triunfam na guerra que o Estado empreende contra eles. Faz algumas décadas que quase desapareceram mesmo, todavia – como destaca o cineasta-vereador-liderança – *eles ainda existem. Existem e acordaram*. A experiência e o traquejo que adquiriram no decorrer de tais batalhas despertou, animou neles novas aptidões políticas, agora os Maxakali *aprenderam a lei*. Eles tem se dedicado a compreender e a apropriar-se das ideias de direitos humanos e originários, que fundamentam instrumentos legislativos nacionais e internacionais¹⁸⁰, usados para enquadrar um pouco a avidez anti-indígena do Estado e de muitos de seus súditos. Assim forjam outras armas para enfrentar a guerra que ainda opera contra eles, e conquistam outros espaços nas chamadas arenas interétnicas, a partir dos quais tem atuado com grande habilidade em sofisticadas operações diplomáticas, asseverando a pacificação desses perigosos estrangeiros que costumam ser os brancos. Mas, ainda assim, denuncia Isael sublinhando as antinomias do presente, os fazendeiros e os governantes continuam massacrando seu povo. Não obstante as mudanças notáveis nas relações com a sociedade envolvente, caracterizadas sobretudo pela agência que os

¹⁷⁹ Fala final de Isael Maxakali na oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas da turma da Matemática do FIEI, em setembro de 2015. Sua enunciação de fechamento da atividade foi proferida por ele no idioma vernáculo, em seguida Sueli traduziu para o português.

¹⁸⁰ Da legislação internacional que fundamenta os direitos dos povos originários destacamos a Convenção Americana sobre os Direitos Humanos, a Convenção 169 sobre Povos Indígenas e Tribais da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Declaração da ONU sobre direitos dos povos indígenas. Para detalhes sobre esses instrumentos ver o site do Instituto Socioambiental: <https://goo.gl/KKhEL3>. Último acesso em 06.08.17.

povos indígenas em geral, e os *Tikmũ'ũn* com suas particularidades, conquistaram nas últimas décadas, o massacre perdura.

Na impossibilidade de fazermos uma incursão pormenorizada sobre um conjunto mais amplo dos contextos e processos contemporâneos de agenciamento dos *Tikmũ'ũn*_Maxakali, me limitarei a apresentar os seus contornos mais gerais a partir de mais algumas enunciações suas e dos instantâneos etnográficos que seguem. Os imperativos temporais e espaciais que constroem essa dissertação de mestrado me circunscreveram aos objetivos pragmáticos desse texto, cuja ênfase maior é a reflexão sobre a guerra do Estado efetuada contra eles antes de 1988, já apresentada na Parte II. Desse modo, não foi possível me dedicar ao cotejo sistemático dos enunciados de meus interlocutores e dos diferentes planos desses instantâneos com a bibliografia que examina tais questões, tão pouco com outros documentos históricos desse período para além do Relatório Temático da Comissão Nacional da Verdade (2015) e da Ação Civil Pública (2015) movida pelo Ministério Público Federal para reparação das violações cometidas no Reformatório Krenak. Destaco a ausência em minha reflexão dos processos internos da Funai que tratam da desintrusão da Terra Indígena Maxakali¹⁸¹, que, depois de décadas de luta dos *tihik*, foi finalmente reunificada em 1996, ajuntando as antigas glebas de Água Boa e Pradinho – isso 55 anos após a demarcação da primeira e há 40 anos da segunda. Anunciando o aspecto preliminar das formulações que seguem, deixo assim indicados possíveis caminhos para percorrer em desdobramentos futuros deste trabalho.

¹⁸¹ Igualmente há um lapso documental no tópico *Tempo de Fonte*, qual seja a ausência de dados dos processos do SPI sobre a demarcação de Água Boa, em 1941, e de Pradinho, em 1956. No decorrer da pesquisa não foi possível visitar os arquivos dos órgãos indigenistas no Museu do Índio, no Rio de Janeiro, onde está depositado o acervo do primeiro, e no Arquivo Histórico Clara Galvão, responsável pelo acervo da Funai, em Brasília. Entrei em contato com o pessoal deste último para checar a possibilidade de acessá-los digitalmente. Por telefone, em junho de 2017, fui informada pelo servidor responsável de que todos os documentos e processos referentes a demarcações de terras indígenas estão justamente sendo digitalizados por uma empresa terceirizada. Eu poderia iniciar o procedimento interno para pedir vistas ao material referente às terras maxakali, mas fui alertada de que não havia a menor possibilidade de isso acontecer em tempo hábil, já que no último ano o quadro de funcionários do setor de Serviço de Gestão Documental foi reduzido de cinco para um único, “que foi mantido só para dizer que essa repartição não fechou”. O desmonte do quadro da Fundação Nacional do Índio – quadro esse que nunca chegou a ter tamanho suficiente para dar conta das prerrogativas da instituição – tem se intensificado gravemente nos últimos anos, especialmente durante os governos Dilma e Temer. Essa redução se faz sentir de modo ainda mais dramático em setores especialmente sensíveis da Funai, como a Coordenação Geral de Índios Isolados e de Recente Contato (sobre isso ver: Ribeiro, Fabio A. Nogueira & Amorim, Fabrício Ferreira: 2017). Esse fato é mais um elemento das antinomias do Tempo dos Direitos e mais uma das notícias de um presente intenso de golpes e de guerra.

Mais do que apresentar considerações bem arrematadas, buscarei, de modo um tanto mais livre e ensaístico, alinhar meu argumento sobre o fluxo espiral-fractal da relação de guerra que o Estado brasileiro mantém contra os *Tikmũ'ũn*_Maxakali, apreciando algumas de suas rupturas e destacando certas continuidades entre os *Tempos de Fonte e de Pinheiro* e esse período que, por contraposição, estou chamando de Tempo dos Direitos. Vimos como foi que, muito antes, e especialmente após 1964, operou entre os índios um verdadeiro regime de exceção. Seguiremos agora para os planos compostos depois de 1988, para compreender a denúncia de Sueli Maxakali de que *para os povos indígenas nunca acabou a ditadura*. Vejamos então alguns dos mecanismos que permanecem ainda operando nessa guerra inconclusa contra os corpos indígenas e que conserva seu vasto território ancestral como refém desse conflito.

O Tempo dos Direitos

Argumentamos que os últimos golpes deferidos pela ditadura empresarial militar contra os povos indígenas, condensados, especialmente, no Projeto de Emancipação de 1975, resultaram em efeitos adversos. Ao propor a criação de novos meios institucionais para assimilá-los o mais rápido possível, tal projeto contribuiu para visibilizar a eles e a suas demandas políticas, marcando o início do ascenso dos movimentos indígenas e indigenistas no final da década de 1970 e no transcorrer de toda a seguinte. Da constituição de redes territorializadas de engajamento, a partir das assembleias regionais e nacionais dos povos originários, decorreu a criação de organizações pan-indígenas e ressaltou a atuação de lideranças, cujas amplitudes dialógicas alcançaram um vasto espectro do país e várias de suas arenas interétnicas. Destaca-se a fundação da União das Nações Indígenas (UNI), em 1980, resultado de dezenas de assembleias que articularam a contraposição dos índios aos ataques do Estado¹⁸², e que foram impulsionadas pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) nos anos anteriores. A

¹⁸² Informações do site “Memórias da Ditadura”, criado e mantido pelo Instituto Vladimir Herzog. Disponível em: <https://goo.gl/uzMkiq>. Último acesso em 16.07.17.

UNI foi a primeira associação indígena de amplitude nacional e teve um importante protagonismo no processo de redemocratização, especialmente na Assembleia Constituinte (Krenak, 1984; Ramos, 1992: 117). Lideranças como Ailton Krenak, Alvaro Tukano, Davi Kopenawa¹⁸³, Angelo Kretã, Marcos Terena, Mario Juruna e Marçal Guarani, dentre outros, foram elevados como verdadeiros emissários do ativismo indígena que se constituía no período¹⁸⁴.

Para o fortalecimento dessas iniciativas indígenas decisiva também foi a conformação de redes de apoio junto a aliados não-indígenas, como a atuação de associações profissionais, como a Associação Brasileira de Antropologia (ABA), de setores da igreja católica, como o CIMI, e o surgimento de entidades de defesa e promoção dos direitos dos índios, em que destacam-se as Comissões Pró-Índio, o Centro de Trabalho Indigenista (CTI), o Programa Povos Indígenas no Brasil do Centro Ecumênico de Documentação e Informação (PIB/CEDI) e a Comissão Pró-Yanomami (CCPY). A combinação entre as mobilizações indígenas e de seus aliados conformou diferentes eixos de militância e de pressão em diversas arenas nacionais e internacionais, e foi capaz de dialogar com os anseios democráticos dos súditos do Estado brasileiro, que também se encontravam, ainda que em outra medida, esmagados por seu autoritarismo.

A atuação política dos povos indígenas, de suas lideranças, organizações e aliados marcou fortemente o “lento, gradual e seguro” processo de reabertura política. Um dos seus pontos mais altos foi a eleição de Mário Juruna para o cargo de deputado federal pelo Partido Democrático Trabalhista (PDT) do Rio de Janeiro em 1982. Graças ao trabalho do cacique xavante foi criada a Comissão Permanente do Índio na Câmara

¹⁸³ Sobre a atuação política dos Yanomami ver: Kopenawa, Davi & Albert, Bruce: 2015 [2010]. Ainda sobre esse tema, especialmente a partir da criação da associação Hutukara em 2004, ver a dissertação de mestrado de Brisa Catão Totti, “Os Yanomami, a Hutukara e os desafios de seu pacto político”.

¹⁸⁴ É importante destacar que nesse contexto as vidas índias continuavam a ser devoradas: recordemo-nos que, além das mortes de indígenas anônimos, que nunca deixaram de ocorrer, como os inúmeros yanomami assassinados pelos garimpeiros, Angelo Kretã Kaingang faleceu, em 1980, num acidente automobilístico inverossível que envolveu três militares na cidade de Mangueirinhos – PR, as circunstâncias de sua morte nunca foram plenamente esclarecidas. Lembremo-nos também de Marçal Guarani – que chegou a denunciar pessoalmente ao Papa João Paulo II os massacres promovidos contra os Guarani Nandeva e os Kaiowá no Mato Grosso do Sul – executado aos tiros, em 1983, dentro da aldeia Campestre, hoje Terra Indígena Nande Ru Marangatu. Ele lutava pela demarcação da Terra Indígena de Pirakwá. O acusado por seu assassinato, Líbero Monteiro, é um dos latifundiários da região que contestava tal demarcação, e foi absolvido do crime em 1993. Informações dos sites “Memórias da Ditadura” e Instituto Socioambiental, disponíveis em: <https://goo.gl/uzMkiq> e <https://goo.gl/eF245u>. Último acesso em 16.07.17.

dos Deputados, uma iniciativa precursora da atual Comissão de Direitos Humanos e Minorias dessa mesma casa do poder legislativo. Como já indicamos, todas essas iniciativas influenciaram importantes discussões que tiveram lugar na Assembleia Nacional Constituinte. Um dos momentos mais marcantes da luta indígena para assegurar os seus direitos na Carta Magna talvez tenha sido o discurso contundente¹⁸⁵ de Ailton Krenak, em 04 de setembro de 1987 (Krenak, 1987). Pintando o seu rosto de preto enquanto falava aos deputados constituintes, o ativista e pensador fez sua célebre defesa da emenda popular remetida pela UNI. Seu ato alcançou um grande impacto nos meios de imprensa que cobriam a ocasião, contribuindo decisivamente para a aprovação dos artigos 231 e 232 do futuro texto constitucional. Essa efervescência do ativismo indígena foi um marco e, ao mesmo tempo, constituiu um novo motor no longo processo de pacificação dos brancos (Albert & Ramos, 2002). Uma vez que os guerreiros e embaixadores autóctones passaram a recrutar armas forjadas pelos próprios brancos para enfrenta-los – tais como as ideias de direitos humanos e originários – foi possível, em alguma medida, domesticar o seu Estado e pacificar um pouco também a sua guerra.

O conteúdo do capítulo VIII, “Dos Índios”, da Constituição Federal de 1988 cristalizou a força e habilidade política dos agenciamentos indígenas, deixando como legado uma virada na relação entre os povos autóctones e o Estado ao estabelecer novos parâmetros para balizá-la. Houve mudanças importantes em comparação às legislações anteriores, a perspectiva assimilacionista que lhes dava o tom foi abandonada e a ideia da transitoriedade do indigenato foi substituída pelo reconhecimento constitucional da condição permanentemente diferenciada dos povos indígenas junto à sociedade envolvente (Viveiros de Castro, 2016: 13). Foi estabelecido o direito à diferença, ou seja, o respeito a sua “organização social, costumes, línguas, crenças e tradições”, de onde derivam o direito à educação e à saúde também diferenciadas. O direito à terra foi assentado e considerado imprescritível. Declarou-se a qualidade originária do vínculo entre os autóctones e seu território, isto é, atestou-se sua antiguidade ancestral. Desse modo as demarcações passaram a ser compreendidas como atos estritamente declaratórios e não mais constitutivos, já que a existência da relação entre os povos indígenas e os lugares onde vivem ou viveram é independente e anterior a existência do

¹⁸⁵ Disponível em <https://goo.gl/JrWouK>. Último acesso em 11.07.2017.

próprio Estado nacional. Definiu-se, por fim, nas Disposições Constitucionais Transitórias, o prazo de cinco anos a contar da promulgação da Carta Magna, em 05.10.1988, para que todas as terras indígenas no Brasil fossem identificadas e demarcadas¹⁸⁶. Neste contexto, coletividades que haviam recolhido e guardado na memória as suas formas próprias de devir-indígena passaram a mobilizá-las, resgatando-as a partir de movimentos de retraditionalização culturalista (Viveiros de Castro, 2016: 13). Nas palavras do antropólogo:

“A Constituição de 1988 interrompeu juridicamente (ideologicamente) o projeto multissecular de desindianização, ao reconhecer que ele não tinha se completado, e ao sancionar o direito permanente à condição indígena. E foi assim que as comunidades em processo de distanciamento da referência indígena começaram a perceber que voltar a ‘ser’ índio – voltar a virar índio, retomar o processo incessante de virar índio – podia ser interessante. Converter, reverter, perverter ou subverter o dispositivo de sujeição armado desde a Conquista, de modo a torna-lo dispositivo de subjetivação; deixar de sofrer a própria indianidade e passar a gozá-la.” (Idem: 14)

Essas cauções constitucionais abrandaram, em alguma medida e por algum tempo, a intensidade da guerra promovida pelos poderes e pelo Um contra os Múltiplos. Guerra abrandada porque pacificada, guerra abrandada um pouco. Esse pouco tem sido mobilizado com destreza pelos guerreiros e embaixadores autóctones, fazendo uma grande diferença. Não será possível aqui me versar sobre um panorama geral das infinitas iniciativas indígenas de agenciamento nesse período, o que foge completamente às minhas possibilidades e ao espaço desse texto. Assim, limito-me a enunciar uma única informação, que condensa a visibilidade e crescimento que conquistaram, contrastando com o apagamento e com o grau da violência enoída que enfrentaram no período da ditadura: em 1991, pela primeira vez na história, o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) incluiu em seu censo a categoria “indígena” como indicador étnico-racial. Naquele momento, a população auto-declarada indígena era de 294 mil pessoas. Com base no censo de 2010, em 2012 o instituto

¹⁸⁶ Informações do site do Instituto Sócioambiental, disponíveis em: <https://goo.gl/WRA739> . Último acesso em 12.07.17.

anunciou que essa população cresceu em 205%, somando quase 900 mil¹⁸⁷, hoje ou logo, são milhares mais, milhão¹⁸⁸.

Pela experiência que tem na relação com o Estado, que desde 1934 reconhece constitucionalmente a prerrogativa sobre as terras que tradicionalmente ocupam, os povos indígenas sabem que direito conquistado não é direito garantido. Desse modo, desde 1988, suas lutas não cessaram. Duros combates são necessários para fazê-los valer e também para defendê-los dos contínuos assédios dos poderes econômicos, cujos proveitos tem sido representados nos tribunais e nas casas legislativas e executivas. Exemplo disso são as centenas terras indígenas cujo processo de demarcação não foi concluído¹⁸⁹, sem contar as inúmeras outras reivindicadas pelos índios, cujo processo de reconhecimento legal sequer foi iniciado, isso passados quase um quartel de século do prazo legal definido pela própria constituição para saldar essa parcela de uma imensurável dívida histórica. As incoerências entre o que prevê a lei e o que acontece na prática são um dos maiores desafios das assim chamadas minorias e dos defensores das causas dos direitos humanos e originários, muitas são as circunstâncias em que tais direitos estão em conflito com interesses poderosos: é o Um ou o Outro. Sabemos qual costuma ser a resolução dessa disjuntiva. Desse modo, a despeito dos avanços no papel, as ameaças contra os corpos e as terras indígenas se repetem e se renovam.

Veremos adiante as maneiras pelas algumas dessas ameaças ainda operam contra os *Tikmũ'ũn*_Maxakali, e como eles tencionam, reposicionam e implodem algumas das armadilhas montadas pelas antinomias do Tempo dos Direito, que, de um lado favorecem alguns de seus agenciamentos, e por outro insistem em tentar captura-los a partir de uma lógica *com Estado*, isto é, unívoca. Além dessas antinomias, muito do apetite anti-indígena das *onças de duas pernas* permanece predando os modos de ser e as vidas dos *tihik*, então vejamos como.

¹⁸⁷ Informações da Revista Carta Capital, disponível em: <https://goo.gl/WGFFij>. Último acesso em 12.07.17.

¹⁸⁸ Informações do site do IBGE, disponíveis em <http://indigenas.ibge.gov.br/>. Último acesso em 16.07.17.

¹⁸⁹ Informações do jornal O Globo, disponível em: <https://goo.gl/itb1sj>. Último acesso em 13.08.17. Para informações sobre as fases dos processos administrativos de demarcação de terras indígenas ver: <https://goo.gl/qmg9zF>. Último acesso em: 12.07.17.

Antinomias

Já mencionamos que um dos legados mais significativos do *Tempo de Fonte* foi o corredor de fazendas criado pelas demarcações incongruentes de Água Boa e Pradinho. Esse corredor se transformou num dos lugares mais perigosos da região, onde peões e fazendeiros frequentemente atacavam os índios. Assim, liquidar aquele espaço, onde tantos ardis foram montados contra eles, era uma tarefa primordial desse novo tempo dos direitos:

“Tem um pedaço de terra assim no meio que não pode atravessar. O pessoal vai ver o parente lá no Pradinho, aí ficam atirando neles, e o pessoal não podia nem ver parente em Pradinho nem em Água Boa. Mas nós lutamos para tirar eles [os fazendeiros] lá do meio. Meu irmão Jupi, Maria Diva estavam lutando e tiraram do meio.”¹⁹⁰

A enunciação de Noemia Maxakali não deixa dúvidas sobre o que foi necessário e a quem coube a iniciativa para que a terra indígena fosse desintrusada. Foi a luta incessante de lideranças, junto a aliados, que tirou os invasores do meio da área e reunificou a última porção que restou de seu amplo território ancestral. Nesse sentido cumpriu um papel decisivo a “Campanha Internacional pela Regularização da T.I Maxakali”, impulsionada pelos *Tikmũ’ũn*, pelo CIMI Leste, Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES) e DKA Áustria¹⁹¹. Segundo reportagem¹⁹² do jornal Estado de Minas, essa ação foi lançada em 24.10.1995, em um evento na Câmara Municipal de Belo Horizonte, que contou com a participação de emissários de outros povos indígenas, de políticos locais e de pessoas comprometidas com a causa dos *tihik*. Nesse mesmo dia, pela manhã, lideranças pataxó, xakriabá e pankararu, junto com as maxakali, criaram o Conselho Indigenista de Minas Gerais para fortalecer e articular as lutas dos povos originários que vivem no estado¹⁹³.

¹⁹⁰ Trecho de uma conversa com Noemia Maxakali durante meu campo em Aldeia Verde em junho de 2016.

¹⁹¹ Trata-se da agência de cooperação internacional do Movimento das Crianças Católicas da Áustria, que apoia iniciativas de promoção dos direitos humanos no mundo todo. Mais informações ver: <https://goo.gl/t2sSnA>. Último acesso em 18.07.17.

¹⁹² Reportagem intitulada “Maxakalis lançam campanha pelo direito à terra”, de 25.10.1995. Disponível em: <https://goo.gl/RfDHYh>. Último acesso: 18.07.17.

A campanha tinha como objetivo assegurar a regularização das terras maxakali e contou com o apoio da Anistia Internacional, sendo endossada a partir de abaixo-assinados e manifestações públicas de solidariedade na Áustria, Alemanha, Canadá, Holanda, Itália, além de diversas cidades no Brasil¹⁹⁴. Em 1992 a Funai começou estudos para a desintração da área tomada pelos fazendeiros, produzindo um laudo antropológico que atestava o esbulho. Assim, os terrenos das 13 propriedades, que separavam Água Boa de Pradinho há mais de meio século, foram demarcados como parte da T.I em 1993 (Vieira, 2013: 9). Contudo os invasores não saíram do local e o processo de regularização emperrou, o que só fez aumentar a ferocidade das *onças de duas pernas*. Luiz Lôbo, coordenador do CIMI Leste na época, declarou para o jornal Folha de São Paulo¹⁹⁵ que, entre 1987 e 1995, sete índios foram assassinados na região. Desse modo, essa iniciativa foi organizada para assegurar a integridade física dos maxakali e a conclusão da demarcação com a homologação das terras. É o que reportou a referida manchete do Estado de Minas:

“A internacionalização do projeto de regularização das terras maxakali visa garantir a segurança dos índios na reivindicação de seus direitos, além da segurança de permanecerem vivos em suas aldeias, depois da busca de apoio na capital”.

Ainda segundo o periódico mineiro o pedido de reintegração de posse da área só foi expedido um dia antes do lançamento oficial da campanha em Belo Horizonte. Mas nem isso freou os ataques dos invasores. Meses depois os fazendeiros continuavam a investir contra os *tihik*, opondo-se violentamente à perda iminente de suas propriedades ilegítimas:

“O ataque sofrido pelos índios Maxakali no último dia 17, no município de Batinga (BA), reforçou ainda mais a necessidade de apressar a regularização das terras indígenas no município mineiro de Bertópolis, Vale do Mucuri. Para o Conselho Missionário Indigenista (CIMI), o atentado significa uma reação dos fazendeiros à Campanha Internacional de Regularização do Território Maxakali, criada para pressionar o governo federal a homologar a

¹⁹³ Informações da reportagem supracitada do Estado de Minas e também do jornal Folha de São Paulo de 25.10.1995, da matéria “Tribos vão criar conselhos”, disponível em: <https://goo.gl/eWKJcP>. Último acesso: 18.07.17.

¹⁹⁴ Para informações sobre um dos eventos da campanha, organizado pelo Museu do Índio da Universidade Federal de Uberlândia, em 15.03.1996, ver: <https://goo.gl/62r8mk>, último acesso em 18.07.17.

¹⁹⁵ Reportagem de 25.10.1995, intitulada “BH lança campanha por índios maxakali”, disponível em: <https://goo.gl/veo2kt>. Último acesso: 18.07.17.

área demarcada e retirar os invasores da área. A Polícia Federal, que esteve no local seis dias após o atentado não constatou nenhuma irregularidade.

O ataque aos índios teve início quando um grupo deles fazia compras e vendia artesanato em Batinga. Ainda na feira os Maxakali foram assustados com tiros e surpreendidos pelo fazendeiro Nego Capixaba, que, acompanhado por um grande número de pessoas, os expulsou da cidade. Os índios ainda foram perseguidos por um caminhão com pessoas armadas com paus. Durante a fuga, Cirino Maxakali foi ferido por uma paulada na cabeça e os outros perderam dinheiros e compras. Ao chegar à aldeia Pradinho, o grupo foi novamente surpreendido com tiros.”¹⁹⁶

Obstinados os *Tikmũ’ũn* persistiram no combate e venceram essa importante batalha. A homologação de suas terras, agora unificadas, finalmente saiu em 1996. Apesar do enorme valor dessa conquista, ela não seria suficiente para resolver a contento os problemas decorrentes de sua insularização em espaços tão diminutos e devastados como são a Terra Indígena Maxakali, que reúne Água Boa e Pradinho, e as Reservas de Aldeia Verde e Cachoeirinha. Nesses locais devastados não há caça, não é possível pescar nos exíguos cursos d’água, o capim coloniã e a irregularidade das chuvas continuam prejudicando as pequenas roças que tantos insistem em plantar, não há embaúba o suficiente para suprir o trabalho das mulheres com o artesanato. A questão da água é um dos revezes mais pungentes que enfrentam, sua escassez e contaminação frequentemente provocam epidemias de diarreias agudas, atingindo especialmente as crianças pequenas, que não raro morrem vítimas de uma doença tão perigosa quanto banal. Sobre algumas dessas questões, relatou Isael:

“Dentro da aldeia não tem peixe, parente gosta de comer direto, de pegar muito peixe e dentro da aldeia não tem. Então procuramos outro lugar que tenha, na fazenda tem, mas fazendeiro não deixa [pescar].

E lá onde nós moramos não tem rio, em Aldeia Verde. A água é de poço artesiano. Mas direto dá problema, não fica funcionando direto, quando a bomba queima nós ficamos sem água, três dias, uma semana..”¹⁹⁷

A usurpação de seu contato cotidiano com os rios é um dos resultados mais celerados da guerra empreendida contra os *Tikmũ’ũn*_Maxakali, esses que séculos atrás

¹⁹⁶ Reportagem da edição de 01.03.1996 do jornal Estado de Minas, intitulada “Fazendeiro já ameaça índios Maxakali”, disponível em: <https://goo.gl/eikzFt>. Último acesso: 18.07.17.

¹⁹⁷ Fala de Isael durante a oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas no FIEI da habilitação de Ciências da Vida e da Natureza durante o seminário sobre violações aos direitos indígenas, na FaE – UFMG, em setembro de 2015.

eram conhecidos por serem os exímios canoieiros dos rios Mucuri e Jequetinhonha (Tugny et al., 2009a: 8), além de habilidosos ceramistas, cujas panelas de barro eram apreciadas em toda a região. Hoje estão completamente apartados dessas águas que conhecem tão bem¹⁹⁸. Ainda assim as mulheres usam seus conhecimentos e destreza para pescar sempre que podem. Os peixes que pegam são quase sempre miúdos, nunca chegam para alimentar satisfatoriamente uma família inteira. A necessidade ou, às vezes, as saudades de comer uma das carnes que mais lhes apetece ocasionalmente as fazem se arriscar para além do arbitrário limite da terra indígena. Como acontecia naquele corredor que já não existe mais, muitas vezes elas, seus maridos e filhos são afugentados aos tiros.

A ganância dos *ãyuhuk* parece não encontrar, depois de lhes tirar os rios, de disparar contra aqueles que teimam em ir ao seu encontro, os brancos ousam ainda mudar os seus cursos para produzir energia elétrica e cobrar dos índios por isso:

“[Na Terra Indígena] não tem rio, não tem madeira que dá para tirar e fazer canoa. Eles tiraram a madeira tudo para fazer manga¹⁹⁹! E rio também eles estão fechando assim para fazer energia! Chega a conta para gente pagar, sabe o que nós fizemos? Sueli fez documento, todo mundo fez documento, Sueli falou: ‘Por que a gente tem que pagar? Vocês estão secando a nossa água, está fazendo energia e agora a gente vai pagar? Está acabando com o nosso peixe, está acabando com tudo da gente, não tem um peixe para comer. Agora está cobrando de nós ainda?’. Mandamos carta para lá e Dra. Paula²⁰⁰ fez a mesma coisa aqui e falou para gente não pagar! Então a Dra. Paula fez de um jeito que agora aqui em Aldeia Verde não paga!”²⁰¹

Os *Tikmũ’ün* aprenderam a lei e a mobilizam em seu próprio favor tanto quanto é possível, matizando assim algumas das violências que os afligem e aliviando um pouco as privações materiais que os constroem. Por conta da insuficiência de recursos que assola as aldeias, eles correntemente vão às cidades do entorno para comprar comida com o dinheiro da venda do artesanato, dos salários de alguns que são funcionários nas escolas e nos postos de saúde indígena, ou ainda dos benefícios sociais que recebem. Nessas idas aos municípios muitas vezes sofrem com o preconceito dos

¹⁹⁸ Os Aikewara sofrem com o mesmo drama, o esbulho de suas terras também os afastou de seu rio, no caso o Araguaia (Calheiros, 2015).

¹⁹⁹ Pastagem.

²⁰⁰ Paula Cristine Belloti, procuradora regional do Ministério Público Federal em Teófilo Otoni.

²⁰¹ Trecho de uma conversa com Noemia Maxakali durante meu campo em Aldeia Verde em junho de 2016.

regionais, que se expressa em diferentes graus de hostilidade. Resilientes diplomatas que são, engajam-se na produção de contextos para diálogo, disputando a consciência histórica e social das crianças e dos jovens brancos, e assim obstruindo a reprodução do ódio e da ignorância anti-indígena que contaminam a região onde vivem:

“Quando nós vamos na cidade, vai imitando: ‘Úh-úh-úh-úh-úh’, batendo na boca. Você percebeu isso? Quando nós vamos em qualquer cidade... Aí depois fizemos projeto com Rosângela²⁰², visitamos as escolas de Teófilo Otoni, Ladainha, Poté, [Governador] Valadares. Chegamos na escola e tinha muito estudantes não-indígenas, nós estávamos querendo fazer palestra. Aí o estudante fez assim: ‘Úh-úh-úh-úh-úh’. Aí o professor falou: ‘Pssiuuuu!’. Aí parou. Eu falei para Sueli: ‘Daqui a pouco ele vai aprender como é que cumprimenta indígena .. Isso aqui não é o cumprimento do indígena não’. Isso está errado, tem muito artista, cantor que quer dinheiro e imita a gente, imita os povos indígenas. Aí eu falei, conversei muito, contei história e depois eu falei, contei história do cantor: “Isso aqui não é a nossa fala. É diferente. Hoje você vai saber como que fala com indígena. Quando você encontrar com indígena você vai falar assim: *Mai!* Bom dia, tudo bem?’. Aí depois aprendeu o estudante. Aí fala: ‘*Mai! Mai xeka!*’. Eu falei: ‘Tem outro canto. Vou ensinar vocês a aprender. O canto chama ‘canto de andorinha’. Vocês vão aprender comigo e vão sair fazendo para não esquecer! Vou cantar primeiro, você não pode acompanhar, vai só ouvir. Vou fazer duas vezes, você vai aprender, depois vai cantar para mim. Mas só os homens que vão cantar, depois as mulheres que vão responder!’. Aí eu fiz assim: [Isael, começa a cantar...Depois as mulheres...]. Aí eles aprenderam e gostaram muito. Fizeram igualzinho.”²⁰³

Enquanto crianças e jovens *ãyuhuk* reproduzem onomatopeias racistas ou correm e se escondem com medo de serem comidos pelos “caboclos” – nos contou Sueli sobre um episódio que aconteceu durante as visitas que fizeram às escolas –, as agressões cometidas pelos adultos frequentemente são exponencialmente mais coléricas, quando não mortais. A ideologia anti-indígena que faz com que os pequenos zombem dos ou temam os *Tikmũ’ũn*, permite também que os já crescidos os roubem e matem impunemente. Há anos funciona uma espécie de cartel em alguns estabelecimentos das cidades de Santa Helena de Minas e Bertópolis, cujos comerciantes retém os cartões bancários e de benefícios sociais dos índios. Como a maior parte dos *tihik* é monolíngue e tem dificuldades em compreender o sistema numérico e bancário dos brancos, muitas

²⁰² Trata-se do projeto “A cultura *Tikmũ’ũn* entre jovens alunos do ensino médio e fundamental”, desenvolvido ao longo de 2013 sob a coordenação da etnomusicóloga Rosângela Tugny. O seu objetivo era produzir material didático a partir dos seus saberes e divulgá-los nas escolas das cidades do entorno de suas terras. Como nos contou Isael, os *tihik* participaram de palestras para os professores e alunos dessas instituições para divulgar esse material. Desse modo, deram a sua contribuição para o cumprimento da lei 11.645 que, desde 2008, prevê o ensino de temáticas indígenas nas escolas, e buscaram construir com seus aliados seus meios próprios de combater o preconceito soturno que enfrentam nas cidades.

²⁰³ Fala de Isael durante a oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas do FIEI da habilitação das Ciências da Vida e da Natureza, em setembro de 2015.

vezes são induzidos a deixar seus cartões e senhas nas mãos desses estelionatários, que vendem seus produtos a eles a preços extorsivos. Assim forjam dívidas eternas nas cadernetas que eles mesmos mobilizam e com essa justificativa mantêm os cartões dos índios sob sua custódia. Enquanto os comerciantes usurpam os salários e benefícios dos *Tikmũ'ũn*, muitas de suas crianças passam fome nas aldeias, uma vez que eles ainda não puderam reaver sua soberania alimentar, sequestrada no decorrer dessa guerra. Como vimos, desde o *Tempo de Fonte*, os negociantes do entorno enriquecem às custas de seus alimentos e dignidade. Isso com o conhecimento da Polícia Federal, da Funai e das autoridades locais: em agosto de 2015, uma equipe do SBT visitou algumas comunidades maxakali e denunciou esses fatos alarmantes²⁰⁴. A reportagem revelou ainda que não só os cartões dos índios são roubados, mas seus dados e créditos bancários também. Nessa ocasião o jornalista conversou com Toninho Maxakali, cuja conta-salário de professor do estado foi usada por terceiros para financiar um carro e pagar o seguro de uma casa, aprisionando mensalmente mais de 60% dos seus modestos proventos. Nunca se soube quem foi o responsável pelo golpe. O pajé morreu sem que o roubo cessasse e a questão fosse resolvida a seu favor. Eis como operam as antinomias dos tempos presentes: devido à pilhagem promovida pelos comerciantes *ãyuhuk* e à omissão das autoridades, os direitos indígenas não apenas não se cumprem, como constituem novos contextos de violência e opressão. Sobre tais antinomias, enunciou Sueli:

“Existe ainda [conflitos com os fazendeiros]. Porque hoje, para mim, a época da ditadura continua. Eu acho que isso continua o mesmo, teve pequenas mudanças. Naquela época [os funcionários dos órgãos indigenistas] levavam sementes para [depois] trazer dinheiro para os índios, [mas] não traziam o dinheiro de volta, levavam semente, arroz, feijão, e não trazia dinheiro, sumia. Hoje isso acabou, nós mesmos poderíamos vender nossas coisas, mas mesmo assim nós recebemos muita discriminação. Do mesmo jeito que eles compram do não-índio lá do mercado, eles não compram do mesmo preço que da gente, o nosso feijão, abóbora, eles não compram pelo mesmo preço. E isso diminuiu mais um pouco, [hoje] nós mesmos podemos vender, é a diferença que a gente vê. Mas o conflito ainda existe com os fazendeiros quando nossas mulheres vão pescar, eles atiram na gente, não aceitam a gente sair. Mês passado teve umas índias que foram pescar mais os maridos, jogaram até bomba neles. Acho que teve 10 pessoas no depoimento da Polícia Civil. Porque os fazendeiros falam que nós não podemos ir na fazenda porque os gados não podem nos ver, as mulheres, os gados querem correr. É isso que eles falam que os índios não podem ter acesso ao rio porque os gados veem, quebram a cerca, não pode isso, não pode pescar. Eles proíbem uma série de coisas e a gente está aí pedindo ajuda para o Ministério Público para nós sermos livres, porque a água é pública! Eu já coloquei isso, que nós não temos acesso, nós não podemos tirar embaúba. É isso que está acontecendo. Estão fazendo documento para dar o processo. A gente tem que estar livre disso,

²⁰⁴ Reportagem disponível em <https://goo.gl/TaojR9>. Último acesso em 14.07.17. Sobre o sequestro de cartões dos índios em outras partes do Brasil, ver reportagem sobre a situação dos Kanamari do Alto Solimões, disponível em: <https://goo.gl/QNgjDM>. Último acesso em 14.07.17.

porque acabaram com a nossa pesca, acabaram com a nossa mata, os bichos, agora o último que eles estão querendo acabar é com os donos, os donos da terra, que chegaram, que eram os primeiros habitantes, que habitavam, que já existiam na terra. Hoje nós estamos num círculo cercados por um monte de onça ao redor, um monte de bicho, monstros, nós falamos que eles são monstros. Porque se os fazendeiros veem uma pessoa, eles querem correr atrás, querem atirar. Já aconteceu várias vezes, sabe? Antigamente nós tínhamos medo de onça mesmo, hoje que nem Isael fala, os pajés falam, antes nós tínhamos medo de onça de verdade, hoje nós temos medo da onça de duas pernas.”²⁰⁵

Os tempos são outros, os direitos foram ampliados, mas a ferocidade das *onças de duas pernas* permanece. Irascíveis, elas patrulham o território que seus pais e avós roubaram dos índios e que as leis dos brancos não foi capaz reaver, não permitindo que se aproximem ou que circulem para além do limite da terra demarcada:

“Hoje não tem mais onça de verdade. Só tem onça branca, fazendeiro. E nós não temos para onde correr, não tem lugar para nós sairmos, pescar, caçar. Onde nós vamos já vemos onça, vai ali e já tem outra onça, vai ali e já tem outra onça, fazendeiro. E é proibido a gente pescar, caçar, quando nós saímos da nossa terra-limite, a gente vai ver a placa: ‘Proibido pescar, proibido caçar, proibido atravessar’. Não tem mais onça de verdade. Só tem onça de duas pernas.”²⁰⁶

Os ataques das onças brancas continuam derramando sangue indígena sobre seu próprio território ancestral, aí onde milhares de rezes dos invasores pastaram nas últimas décadas. Assim os *verdadeiros donos das terras* se tornam a comida das vacas, essas que são o alimento dos fazendeiros:

“Nosso sangue está sendo a comida das vacas. O nosso sangue está sendo vaqueado pelos fazendeiros. Os fazendeiros estão sendo hoje os donos das nossas terras e dizem que nós somos os invasores, mas realmente invasores são eles, que chegaram por último. Eles teimam em dizer que são os donos, mas nós é que realmente somos donos da terra.”²⁰⁷

Como vimos, nas cidades também existem muitos perigos que os ameaçam, entre o concreto e o asfalto o preconceito dos *ãyuhuk* os humilha, sua ganância os despoja, e há ainda também seu ódio que os mata. Em 2014 quatro *tikmũ'ün* foram assassinados nos

²⁰⁵ Narrativa de Sueli Maxakali, proferida durante a oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas do FIEI da turma de Ciências da Vida e da Natureza, em setembro de 2015.

²⁰⁶ Fala de Isael Maxakali durante a oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas da habilitação de Ciências da Vida e da Natureza do FIEI, em setembro de 2015.

²⁰⁷ Fala de Sueli Maxakali durante a oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas da turma da Matemática do FIEI, em setembro de 2015.

municípios próximos às suas aldeias: Bethânia Maxakali e Zé Ilton Maxakali foram atropelados, ela em Teófilo Otoni, ele nas redondezas de Batinga; Valdeir Maxakali foi apedrejado em Santa Helena de Minas e Vicente Maxakali baleado em Itanhém²⁰⁸. No começo de 2015 mataram Daldina Maxakali, também atropelada, em frente a um bar movimentado no perímetro urbano de Ladainha. Sobre sua morte contou Isael:

“Não acabou a nossa discriminação, continua até hoje. Nunca vai acabar. Mata muito o nosso parente no Brasil todo. Mataram minha prima Daldina nesse ano, em 2015, foi em janeiro. Nós não esperávamos, nós esperávamos só receber o Ano Novo. Mas depois minha prima foi na cidade, no município de Ladainha, foi sábado. E atropelaram, foi às 18h da tarde. A equipe da saúde que trabalha lá, técnico de enfermagem, ligou para nós: ‘Ô Isael teve um problema aqui, mas não é problema grave.. só uma moto que bateu em Daldina.’. Eu pensei: ‘Foi só uma batida e derrubou.’. Mas bateu forte mesmo. Levou no hospital de Ladainha e depois transferiu para Teófilo Otoni. Eu pensei: ‘Ué, por que transferiu se falou que foi só uma batida? Não é nada, só levou para o hospital’. No outro dia, às 11h30, ligou para mim: ‘Ô Isael! Daldina está ruim mesmo..’. Eu acho que já morreu, mas não queria falar para mim: ‘O enfermeiro vai chegar e vai explicar melhor para você..’. Mas eu já sei e falei: ‘Por que que não fala logo para mim? Está me enganando, vai chegar a enfermeira para falar’. Depois chegou enfermeira e falou: ‘Ô Isael, Daldina morreu..’. Eu falei: ‘Não acredito não. O enfermeiro falou para mim que não precisava preocupar, que minha prima está *mai*, está conversando ainda no hospital.’. Aí eu falei: ‘É, ela está bem, vai melhorar, vai tomar medicamento e vai melhorar..’. Daqui a pouco, às 11h30, eu recebo a ligação, vai chegar Vanilse, técnica de enfermagem. Era meio dia e pouco, eu espero resposta boa. Nós ficamos muito tristes, a aldeia toda chorando, criança e pajé grande também. Aí eu esperava a Funai resolver, nós fomos na delegacia também, fizemos o boletim.. Mas nós não sabemos quem que foi [que atropelou] ... Aí eu esperei Funai, Funai, Funai.. e até hoje estamos só esperando a justiça resolver. Mas depois eu pensei: ‘Eu não vou esmorecer! Eu vou ficar firme! Eu vou fazer alguma coisa dentro da cidade!’. Aí eu falei com Sueli: ‘Sueli, eu queria fazer movimento onde que mataram minha prima, onde mataram Daldina. Temos que fazer protesto dentro da cidade!’. Aí eu fui e conversei com o prefeito, Alídio, ele é gente boa. Eu falei: ‘Ô Alídio, estou querendo fazer isso e você não pode reclamar..’. Ele: ‘Não, você tem direito, tem que fazer, é o seu direito. Eu vou acompanhar você, vou ajudar um pouquinho você..’. Eu conversei com o sargento também, fui na delegacia. Liguei para Dra. Paula também, para liberar, para não ter problema dentro da cidade. Se nós fazemos ato, dá problema para nós. *Áyuhuk* fica brigando. Depois eu liguei para a Funai e Funai falou: ‘Quem vai ajudar você? Quem vai acompanhar? Precisa mandar Polícia Federal?’. Eu falei: ‘Se quiser mandar, pode mandar!’. Depois eu marquei o dia, foi 27 de fevereiro. Aí fizemos o movimento. Chamei jornalista, chamei nosso parente de Água Boa e Pradinho também. Nós fizemos ritual porque onde matam o nosso parente, o espírito mora ali. Porque o sangue derramou ali. Ali vai ficar o espírito e o ritual vai ficar também, não vai largar desse pedaço de terra. Aí nós fomos e fizemos o canto para homenagear e o pajé reuniu com outros pajés e mandou ritual de madrugada. Às 3h da madrugada. Aí foi e marcou onde vai fazer canto, marcou onde vai acontecer. O pessoal estranhou porque é proibido escrever na pista, em qualquer parede. E Ladainha toda ficou com medo. Depois nós chegamos, às 9h mais ou menos. O pessoal do CIMI foi também. E nós fizemos o canto. Nesse canto, no movimento, tem um parente que fica triste mesmo. Não quis ajudar a cantar. As mulheres não tinham voz para cantar. Nós fizemos o canto triste mesmo do Gavião, do Mico, do Macaco.. tinha muito canto forte. E está marcado ainda na pista onde matou minha prima. (...) Se eu tivesse pensado antes, eu ia enterrar ali, mas não pensei nisso. Se tivesse caído na minha cabeça, eu ia enterrar ali onde matou. Aí depois nós conversamos com o espírito, com o ritual, fizemos o ritual para

²⁰⁸ Informações do chamado para o ato de protesto pela morte de Daldina Maxakali, assinado pelos *tihik* de Aldeia Verde, Água Boa e Pradinho publicada no site do Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva (CEDEFES). Disponível em: <https://goo.gl/M9Z7pj>. Último acesso em 14.07.17.

ela. Hoje estou querendo continuar fazer movimento, todo ano eu vou alugar ônibus e nós vamos lá fazer o canto. Nós não vamos deixar esquecer.”

“E hoje não acaba de o branco matar nossos parentes em todo o Brasil, não é só Maxakali. O branco mata o outro, assalta banco e mata nosso parente. (...) Eu pensei: por que o branco mata o nosso parente e nós não temos o direito de matar o branco? Aí eu fiquei com raiva, o branco tem direito de matar o nosso parente, mas nós não matamos o branco. Nós, Maxakali, nunca matamos o branco, e branco mata muito. O branco mata muito, atropela na estrada. Vai para cidade, vai matar. Lá em Ladainha uma moto atropelou minha prima. Foi esse ano [de 2015]. Eu chorei. Eu fiquei muito nervoso, foi dia 31 de janeiro. Aí eu esperava a Funai resolver, mas a Funai é muito fraca, fraquinha, não faz nada, porque é para mandar a Polícia Federal e não manda. Aí eu falei com Sueli: “Ô, Sueli! Não vou esperar a Funai, vou fazer manifestação onde mataram minha prima, porque se eu esperar a Funai, a Funai não vai fazer nada!”. Aí eu fui sozinho, também Sueli, e com o nosso ritual. Conversei com o prefeito, o prefeito ajudou. Nós fizemos protesto onde mataram minha prima. Onde matam um maxakali, ele vai morar porque o sangue derramou ali. O espírito está ali, o nosso ritual está ali também não larga onde matou o nosso parente. Aí toda a noite vai ter ritual, vai cantar, vai assobiar, vai fazer barulho. Onde matam o nosso parente, enterra, é nossa terra. Eu não pensei [no dia], mas depois eu lembrei, podíamos enterrar a minha prima aqui. Mas eu não pensava, se eu tivesse lembrado, tinha enterrado ali na cidade mesmo. Mas hoje nós estamos organizando, se acontecer, nós vamos fazer isso. Aí o nosso ritual foi de madrugada e escreveu na pista. Nosso pajé mandou o ritual ir de madrugada, às 3h, e fez um sinal, escreveu no asfalto e colocou assim: ‘*ũn káok*’. *Ũn* é mulher, *káok* é forte. E escreveu assim onde nós fomos fazer canto. Aí eu mandei *ãyuhuk* que filma [Roney Freitas, co-diretor do *Grin*], e filmou para mim, é lá de São Paulo, ele estava lá, nós fizemos vídeo, trabalhamos. Aí nós filmamos, gravamos tudo, mas faltou fazer as legendas²⁰⁹. Nós fizemos ritual onde matou minha prima. Eu fiquei muito triste, as mulheres choraram. E nós estamos esperando a justiça resolver.”²¹⁰

O ódio anti-indígena continua devorando os corpos dos *tihik*, que permanecem sendo vítimas porque os assassinos estão certos de que não serão punidos. Nenhum dos responsáveis por essas mortes foi sequer indiciado. No caso de Daldina, apesar de seu atropelamento ter acontecido durante à tarde, no acostamento de uma via movimentada na entrada de Ladainha, na frente de um estabelecimento repleto de gente, nenhuma testemunha foi capaz de dar qualquer informação que ajudasse a identificar o responsável, que fugiu sem prestar socorro. Assim, por falta de provas, o processo que investigava o crime foi arquivado (Romero, 2016: 244).

Um dos elementos das enunciações de Isael que ainda gostaria de destacar é a incapacidade da Funai e de suas instituições de apoio de fazer frente às mortes e violações que os índios ainda sofrem e de atuar no sentido de garantir que seus direitos se efetivem. Entre os *Tikmũ'ũn*, os órgãos indigenistas contam atualmente com

²⁰⁹ Alguns dos momentos do ato-protesto pela morte de Daldina são exibidos nas cenas de *Grin*.

²¹⁰ O primeiro enunciado foi proferido durante a oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas do FIEI da turma de Ciências da Vida e da Natureza, o segundo junto à turma de Matemática, ambos em setembro de 2015.

servidores individualmente comprometidos com a sua causa. Todavia, suas aptidões e idoneidade pessoais são insuficientes diante dos conflitos com os brancos e do desmonte das políticas públicas indigenistas. Essas, apesar de se pretenderem diferenciadas e multiculturais, muitas vezes não os alcançam, e outras vezes acaba, atuando como correia de transmissão da lógica unívoca *com Estado*. Como nos disse Isael, a verdade é que a Funai é *fraca, fraquinha*, assim como são também, apontou Sueli, as outras entidades que atuam junto aos índios:

“Ó, eu vou dizer: a Sesai [Secretaria Especial de Saúde Indígena, vinculada ao Ministério da Saúde] está péssima! Porque a gente está aqui, vamos supor, se eu adoecer eu não encontro a Sesai aqui por perto. Eu não sei onde existe a Sesai. Saúde indígena no Brasil todo é uma porqueira. Só existe o nome ‘saúde diferenciada’, mas eu não vejo nada diferenciado, sabe? Porque eu tive doente nesse ano mesmo [2015], eu estava com um problema no estômago, o médico pediu para fazer endoscopia. Porque eu fico saindo, fico comendo coisa que não é da minha cultura, eu tive problema no meu estômago. Eu fui fazer esse exame, endoscopia, a Sesai não tem, tive que pagar, tive que comprar remédio. Eu tive uma infecção e eu mesma comprei o remédio porque a Sesai não fornece. Imagina o Maxakali que não tem salário, que não tem condições? Não tem como eles comprar.. Por isso que hoje nós estamos conversando bastante, porque muitos funcionários da Sesai não querem saber que existe a Sesai porque existem os povos indígenas. Mas se não existisse índio, não existia a Sesai. Eles não querem pensar nisso. (...) Não existe medicamento e nós temos que comprar. É isso que acontece.”²¹¹

Na mesma ocasião Isael argumentou em sentido semelhante:

“Só marca o exame para nós só para falar: ‘Você está doente. Seu coração está doente’. Só para saber mesmo. Aí nossa comunidade está reclamando: ‘Ué, porque está fazendo exame e não dá medicamento? É só para saber? Para me atrapalhar?’. Falam assim: ‘Ó, você tem doença ..’. Isso vai me atrapalhar, não pode só saber o nome da doença e não tratar.. Por isso a nossa comunidade fica com raiva, não vai fazer exame mais .. Porque faz, dá a receita e não tem o dinheiro para comprar medicamento.”

Como nas demais áreas do Sistema Único de Saúde (SUS), a atuação da Secretaria de Saúde Indígena tem sido muito comprometida pela falta de recursos e investimentos, com o agravante de que as populações a quem deve atender tem sido historicamente fragilizadas pelas consequências do [mau] encontro com a sociedade do entorno, que os adocece e os condena à fome e subnutrição. A incompreensão e o desrespeito das particularidades culturais dos processos de cura e adoecimento entre os povos indígenas também é um fator importante de precarização do atendimento que prestam. Isso, somado aos aspectos biopolíticos que fundamentam os preceitos normativos das condutas médicas, acaba transformando a atuação dos profissionais de saúde em uma

²¹¹ Fala de Sueli Maxakali durante a oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas da habilitação de Ciências da Vida e da Natureza do FIEI, em setembro de 2015.

nova forma de controle sob os corpos indígenas. As dificuldades que as mulheres enfrentam para dar a luz nas aldeias, lançando mão dos seus próprios conhecimentos obstétricos é um exemplo. Os médicos, que *colocam um tanto de medo* nelas, desconhecem os cuidados e as prescrições que derivam da cultura das gestantes e que pode garantir a elas uma gravidez tranquila e saudável. Por isso, medicalizam-nas, desconsiderando as singularidades de seus processos de parto, adoecimento e cura. Nesses casos e também em outros, desmembram e minoram suas práticas terapêuticas tradicionais:

“Como a gente está dentro da faculdade também, a gente sabe um monte de coisa. A gente fez com a Marina um livro sobre os direitos, a gente fez a cartilha²¹². A gente sabe dos nossos direitos, a gente cobra. Mas a Sesai coloca uma série de coisas: ‘não pode acender fogo dentro de casa, não pode fazer fogueira porque fogueira prejudica a saúde..’. Aí proíbe uma série de coisas, quer que nós, lideranças, proibamos os Maxakali de acender fogo. Eu falei assim na reunião: ‘Não pode! Sempre tem essa barreira! Eu não posso fazer isso porque os mais velhos não vão ter onde contar história!. Nós vamos estar tirando o braço da nossa cultura, a perna da nossa cultura. Só vai enfraquecer a nossa cultura!’ É o que a gente enfrenta! Você não pode ganhar criança dentro da aldeia, eles falam assim, colocam um tanto de medo nas mulheres. Mas elas ganham dentro da aldeia mesmo. Nós enfrentamos um tanto de coisas.”²¹³

Para fazer valer os seus direitos e manter coesa sua cultura, sem que lhes *tirem os braços e as pernas*, os Maxakali não apenas acompanham de perto a atuação dos profissionais da saúde, como também criam instrumentos para orientar o seu trabalho. Nesse sentido, destaco a produção d livro bilíngue *Hitupmã'ax: curar* (2008), produzido por Rafael Maxakali, Pinheiro²¹⁴ Maxakali, Sueli Maxakali e Isael Maxakali em parceria com o Literaterras, núcleo transdisciplinar da Faculdade de Letras da UFMG. No texto-manifesto “Aprender a tradição Maxakali e respeitar”, assinado pelos autores, eles afirmam:

“Este livro foi feito para mostrar a cultura Maxakali; para que toda a equipe que trabalha com a saúde indígena conheça nossa tradição. Nós queremos que todo funcionário, a partir de hoje – que nós estamos fazendo este livro –, só seja contratado depois que ler este livro; que só depois de aprender a tradição Maxakali e respeitar, ele comece a trabalhar. Porque os funcionários e toda a equipe médica tem muita dificuldade de trabalhar com os Maxakali; porque ainda nós não trabalhamos junto com eles, para ajudar a entender a forma como se trata dos Maxakali. Temos vontade de ajudar as pessoas com este livro; de ajudar a saúde a funcionar mesmo

²¹² Trata-se de um projeto “*Xeenag – Verdade, Segurança, Vontade Boa e Verdadeira*”, realizado pelos CEDEFES e pelos *Tikmũ'ün*, cuja assessoria antropológica foi feita por Marina Guimarães Vieira. Deste projeto desdobrou-se a produção de uma cartilha (Barros, Ana & Campos, Regina (Org.): 2013), em língua maxakali, sobre os direitos à terra.

²¹³ Fala de Sueli Maxakali na mesma oficina com a turma da habilitação das Ciências da Vida e da Natureza do FIEI, em setembro de 2015.

²¹⁴ Trata-se do tio de Isael que, quando criança, foi um dos meninos batizados com o nome do militar.

(*max*); temos vontade de que a política com os funcionários não mande embora aqueles que conhecem nossa tradição, aqueles que sabem tratar dos Maxakali. Porque quando um funcionário começa a saber a cuidar dos Maxakali, a entender, ele é mandado embora. E vem outro que não sabe de nada.

Fazer esse livro foi muito difícil. Nós não queremos que ele seja engavetado, porque ele foi feito para ajudar a Saúde. É um sonho que a gente já teve de ajudar as pessoas.

Nós, em nome da comunidade indígena Maxakali, queremos que a FUNASA [Fundação Nacional de Saúde] entenda a nossa cultura. Queremos que o médico e as enfermeiras fiquem lá na nossa aldeia. Queremos também que o enfermeiro fique com o motorista dentro da aldeia para nos dar remédio, porque as doenças não tem horário. Nós queremos que a FUNASA construa um posto de saúde dentro da aldeia. Queremos também água tratada para que as crianças e os adultos fiquem saudáveis.” (Maxakali et al., 2008: 12 – 13)

Essa iniciativa é uma entre diversas outras que demonstram que a despeito das violações que continuam operando contra os *Tikmũ'ũn*_Maxakali, eles tem se empoderado cada vez mais dos direitos conquistados, lançando mão de seus próprios agenciamentos e promovendo estratégias de diálogo e tradução para com a sociedade do entorno. Muitas tem sido suas ações no sentido de pacificar também a escola indígena²¹⁵ (Vieira, 2014), especialmente no que tange à produção e publicação de materiais didáticos²¹⁶ em seu idioma vernáculo, e aos esforços de seus professores em elaborar seu currículo específico a partir do qual alfabetizam os jovens e as crianças nas aldeias.

Dentre seus empreendimentos destaca-se ainda seu profícuo trânsito nas universidades, especialmente na UFMG. Na última década e meia é crescente o número²¹⁷ de pesquisas desenvolvidas junto aos *Tikmũ'ũn*, especialmente nos entremeios da Antropologia (Vieira, 2006, Ribeiro, 2008; Campelo, 2009; Romero, 2015a), da Etnomusicologia (Tugny et alli., 2009a e 2009b; Tugny, 2011; Jamal Júnior, 2012), da Educação (Vieira, 2014) e, mais recentemente, do Cinema (Costa, 2015;

²¹⁵ Sobre isso ver o artigo “‘A gente não faz mais guerra, agora a gente está pensando’: xamanismo e educação escolar entre os Maxakali”, de Marina Guimarães Vieira, publicado em 2010, no nº 19 da revista *Cadernos de Campo*.

²¹⁶ Dentre os materiais que eles tem produzido, tive a chance de conhecer um em maior profundidade. Trata-se do livro de apoio à alfabetização na língua nativa, *Xokxop xohi' xi mĩm xohi' yõg tappet*, organizado pelo linguista Carlo Sandro Campos junto a professores *tikmũ'ũn*. Durante meu campo em Aldeia Verde, Rogério Maxakali usou esse material nas aulas que me deu sobre o idioma.

²¹⁷ Menciono a seguir os trabalhos desenvolvidos nesse período e que eu tive a oportunidade de ler e/ou conhecer o contexto de produção. A quantidade de pesquisas feita junto aos *Tikmũ'ũn* tem sido tal que não consegui revisá-las todas para essa dissertação, de modo que tive que me deter àquelas com as quais esse trabalho tem maior proximidade temática.

Vasconcelos, 2015)²¹⁸ e do Design²¹⁹. Muitos desses trabalhos desdobram-se também em projetos comunitários nas áreas dos direitos indígenas, como a saúde, a educação, a gestão do território (Barros, Ana & Campos, Regina (Org.), 2013) e também em outras esferas, como a fotografia (Alvarenga, Ana & Fotógrafas *Tikmũ'ũn* de Aldeia Verde, 2009) e o audiovisual (Costa, 2015; Vasconcelos, 2015). As relações de contrapartidas mútuas entre eles e seus aliados ainda se concretizam, além da circulação e produção de conhecimento, por meio também da cooperação no que diz respeito à circulação de pessoas e também de bens entre as aldeias e as cidades, especialmente miçangas, tecidos e o artesanato.

Nessa universidade ainda participam de diversos projetos como pesquisadores e mestres. Exemplos são o projeto “Saberes Indígenas na Escola”²²⁰ na FaE, em que elaboram materiais didáticos para suas escolas, e as disciplinas de Formação Transversal em Saberes Tradicionais oferecidas aos cursos de graduação da UFMG, em que Sueli já participou, ao lado de Israel, ensinando sobre práticas cinematográficas, e que participará novamente, no segundo semestre de 2017, ensinando agora sobre a arte *tikmũ'ũn* com miçanga. Estão presentes também em muitos seminários e eventos, cito alguns que aconteceram em 2015: IV Colóquio Internacional “Cinema, Estética e Política”, organizado pelo Grupo de Pesquisa Poéticas da Experiência, vinculado ao Programa de Pós-graduação em Comunicação; os seminários “Comendo como gente”, organizado pelo Observatório da Educação Escolar Indígena (OEEI), e “História do ponto de vista indígena: violações de direitos indígenas e a Comissão Nacional da Verdade”, organizado pela habilitação de Ciências Sociais e Humanidades do FIEI e que foi fundamental para realização da presente pesquisa. Ressalto ainda o espaço que os Maxakali tem conquistado nesse curso de licenciatura indígena. Depois de anos de

²¹⁸ Sobre o cinema *tikmũ'ũn* ver também “Narrativas Audiovisuais: Cinema, Memórias Ancestrais e Rituais entre os *Tikmũ'ũn* Maxakali”, dissertação recém-defendida por Andriza Andrade em Aldeia Verde, junto de seus interlocutores. Sobre a ocasião de sua defesa ver: <https://goo.gl/ctT3fy>. Último acesso em 13.08.17.

²¹⁹ Ver a dissertação de Paula Cristina Pereira Silva sobre a iconografia *tikmũ'ũn*, defendida há poucos dias na Escola de Design da Universidade Estadual de Minas Gerais (UEMG), intitulada “A letra viva da floresta: a iconografia como guia do design tipográfico Maxakali.”.

²²⁰ Esse projeto é vinculado à Secretaria de Educação Continuada, Alfabetização, Diversidade e Inclusão (SECADI). Seu objetivo é fomentar a formação continuada dos professores indígenas e a produção de recursos didáticos e pedagógicos que estejam de acordo com as especificidades de cada comunidade e que promovam o multilinguismo e a interculturalidade. Informações do portal do Ministério da Educação, disponível em: <https://goo.gl/C5gww>. Último acesso em 17.07.17.

luta para que uma avaliação diferenciada fosse criada para certificar seus professores no Ensino Médio²²¹ e, assim, tivessem condições de prestar o vestibular, todos aqueles que participaram do primeiro grupo de certificação foram aprovados nesse concurso e ingressaram na UFMG. Até este ano, contávamos com um único maxakali no FIEI, Lúcio, na turma da Matemática. A partir de 2017, serão 14.

Intensa e crescente é também a produção cinematográfica dos *Tikmũ'ũn* e a exibição de seus filmes em festivais de arte e de cinema nacionais e internacionais, que tem lhes rendido muitos prêmios e menções honrosas. Sublinho aqui os dois últimos trabalhos de Isael Maxakali: a premiada animação “*Konãgxeka: o Dilúvio Maxakali*”, feita em parceria com o pesquisador Charles Bicalho, e que já foi exibido em dezenas de cidades de mais de oito países²²²; e o curta-metragem *Grin*, filmado com Sueli e Roney Freitas. Esse filme expressa parte do rico processo de elaboração e reelaboração histórica que os *Tikmũ'ũn* tem feito sobre as violações cometidas pelo Estado brasileiro durante a ditadura empresarial militar (Romero, 2016: 242) e ressalta seu engajamento na luta pela efetivação de seus direitos e por reparação histórica. Ainda no campo das artes, destaco a participação das mulheres de Aldeia Verde na exposição “No caminho da miçanga: um mundo que se faz de contas”, que aconteceu em agosto de 2015, ocupando parte das instalações do Museu do Índio, no Rio de Janeiro, e teve a curadoria de Els Lagrou. Cerca de 700 peças foram expostas, de 24 povos indígenas no Brasil e 18 povos autóctones de outras partes do mundo. Essa mesma instituição recebeu em 2010 a mostra “Imagem-Corpo-Verdade”, com fotografias feitas por mulheres também de Aldeia Verde, com a curadoria de Rosângela Tugny. Trata-se de um desdobramento de um projeto homônimo, “(...) cujo objetivo era levar os próprios *Tikmũ'ũn* a apresentar a sua cultura (...)” e que ainda originou um lindo livro com fotos feitas por elas (Alvarenga, Ana & Fotógrafas *Tikmũ'ũn* de Aldeia Verde, 2009: “Apresentação”).

²²¹ Essa demanda decorre do fato de que as escolas maxakali estão estruturadas até o Ensino Fundamental II. De modo que a maioria de seus professores não se formou no Ensino Médio e, sem esse certificado, não tem a possibilidade de ingressar na universidade. Para começar a resolver esse problema, lutaram por anos, até que conseguiram que uma parceria fosse estabelecida entre suas comunidades, alguns professores do FIEI e a Secretaria de Educação (SEE) do estado. Foi elaborada uma avaliação diferenciada para um primeiro grupo de professores, a partir da qual foram avaliados e certificados com o diploma de Ensino Médio. Isso criou condições para que pudessem prestar o vestibular da licenciatura indígena, cujas provas também são diferenciadas.

²²² Para detalhes ver: <http://paje-filmes.blogspot.com.br>, último acesso em 17.07.17.

Já há algumas décadas que iniciativas dos *Tikmũ'ũn* convergem aos propósitos de outros povos autóctones, como foi o caso do lançamento da “Campanha Internacional pela Regularização da T.I Maxakali” e a fundação do Conselho Indigenista de Minas Gerais em 1995. Hoje associações pan-indígenas continuam articulando a defesa dos direitos dos índios da região, como é o caso da Articulação dos Povos e Organizações Indígenas do Nordeste, de Minas Gerais e Espírito Santo, a APOINME, e o Conselho dos Povos Indígenas de Minas Gerais, o COPIMG. Com tantas outras ações indígenas em curso, novos contextos de encontro também tem fortalecido redes de apoio e cooperação mútua entre os parentes arañã, kaxixó, krenak maxakali, pankararu, pataxó, pataxó hã-hã-hãe, tupiniquim, xakriabá e xukuru cariri. Oficinas de vídeo, encontros de mulheres, torneios esportivos, projetos comuns nas escolas indígenas e universidades são algumas das conjunturas que atualizam e promovem suas parcerias. Destaca-se o fortalecimento da relação ancestral entre os Pataxó e os *Tikmũ'ũn*, que continuam atualizando seus laços de afinidade, agora em novos espaços como o cinema (Vasconcelos, 2015).

Por fim, para evidenciar mais um contrapeso *tikmũ'ũn* às antinomias dos tempos dos direitos, ressalto a eleição de candidatos maxakali nas votações municipais das cidades contíguas às aldeias. No último pleito, em 2016, Maria Diva Maxakali, de Água Boa, foi eleita vice-prefeita de Santa Helena de Minas pelo Partido Republicano Brasileiro (PRB). Margarida Maxakali, da mesma comunidade e pelo mesmo partido, foi a segunda vereadora mais votada da cidade. Em Ladainha, Isael Maxakali foi o candidato mais votado ao posto legislativo, eleito pelo Partido Progressista (PP)²²³. Por suposto que a presença deles nessas esferas do poder não poderá reverter os séculos de violência e opressão que pesam sobre seu povo. Contudo, trata-se de espaços importantes de pacificação dos brancos e também de pressão para que os direitos indígenas sejam respeitados e efetivados. Examinemos ainda como os *tihik* promovem outros de seus agenciamentos e deslocam certas antinomias a partir dos instantâneos etnográficos que seguem.

²²³ Informações da Revista Carta Capital e do site da prefeitura de Santa Helena de Minas: <https://goo.gl/DsTGa6> e <https://goo.gl/GY8ZMY>. Último acesso em 19.07.17.

Instantâneo etnográfico 4: Os Maxakali são os *verdadeiros donos da terra*²²⁴

À tarde passei rapidamente em Sueli, que estava sentada na porta de sua casa fazendo artesanato, depois fui para Detinha à procura de Noemia. Elas estavam sentadas no quintal com Dedela [esposa de Gilberto, filho mais velho da liderança], enquanto as crianças brincavam. Esfriou, entramos e eu mostrei a elas o que estava aprendendo na língua. Quando disse “*Hoyet tex yũmũgãhã maxakani yiy ax hã*” (Rogério está me ensinando maxakali), Noemia me corrigiu dizendo que o que *ele está me ensinando é tikmũ’ũn*, que *dizer “tikmũ’ũn” é melhor, que esse é o nome deles, maxakali é como os brancos chamam*. Perguntei o que seria “maxakali”, ela me explicou que *esse nome serve para documento, para assinar: Noemia Maxakali na identidade da Funai*. Perguntei então de onde vem o nome “maxakali”, ela disse que *é nome de lugar onde eles já moraram, é nome de terra que antigamente era de índio* (o município de Machacalis?).

Elizângela foi até o quintal de sua casa, de onde é possível ver quase toda Aldeia Verde, para conferir se o pessoal da Secretaria Estadual de Educação já tinha chegado com os funcionários da Funai. *Chegou sim*. Então descemos ela, eu e Dona Noemia. Todos os professores foram convocados para a reunião, Elizângela deveria ir. Noemia, *liderança forte* que é, não perde esse tipo de evento. Elas me disseram para acompanhá-las e eu fui. A nova inspetora da SEE veio, dessa vez acompanhada por Célia Xabriabá, superintendente de Modalidades e Temáticas Especiais de Ensino, militante indígena atuante e reconhecida, amiga de longa data das filhas de Noemia. De Água Boa estava João Bidé, os professores de Aldeia Verde mais próximos de Sueli e Isael também estavam presentes. Da escola coordenada por Pinheiro não veio ninguém. O pessoal de Pradinho e Cachoeirinha também não estava. Os representantes da SEE vieram apresentar a proposta de concursar todos os professores e funcionários das escolas maxakali para que tenham mais estabilidade no emprego. Explicam que o concurso é

²²⁴ O primeiro plano deste instantâneo é composto exclusivamente pela transcrição direta das anotações de meu Caderno de Campo de 16 de junho de 2016, o segundo plano, sobre a reunião com funcionários da Funai, foi escrito a partir do adensamento das anotações do Caderno de Campo de 23 de junho de 2016.

feito por prova escrita e depois ouvem as ponderações de Sueli e Isael em relação às dificuldades que eles tem com o universo letrado. Ficaram de tomar uma decisão em uma nova reunião, que será feita em breve, sem a presença de pessoas de fora.

Íris²²⁵ e Thiago²²⁶, servidores da Funai, acompanharam a reunião do pessoal da Secretaria e depois de encaminhada a questão dos concursos, foram chamados, pelas lideranças presentes, a contar como *estavam as coisas em Brasília*. Começaram falando do quanto tudo ficou mais complicado e instável com entrada de Temer, explicaram que *a Funai estava sem chefe e que queriam colocar um general para mandar*. Retomaram o assunto da PEC 215²²⁷ e começaram a falar do corte de verbas que atingiu em cheio a fundação. Foram questionados sobre as cestas básicas, que não chegam à aldeia há três meses, o que tem provocado a fome de famílias inteiras e também uma debandada rumo às cidades próximas em busca de recursos. Íris contou das dificuldades em trazer os *tihik* que estão em Teófilo Otoni de volta para a aldeia e Thiago explicou ainda que o corte das cestas deve-se à extinção do Ministério do Desenvolvimento Social, que provavelmente será seguido do corte do leite, que as famílias cadastradas recebem duas vezes por semana. As lideranças *tikmũ'ũn* ouviam as notícias do fim do mundo com muita indignação. O silêncio delas foi quebrado por Sueli, que ao ouvir a proposta que alguns coordenadores das CTLs estão formulando para resolver o problema das cestas básicas com o incentivo do cultivo de roças nas aldeias, explodiu:

Por que eles não juntam a gente tudo bem juntinho e coloca fogo em volta? Termina logo com isso, o governo odeia a gente. Eles odeiam os povos indígenas. Acabaram com a mata, com o peixe, com a caça. Ai manda cesta básica, agora tira e querem que a gente planta. Como eu vou plantar numa terra desse tamanho? Aqui só tem encosta, Thiago. Você sabe que não dá pra plantar. Por isso que eu falo que tem que aumentar a terra do Maxakali. Isso aqui era tudo desmatado. Se tem verde agora é porque a gente cuida, a gente não queima igual fazendeiro. Tem árvore grande, tem mata porque Maxakali cuidou, quando a gente chegou não tinha nada aqui. E não pode plantar também porque a terra é pouca, e se planta, não chove e não cresce. Eles acabaram

²²⁵ Irislene Rocha, servidora da Funai.

²²⁶ Thiago Fiorotti, responsável pela Coordenação Técnica Local (CTL) de Minas Gerais e Espírito Santo.

²²⁷ Proposta de emenda constitucional, idealizada pela bancada ruralista, que tem como objetivo transferir a prerrogativa de aprovação final sobre a demarcação das terras indígenas do poder executivo para o legislativo.

*com tudo e agora querem acabar com os verdadeiros donos da terra. Para nós nunca acabou a ditadura, é por isso que eu fico indignada*²²⁸.

A fala articulada da filha foi seguida por um discurso de Noemia sobre a *palhaçada de Brasília, os Maxakali fazem ritual para colocar a Dilma, votam na Dilma, e essa gente que não presta tira a Dilma na hora que quer*. A liderança forte falou também sobre a incapacidade da Funai em ajudar os índios. Ela disse que *eles não conseguem fazer nada hoje* e que antes, *na época do SPI, eles faziam era contra os Maxakali* e começa uma narrativa detalhada sobre o *tempo de Fonte* e depois fala do *tempo de Pinheiro*, quando os índios foram levados ao Reformatório Krenak. Noto que durante toda a reunião a pertença evocada pelas lideranças é “Maxakali” e não “Tikmũ’ũn”.

Instantâneo Etnográfico 5: *Yãmĩyhex* e as saudades de Daldina²²⁹

Íamos para a casa de Elizabeth para mais uma vez fazer bolo. No caminho até lá, Salvino vem nos avisar que à noite teria ritual para *Yãmĩyhex*, os espíritos das mulheres. Elizângela me explica que para as *Yãmĩyhex saírem* (do *kuxex*) é preciso mandar vestidos e panos, além de comida com carne para a *barraca de ritual* porque *Yãmĩyhex não come sem carne*. Ela pede para Salvino voltar em casa e mandar Alizane cozinhar. Chegamos em Elizabeth e começamos mais uma maratona do bolo, interrompida às pressas quando Elizângela reconheceu o canto de sua *Yãmĩyhex* sendo entoado no *kuxex*. *Corre, Paula, se eu não mandar comida no meu canto e no das meninas, as nossas Yãmĩyhex não vão sair de noite!* Saímos esbaforidas com pacotes de bolacha na mão e nos sentamos a certa distância para escutar. Ela me disse da sua felicidade ao ouvir o canto da sua *Yãmĩyhex*, seguido pelos cantos das *Yãmĩyhex* de suas filhas. Logo

²²⁸ Eu acompanhei toda a reunião, mas sem meu gravador. Reconstituí a fala de Sueli a partir das anotações que fiz naquela ocasião, com especial cuidado às expressões usadas por ela, à ordem e cadência de sua fala.

²²⁹ Os planos desse instantâneo etnográfico foram compostos, respectivamente, a partir do adensamento das anotações do Caderno de Campo de 19 e 23 de junho de 2016.

Shawn saí do *kuxex*, parecia procurar Elizângela. Quando nos viu, veio correndo em nossa direção, pegou os quitutes em silêncio e voltou com a mesma rapidez para a *casa de religião*. Ela me explica que nos *yãmĩyxop* que a comida que deve ser levada para dentro do *kuxex*, quem busca é um parente homem próximo. Hoje foi Shawn, mas podia ser Gilberto ou Gilmar. Hernani não pode porque ainda não é iniciado.

Voltamos para a casa de Elizabeth. Enquanto Elizângela finalizava o confeito do bolo com um desenho do *mĩmãnãm* feito de chantilly, voltei para sua casa para buscar os vestidos para as *Yãmĩyhex* na companhia de Thaís. Elizângela me deu instruções precisas sobre quais vestidos e panos pegar, todos já usados por ela e por suas filhas em ocasiões de festa. Não eram vestidos de se usar no dia-a-dia, *tem que ser bonito e de cor forte para quando elas saírem, a gente saber qual é a Yãmĩyhex da gente*.

Elizângela foi para casa se trocar e eu fiquei esperando na casa de Maiza, situada quase ao lado da *casa de religião*. Sentamos embaixo da bananeira em seu quintal. Não estava muito frio e a noite estava clara, a lua, novamente, linda. Conto para ela sobre o quanto eu estava me sentindo feliz na aldeia e ela me explica que *é assim mesmo, na aldeia é melhor, na cidade a gente tem muita preocupação*. Maiza me pergunta se eu sabia que ia ter ritual de *Yãmĩyhex* e me conta ainda que *não é bom não tirar o seu yãmĩyxop* (do *kuxex*), lembrando do adoecimento agudo que acometeu uma familiar próxima por não ter alimentado o *yãmĩy* que ganhou de um finado parente. Conversamos ainda sobre o *yãmĩyxop* de *Putuxop*, em que estive presente na noite anterior. Menciono a coincidência de o primeiro ritual que participei ter sido desse *yãmĩy*, cujas histórias eu gosto tanto, ela me conta de seu carinho especial por *Mõgmõgka*. Um pouco depois Elizângela, Alizane e Thaís vêm me chamar.

Ao chegarmos ao pátio da aldeia, ouvimos mais nitidamente os cantos que continuavam a ser entoados no *kuxex* desde o início da tarde. Encontramos Sueli, Jupira, Telea com um prato de comida com carne nas mãos, ao lado de Claudia. Um garoto que eu não conheço pegou o alimento elevou. Passados uns 20 minutos, enquanto as crianças, especialmente as meninas, tentavam imitar a *dança difícil das Yãmĩyhex*, provocando gargalhadas nas mulheres adultas, os *yãmĩy* foram saindo do *kuxex* em grupos de três. Fui capaz de reconhecer, pelo vestido e pelos panos que lhes cobriam o rosto, as *Yãmĩyhex* de Elizângela e Alizane, que saíram com a de Jupira. A de Thaís, não perguntei por que, saiu em outro grupo. As *Yãmĩyhex* dançam bonito, de três em três,

com passos laterais rápidos, os gestos dos quadris e das pernas se dão em um ritmo difícil, quase que num contrapé. Os trios bailavam formando um grande círculo descontínuo em torno do *mĩmãnãm*. Saíam pelo lado esquerdo²³⁰ do *kuxex* e retornavam lá para dentro pelo lado direito. *Tá vendo como elas dançam bonito? Ninguém dá conta de fazer igual*, comenta Elizangela, enquanto Sueli pede que eu e Claudia tentássemos reproduzir os passos difíceis das *Yãmĩyhex* junto com as crianças. Todas riram muito da falta de jeito das antropólogas, nós duas também. Logo depois, Elizângela me disse que *poucas mulheres participaram do ritual*, de fato o pátio estava bem vazio, e *poucas Yãmĩyhex saíram porque quase ninguém tinha carne em casa para dar*. Ao sinal do canto que indicou que o *yãmĩyxop* terminaria, rapidamente todas nós nos dispersamos.

Logo depois do almoço Noemia subiu para casa de Elizangela. A anciã estava meio deslocada com o início tardio dos reparos na Sede por causa dos Jogos Indígenas. Ela trouxe um pen drive com relatos e cantos bem antigos que um pesquisador de BH encontrou no Museu do Índio e entregou para ela. No registro ouvimos a voz de Dona Isabel, sua mãe, de Mikael e Maria, os pais de Totó e seus tios. Ela me mostrou o material com muito entusiasmo e, diante da minha escuta interessada, não parava de traduzir as narrativas. A ocasião criou um excelente contexto para que eu lhe pedisse para me contar mais *histórias de antigamente*. Elizangela estava conosco, trabalhando em um colar, e logo sugeriu que a mãe contar a história das *Yãmĩyhex e da sucuri*²³¹, uma de suas favoritas:

Todos os dias os homens saíam para caçar. Ficavam o dia inteiro no mato. Matam as coisas lá, comem lá e voltam sem nada. E as mulheres não entendiam, perguntavam por que os homens saíam falando que iam caçar e não traziam nada. Um dia uma foi atrás deles assuntar. Viu que eles comiam os bichos sozinhos no mato, só eles, por isso que voltavam sem nada. A mulher volta para aldeia e conta para as outras. As mulheres foram tudo para roça, fazem buraco, plantam mandioca, cozinham batata para comer.

²³⁰ O *kuxex* situa-se no limite entre o pátio e a porção da reserva indígena que é considerada o exterior da aldeia, sua abertura é significativamente sempre voltada para fora, para a mata, por onde chegam os *yãmĩy*. Deste modo, o que vemos do pátio são “as costas” da *barraca de ritual*.

²³¹ Narrativa contada por Noemia em português. Enquanto ela falava tomei nota dos acontecimentos, me esforçando para registrar, não só ordem dos acontecimentos, mas também as palavras usadas por ela.

Mas não gostam de comer sem carne e eles não traziam nenhum pedaço. Aí as mulheres resolveram matar escondido uma sucuri para comer e comeram. Combinaram de não contar o segredo para os maridos. Uma disse que não ia poder falar muito com eles, nem rir, nem brincar com os maridos se não eles iam ver as escamas da sucuri nos dentes das mulheres e ficariam com raiva por que elas caçaram. As mulheres saíram da roça e voltaram para a aldeia. Os homens também voltaram do mato de mãos vazias. Tinha uma mulher que gostava muito do marido, estava com saudade dele. Ele foi brincar, mas ela não brincou. Ele queria muito brincar porque também estava com saudade, então ele brincou de novo. Ela não segurou e riu. O homem viu as escamas da sucuri no dente da mulher e ficou com raiva. O marido saiu de casa, foi para o kuxex e chamou os outros homens com um assobio. Contou para eles o que tinha acontecido, as mulheres caçaram e comeram sucuri escondido. Os homens tudo ficaram com raiva e fizeram flecha com veneno. O homem pegou seu filho pequeno e levou para o kuxex. O bebê começou a chorar de fome, a mulher foi para perto do kuxex e pediu para o marido devolver o menino. O marido disse que não ia devolver, falou que se ela quisesse amamentar era para colocar o peito por entre a fresta da parede de palha do kuxex, que o filho ia mamar lá de dentro. A mulher desconfiou, mas estava agoniada com o choro do filho e colocou o peito para criança mamar. O marido flechou e ela morreu na hora com o veneno. Os homens não se importaram com a morte da mulher, nem o marido dela chorou. Os homens foram caçar de novo. Depois que eles saíram da aldeia, as mulheres foram recolher o corpo da falecida. Tem que cuidar, se não vira ãnmõxa. As mulheres estavam tristes por que os homens mataram a amiga. Colocaram fogo no corpo dela. As mulheres foram andando por cima da fumaça e foram virando Yãmïyhex. Todas viraram Yãmïyhex, mas só uma que não. Uma que não virou e ficou parecida com a mulher que morreu. Ficou igualzinha a finada, era a prima que ela mais gostava. As Yãmïyhex ouviram os homens voltando e combinaram de vingar. Esconderam e falaram para mulher que ficou igual a outra enganar o marido da prima, dizer para ele que era a que morreu. Mas era mentira, elas queriam era vingar, era para fazer vingança. Os homens voltaram e o marido viu, ficou feliz: Eu te matei mas você viveu de novo! Que bom, eu ia ficar com saudade! A mulher respondeu: Você me matou mas eu vivi de novo, eu voltei para não ficar com saudade. Eles foram brincando e homem achava que era a sua mulher que morreu, mas não era, era a prima dela que ficou igual. Eles brincaram e a mulher pediu para catar piolho nele e ele dormiu. Aí ela fez sinal com a mão, chamando as Yãmïyhex que estavam escondidas. Elas vieram e

mataram ele e mataram o filho bebê também. Pintaram o homem morto, era kômã²³². Quando os outros homens viram, ficaram com muita raiva e queriam fazer vingança também. Dois homens combinaram que iam matar suas esposas para vingar. Um mataria a esposa do outro, para não ficar com dó. As mulheres foram para roça e sempre cantam quando trabalham. Eles foram atrás seguindo o canto delas. O canto é assim [Noemia começa a cantar e Elizângela a acompanha]. Quando as mulheres ouviam os homens chegando, escondiam no buraco da roça. Os homens procuravam, procuravam e não achavam as Yãmĩyhex. Ai depois ouviam elas cantando no rio porque elas gostam muito de água, gostam de tomar banho. Os homens iam pegar, aí elas mergulhavam e desapareciam. Os homens não pegavam. Outro dia as mulheres deixaram uma criança filha delas na beira do rio enquanto banhavam. Os homens chegaram devagar para não fazer barulho, viram a menina e roubaram. Os homens criaram a menina na aldeia, que não tinha mais nenhuma mulher depois que todas viraram Yãmĩyhex. A filha das Yãmĩyhex cresceu e teve casamento. A filha das Yãmĩyhex também teve filhos, muitos filhos, foi dela que nasceram os Tikmũ'ũn.

Elizângela conta que adora essa história, mas que agora essa história a deixa triste por que lembra Daldina. Daldina era querida por muitos, era *uma das mulheres que nunca perdia ritual*, me explica. Era a filha mais velha de Totó, prima de Noemia, e morreu há pouco mais de um ano e meio. Ela foi atropelada na estrada que liga a aldeia à Ladainha. Há vários quebra-molas no trecho, que está há poucos metros da entrada da cidade. O crime aconteceu à luz do dia, na frente de um bar. *Matou minha prima que nem um cachorro, e o povo do bar falou que ninguém viu. Como não viu se foi na frente? Eles não querem contar quem estava na moto porque é amigo deles Ninguém ajudou minha prima* – exclama Noemia emocionada. Um mês depois do atropelamento criminoso, os Tikmũ'ũn organizaram um ato-protesto-ritual no local onde Daldina morreu. Mortes violentas dificultam o trânsito do *koxuk*²³³ da pessoa, que não se transforma em Yãmĩy e não vai para o céu. O *koxuk*, com saudades dos parentes, fica perdido e é preciso fazer o ritual correto para ajuda-lo a ir embora e evitar que seus entes queridos sonhem com ele e assim adoeçam. Antes de chegar ao ponto de

²³² Os Tikmũ'ũn traduzem o termo *kômã* como comadre/compadre. Trata-se de uma amizade formal entre um homem e uma mulher, em que eles mutuamente se evitam e se tratam com muito protocolo. A relação de *kômã* configura uma série de obrigações rituais recíprocas, especialmente nas ocasiões fúnebres (Vieira, 2006. 108 – 110).

²³³ Imagem, sombra, alma.

concentração na entrada de Ladainha, uma outra prima delas ouviu Daldina cantando baixinho o *canto da sucuri das Yãmĩyhex*. *Esse é um canto que se canta para as primas*. Esse era um dos *rituais* que ajudaria Daldina a se transformar em *Yãmĩy*. Ao me contar tudo isso, Elizângela e Noemia voltam a cantá-lo emocionadas, me emocionando também. Mostram-me um longo vídeo do ato-protesto-ritual, que reuniu o pessoal de Aldeia Verde, parentes de Pradinho e Água Boa, e também amigos e aliados não-indígenas. O lugar onde mataram Daldina fica na beira do Rio Mucuri, *de acordo com o costume de antigamente deveria agora ser terra de índio. Onde morre Maxakali, onde derrama seu sangue, vira terra de Maxakali. Naquele dia uma cobra grande foi vista nadando nas margens*.

Instantâneo Etnográfico 6: A pré-estreia de *Grin* em Aldeia Verde ²³⁴

A aldeia estava muito agitada com o movimento dos tratores e da montagem de tendas para os Jogos Indígenas. Saímos cedo para Ladainha, Elizângela, Elizabeth, Paulinho, Shawlinho [filho do casal], Noemia e eu. Passamos a manhã toda na cidadezinha, muita gente tinha feito encomendas de lá por conta da proximidade da competição, tinta para o cabelo, esmaltes, comida, etc. Quando estava saindo de Aurinho²³⁵ com Noemia e Elizabeth, um homem jovem veio cumprimentar a liderança, era Roney!. Ele falou rapidamente com ela e quando ia saindo me apresentei, conversamos um pouco e ele foi embora. Resolvi mais umas pendengas com Elizângela no banco e na lotérica, voltamos para a aldeia depois do almoço.

Ajudei Elizângela a guardar as compras que fizemos na cidade, depois desci para Maiza para levar os ingredientes para o seu delicioso biscoito de queijo. Encontrei com Roney no caminho. Ele me disse da sessão de pré-estreia do *Grin*.

Fiquei um pouco na casa de Maiza, na companhia dela, de suas filhas e netas e também de Claudia. Vi pela janela que Isael e Roney montavam a estrutura para a exibição do

²³⁴ Este instantâneo etnográfico é produto do adensamento das descrições feitas no dia 27 de junho de 2016.

²³⁵ Venda a mais frequentada pelos *Tikmũ'ũn* em Ladainha, estabelecimento que tem o mesmo nome do dono.

filme-documentário na *cabana* e fui lá assuntar. Definiram o horário da sessão, às 18h30 para começar mesmo às 19h. Isael perguntou se aquela hora era *mai* para mim. *Mai!*, respondi. Voltei em Maiza só para me despedir e subi para jantar e me agasalhar melhor.

Por volta das 18h30 Isael ligou para Elizângela e disse que só estavam me esperando para começar a sessão. Descemos apressadas para a *cabana*. Quando chegamos estava tudo pronto, aparelhos ligados e Roney testando o som. Havia umas 30 pessoas, muito mais crianças que adultos, entre os quais estavam Mãmëy, Isabelinha e Gustavo, um homem de mais de meia idade, pajé muito conhecedor dos *yãmĩy*, e que – eu soube durante a exibição do filme – foi mandado para o Krenak com apenas 12 anos. A *cabana* ficou mais cheia depois que filme começou. Maiza e Sueli chegaram um pouco atrasadas. Delcida, Totó e Pinheiro não foram. Noemia chegou bem no finalzinho mesmo. Isael assistiu o filme inteiro do meu lado, no decorrer da sessão fez alguns comentários ao pé do ouvido, me explicando uns detalhes para me ajudar na pesquisa que estou fazendo.

Durante a exibição do filme os *tihik* sempre riam quando da primeira aparição de um parente ou conhecido. Riram também nos trechos extraídos do *Arara*, em que os guardas indígenas aparecem lutando entre si. Os momentos de comoção só aconteceram durante as cenas do ato-ritual-protesto por conta do atropelamento criminoso de Daldina²³⁶. Roney me explicou que sua a morte e o luto aconteceram durante as gravações em Aldeia Verde, em janeiro de 2015, e que foi inevitável registrar isso também. Muitas das cenas deste trecho do filme-documentário eram as mesmas do vídeo que Noemia e Elizângela me mostraram aquele dia quando conversamos sobre a história da sucuri das *Yãmĩyhex*. Roney disse que a escolha de incluir este evento aconteceu na ilha de edição, que *foi como uma atualização da GRIN e da violação dos direitos indígenas*, me explicou.

²³⁶ Sobre esse trecho do documentário e esse momento da sessão nos elucida Romero (2016), que também estava lá fazendo seu trabalho de campo:

“Na sessão de pré-estreia de *Grin* em Aldeia Verde, as imagens do protesto pela morte de Daldina e, sobretudo, seus cantos, despertaram na plateia o mesmo choro agudo com que os *Tikmũ’ün* velam seus mortos. A exibição prevista para o dia seguinte foi possível sob a condição de que a sequência final não fosse aí repetida. Não há aí, entretanto, uma rejeição ‘ao filme’ propriamente ou à opção de mostrar aquelas imagens. Isael e Sueli entendem e defendem a sua exibição ‘para os brancos’. O perigo em assisti-las, ali na aldeia, estava justamente em lembrar a parente morta, sentir saudades dela, entristecer, sonhar, adoecer.. Entre os *Tikmũ’ün*, as imagens, com efeito, podem matar.” (Idem: p.245)

Instantâneo Etnográfico 7: O arco e a flecha – Temer na mira implacável de Sueli e Isael²³⁷

Enquanto esperávamos Elizângela e Isael chegarem para irmos à Ladainha, Sueli pergunta se eu já tinha ficado sabendo do que aconteceu pela manhã. Respondo que não e ela diz que *Robertinho vai contar*. O antropólogo começa o caso:

Isael mexia em seu arco e flecha perto da casa de Maiza, cuja cozinha está sendo ampliada com a ajuda de Carlinhos e Ailton, o primeiro um regional que presta alguns serviços particulares dentro da aldeia, o segundo é o funcionário da prefeitura que mora na reserva e é responsável pela horta da associação. Carlinhos provocou Isael, perguntando jocosamente se ele sabia mesmo usar aquilo. Isael entrou na brincadeira, mas ficou um pouco injuriado com o agravo maroto do branco. Ailton observava tudo rindo.

- *Sabe atirar mesmo? Duvido ...*

- *Sei atirar sim.*

- *Então acerta aquela árvore ali!* – desafia Carlinhos apontando um tronco muito delgado há uns 20 metros.

- *Essa está muito perto, é muito fácil. Tem que ser mais longe!* – responde Isael já dando passos para trás.

- *É perto nada, atira daí mesmo!*

- *Não, está muito perto ... um, dois, três...* – agora contando os passos largos, se afastando muito.

Isael prepara o arco, mira sério o tronco e diz antes de disparar certo:

- *Essa aqui é para o Temer!*

A flecha se quebrou ao perfurar o tronco. Todos riram muito, especialmente Isael.

²³⁷ Os planos desse instantâneo etnográfico são compostos pelo detalhamento das descrições do Caderno de Campo dos dias 20 de junho e 02 de julho de 2016, respectivamente.

A fila do almoço estava enorme! Elizângela e eu só conseguimos comer depois de mais de uma hora e meia esperando. Seguimos correndo para o campo, pensei que tínhamos perdido o ato que Sueli e Isael haviam concebido com Robertinho dias atrás. O antropólogo já havia me adiantado que eles acharam melhor não realizar o protesto como parte da disputa de arco e flecha que aconteceu pela manhã. O argumento era de que os Jogos Indígenas são financiados com dinheiro público e que é preciso cuidado para evitar retaliações que pudessem prejudicar as edições futuras da competição. Diplomatas que são, Sueli e Isael separaram uma coisa da outra, e antes que os jogos de futebol recomeçassem, Fred [o auxiliar de Ailton na horta da associação], que narrava o torneio, anunciou a *surpresa dos anfitriões*. Robertinho e Alessandro, filho mais velho de Isael, entraram com retratos afixados em troncos de árvore: Temer, Romero Jucá, Kátia Abreu, Reinaldo Azambuja, governador do Mato Grosso do Sul e co-responsável pelo genocídio contra os Guarani Kaiowá, e o general reformado Sergio Peternelli, que havia acabado de ser indicado para assumir a presidência da Funai. Fred improvisa explicações no microfone, dizendo que *estudou sobre a cultura indígena em um livro de história que tem em sua casa e que lá dizia que os índios descobriram o Brasil antes dos portugueses*. O narrador anunciou que *Sueli e Isael estavam mandando seu recado para este governo que tem tantos problemas e que quer cortar o Bolsa Família de quem mais precisa*. Fred ainda aproveitou a ocasião para falar *da importância do voto, da escolha consciente dos representantes do povo e assumiu seu apoio público à futura candidatura de Isael para vereador de Ladainha*.

Muitos dos jovens participantes do torneio não reconheceram todos os alvos afixados lado a lado no centro do campo de futebol. Um grupo de competidores xakriabá que estava perto de mim, me pediu informações sobre algumas daquelas figuras, das quais debochamos com sarcasmo. Enquanto Fred enaltecia a conquista do primeiro lugar no arco e flecha feminino, Sueli foi a primeira a se posicionar com suas armas diante da fotografia de Michel Temer. Seu gesto esclareceu o propósito de tudo para muitos dos presentes que iam entendendo a ação à medida que a coisa acontecia. Fred inflamava seu discurso, *uma flecha contra o preconceito!, uma flecha em defesa dos direitos*

indígenas! Muitos *tihik* de todos os povos presentes²³⁸ imediatamente aderiram ao ato. Dezenas de índios posicionaram-se em filas com seus arcos e flechas nas mãos, diante de cada um daqueles alvos infames. Sueli flechou Temer várias vezes, até desfigurar aquele rosto mórbido. Mãmëy mirou em Katia Abreu. Acertou em cheio sua testa e depois terminou de derrubá-la a pauladas. O ato só terminou quando todos os inimigos estavam derrotados no chão, em pedaços. Os *tihik* se divertiram muito e ríamos todos do massacre promovido.

Logo depois, Sueli, Edgar e Célia Xakriabá – amigos e parceiros de longa data da anfitriã, gravaram um vídeo²³⁹ em apoio aos parentes Guarani Kaiowá, exigindo que o Estado cumpra com o seu dever constitucional e demarque as suas terras. Sueli deixou então seu recado inequívoco:

“A nossa morte está cada vez mais próxima da gente. O sangue está derramando para criar capim para os bois comerem e para plantar soja. O nosso sangue está virando soja. Os nossos parentes, os meus parentes guarani estão passando muita dificuldade – meu pai é de lá, do Mato Grosso do Sul. Eu não estou gostando disso. Eu sou Maxakali daqui de Minas, mas eu fico muito revoltada, eu choro porque os nossos mais velhos morreram e hoje nós estamos vivendo, os Guarani estão vivendo a mesma situação! Por isso que crio um apelo aqui para todo mundo poder ver, meus parentes! Nós estamos aqui não é só pelos Jogos, nós estamos aqui para lutar pelo nosso povo, pelo sangue que estão derramando na terra! Nós não somos invasores! Nós somos donos dessa terra, somos donos do Brasil! Mataram nossos mais velhos, os Xakriabá morreram bastante lutando por suas terras, o povo Maxakali, os Guarani continuam morrendo em cima das próprias suas terras! Quando os portugueses “descobriram”, nós já somos donos dessas terras! Nossos somos o povo dessa terra, que tem a nossa mata! Acabaram com a nossa mata, acabaram com a nossa pesca, as usinas elétricas estão entrando dentro das reservas indígenas, acabando com a nossa comida! E hoje entram todas as doenças dentro das reservas indígenas. Eu tenho sangue do Guarani, o choro deles é o choro meu também.”

²³⁸ Além dos *Tikmũ'ün* de Aldeia Verde e Água Boa, vieram também os parentes Kaxixó, Pataxó, Pataxó Hã-hã-hãe, Xakriabá e Xukuru Cariri.

²³⁹ Ver o vídeo feito por Edgar Xakriabá, em que Sueli dá o seu recado, junto de Célia Xakriabá, e que imagens do ato contra os inimigos dos povos indígenas e da 4ª edição dos Jogos Indígenas em Minas Gerais também estão disponíveis: <https://goo.gl/xXmrpQ>. Último acesso em 17.08.17.



Foto 5: Flechando o inimigo

[Sueli durante ato em apoio aos Guarani Kaiowá na 4ª edição dos Jogos Indígenas em Minas Gerais]



Foto 6: Diante das lentes de Edgar Xakriabá, Sueli Maxakali denuncia a violência contra os parentes Guarani Kaiowá

Instantâneo Etnográfico 8: Um outro Arara e o prédio que ainda existe²⁴⁰

No meio de mais uma maratona da escrita da dissertação, me senti cansada do texto e fui perder meu tempo por alguns minutos no Facebook enquanto descanso a cabeça. Péssimo hábito. Uma mensagem inbox. Era da jornalista Bárbara Ferreira, que eu havia conhecido na casa de amigos em comum uns tempos atrás. Ela entrou em contato para me contar de um curta-metragem que está produzindo, um projeto do também jornalista Felipe Canêdo, que, em abril de 2013, escreveu uma série de reportagens no periódico Estado de Minas sobre violações dos direitos indígenas na época do Regime Militar²⁴¹. O curta-metragem, intitulado *Arara – um filme sobre um filme sobrevivente*, tratará da história da Guarda Rural Indígena, especialmente do *Arara*, filme de Jesco von Puttkamer, com as imagens da formatura da GRIN. Bárbara me explica tudo isso e me pede ajuda para mediar o contato com os *Tikmũ'ũn* para que algum *tihik* participasse das gravações, dando seu depoimento. Respondo positivamente ao seu pedido, explico que a relação que tenho é com o pessoal de Aldeia Verde e que achava que eles deveriam procurar Sueli. Disse ainda que eu precisaria de algum tempo até que conseguir contato, pois ela estava viajando com uma comitiva de familiares e amigos para terras pataxó próximas a Porto Seguro, para participar de um curso que os parentes organizavam sobre a língua Maxakali e o Patxohã²⁴². Nesse interim Bárbara me procurou novamente,

²⁴⁰ Os três planos que compõem esse instantâneo etnográfico reúnem eventos que aconteceram, respectivamente, nos dias 30.05.17, 09.06.17 e 19 e 20.06.17. Esse é o único instantâneo etnográfico que eu não produzi a partir de trechos e adensamentos das minhas notas do Caderno de Campo. Ele foi redigido entre os dias 05 e 06 de julho de 2017, no decorrer mesmo escrita da dissertação.

²⁴¹ Disponíveis em: <https://goo.gl/yxpfdc> e <https://goo.gl/3aHp29>. Último acesso em 13.08.17.

²⁴² Pertencente ao tronco linguístico Macro-Jê, a língua Pataxó quase se perdeu no decorrer da guerra do Estado contra esse povo. Em 2012, quando eu visitava sua aldeia, Seu Manoel, um dos primeiros habitantes pataxó da Fazenda Guarani, me contou que se lembra de seus avós falando entre si no idioma vernáculo, mas que eles só conversavam em português com seus filhos e netos para protegê-los da violência e do preconceito da sociedade não-indígena. Assim que a língua quase se perdeu, mas desde 1998, um grupo de professores indígenas das escolas pataxó tem se dedicado à sua *retomada – retomar a língua como se retoma a terra*, já ouvi mais de uma vez dos estudantes pataxó do FIEI –, a partir de intensas pesquisas para registrar e ampliar seu vocabulário que permanece vivo na memória dos mais velhos. Desse modo, a língua pataxó tem sido recriada, sendo designada agora de *Patxohã*, traduzida por eles como a “língua do guerreiro”. Devido à proximidade linguística entre o idioma Maxakali e o Pataxó, os *Tikmũ'ũn* tem sido frequentemente convidados pelos parentes para auxiliá-los nesse processo de retomada e reinvenção da língua. Esses encontros linguísticos e outros cinematográficos e xamânicos (ver Vasconcelos, 2015) tem ensejado também o fortalecimento da afinidade ancestral que vincula esses povos. Sobre o processo de retomada da língua e a história do *Patxohã*, ver o trabalho de conclusão de curso no FIEI, “*Kwānuk*: história e metodologia de ensino oral da língua Pataxó”, da professora pataxó Sirleide Batista Lopes (2017).

dessa vez para me convidar para participar também das gravações devido à pesquisa que estou concluindo sobre o tema. Fiquei muito feliz com o convite e, ao mesmo tempo, um tanto desconfortável em fazer a antropóloga.. Desembaracei-me um pouco quando finalmente consegui falar com Sueli e lhe contei sobre tudo isso. Ela me disse que toparia participar do documentário, que Bárbara poderia lhe telefonar para combinar e que achava legal que eu participasse também.

Menos de duas semanas depois de ter gravado com a equipe do curta, recebo um áudio rápido de Sueli no Whatsapp me contando que estava em BH para participar de reuniões. Logo depois a jornalista me escreveu também, dizia que a gravação com Sueli e Isael seria no dia seguinte, na entrada do Batalhão Escola Voluntários da Pátria, onde os índios soldados da GRIN foram treinados a quase 50 atrás. Encontramo-nos ali por volta das 10h30 da manhã. A equipe organizava tudo e ainda tentava, em vão, obter autorização para gravarmos dentro do batalhão. O casal me recebeu com um sorriso largo. Sueli me deu um abraço apertado e me questionou: *Paulinha! Por que você não me falou que esse prédio ainda existe? Eu só vi no filme do tempo da ditadura, agora que estou aqui vendo na minha frente, mexeu muito com a minha imaginação!*. Rindo Isael me pergunta quando é que eu vou voltar para aldeia.. Tentando responder os dois ao mesmo tempo, digo que achava que eu tinha mencionado a existência do prédio – como é mesmo falha a memória dos brancos! – e que logo que terminar o trabalho, voltarei em Aldeia Verde. Vamos botando o papo em dia, notícias do pessoal, ele me fala de suas primeiras lutas e impressões como vereador de Ladainha e sobre ideias deslumbrantes para seu próximo filme. Isael contou ainda sobre sua participação e a exibição do premiado *Konãgxeka: o dilúvio maxakali* na 12ª Mostra de Cinema de Ouro Preto, para onde o casal iria dali há alguns dias, e também na 6ª edição do Cine Kurumin – Festival de Cinema Indígena, que acontecerá em julho na cidade de Salvador: *Meus filmes agora me carregam para todos os lugares*. Sueli compartilha comigo sua felicidade pela proximidade do início das aulas no FIEI, no qual ela e mais 12 candidatos *tikmũ'ün* ingressaram no último vestibular, e conta também de suas preocupações advindas da necessidade de ficar períodos prolongados longe de casa. Quando ficou tudo pronto Isael se voluntariou para gravar primeiro e sentou-se num

banco, trazido pela produção, numa esquina da Rua Dr. Giordano, bem de frente à entrada do quartel que continua quase igual ao que era no *Tempo de Pinheiro*, com exceção das cores da faixa. Sueli e eu fomos tomar um cafezinho numa padaria das redondezas. Conversamos um tanto mais e depois voltamos para que ela gravasse seu depoimento. Ela começou a falar no momento em que inúmeros policiais deixavam o batalhão para o almoço. Sueli diante daquele lugar falando para uma outra câmera – que não a sua própria, nem a de Roney ou Isael – sobre o período que seus parentes passaram nesse prédio para *virarem soldados*: ao ver aquela cena, fiquei pensando sobre as rupturas que, vez por outra, também acontecem na história desse mau encontro. Décadas depois da formatura da GRIN, não obstante toda a violência dos séculos de guerra, Sueli e Isael visitaram aquele mesmo sítio, enunciaram suas percepções sobre esse evento dramático da história de seu povo, em português e em maxakali, e denunciaram ainda as continuidades do regime de exceção que configura as relações entre indígenas e o Estado: *para nós não acabou a ditadura, para nós não acabou a escravidão*.

Era mais de 13h quando saímos de lá num táxi e seguimos para minha casa para almoçar. Tinha deixado uma refeição no jeito para depois que concluíssemos as gravações. Enquanto o peixe assava, sentamos no quintal para conversar mais. Isael me conta que está estudando com afinco o repertório de *Mõgmõgkaxop*, me explica cuidadosamente a sequência correta de um grupo de cantos desse *yãmĩyxop* e canta alguns trechos. Nessa ocasião ele me contou mais sobre *Mõgmõgka Xũĩy*, o gavião-espírito de Dona Isabel. Distraída com o que ele me ensinava, quase deixo a comida queimar, não fosse a advertência bem-humorada de Sueli. Comemos e depois ela retomou nossas recorrentes conversas sobre política e ativismo indígena. Seguimos para o centro da cidade, eles precisavam providenciar as encomendas de miçangas e tecidos que sempre trazem da aldeia. Já era noite quando terminamos e fomos lanchar. Deixei o casal onde estavam hospedados, na casa de Myrtô, amiga, aliada e parceira de trabalho na Secretaria de Saúde.

No outro dia cedo passei lá para buscá-los e fomos para a casa de André Brasil, professor da UFMG que nos receberia para o almoço. Tomamos um cafezinho e ele apresentou ao casal a nova proposta para a disciplina de Formação Transversal em Saberes Tradicionais, em que sábios e mestres compartilham alguns de seus conhecimentos com os estudantes da universidade. Um dos eixos temáticos do segundo

semestre desse ano será o trabalho com miçangas! Enquanto ouvia, Sueli folheava o catálogo da exposição “No caminho da miçanga: um mundo que se faz de contas”, da qual ela e outras mulheres de sua família participaram exibindo algumas de suas peças. Foi dando a minha hora, não pude ficar para o almoço. Despeço-me de André e de suas filhas, que desenhavam perto de nós, e de Sueli e Isael, que ainda visitariam mais amigos e parceiros de trabalho antes de outras agendas com deputados e lideranças indígenas.



Foto 7: Sueli dá o seu recado diante do batalhão escola da PM onde os seus parentes “viraram soldados” décadas atrás

[Entre aspas uma referência ao título do artigo de Romero (2016). À esquerda aparece Felipe Canêdo e de costas Pedro Vasconcelos Costa.]

Fechamentos

Os diferentes planos dos instantâneos etnográficos acima apresentados adensam o arremate de nosso argumento ao exemplificar contextualmente como operam algumas das antinomias que atravessam o tempo dos direitos. Demonstramos que a despeito das cauções constitucionais estabelecidas em 1988, dos agenciamentos dos *Tikmũ'ũn*_Maxakali e das posições importantes que conquistaram em algumas arenas interétnicas, muitos dos efeitos dos séculos de guerra genocida, da política pública etnocida e da ideologia anti-indígena continuam operando e se atualizando contra eles.

Mesmo que não tenha condições agora de explorar de modo exaustivo as imagens que acabo de oferecer, gostaria de, ainda assim, destacar alguns de seus quadros que me chamam a atenção, indicando questões a serem abordadas em trabalhos futuros. A primeira delas é a distinção evocada por Noemia entre o sentido dos etnônimos *Tikmũ'ũn* e Maxakali (*cf. supra*, p. 116). Como vimos na Parte I desse texto, a pertença circunscrita pelo termo *Tikmũ'ũn* indica uma posição enunciativa humana em contraposição à dos *yãmĩyxop*, “espíritos”, e à dos *ãyuhuk*, estrangeiros, inimigos. Maxakali, por sua vez, identidade étnica hipostasiada pela sociedade envolvente, constitui-se como etnônimo que se refere a grupos familiares que compartilham um mesmo repertório linguístico e cultural, que defensivamente reuniram-se, nos últimos séculos, nos mesmos aldeamentos até verem-se reduzidos naquele último às margens do rio Umburanas. “Um povo, uma língua, uma cultura” – assim opera o esquema unívoco e reificante dos brancos e de seu Estado, assentado em ideias antropológicas agora em desuso. Não conhecendo sua língua, nem os topônimos do vasto território ancestral dos *Tikmũ'ũn*, tampouco seus sofisticados devires de alteridade e de pertença, tomaram o epíteto de um local onde os *tihik* já viveram como sua designação coletiva. É com os índios Maxakali que se relaciona o Estado e a sociedade envolvente. Nesse sentido, no decorrer dessa pesquisa, me perguntei sobre as diferenças e sobre significados das pertenças *Tikmũ'ũn* e Maxakali. Penso que as imagens do Instantâneo Etnográfico 4 (*cf. supra*, p. 166 – 168) nos fornecem algumas chaves de leitura para essa questão, que precisam ser melhor examinadas e cotejadas com o material etnográfico que tem sido produzido junto a eles. De todo modo, o que a fala de Noemia a mim parece apontar ao anunciar-se Maxakali, *como os brancos chamam*, é justamente a guerra que o Estado

opera contra eles já há mais de dois séculos. Naquela ocasião, evocar-se Maxakali implicava em trazer à tona os efeitos nefastos do contato, especialmente a perda do território tradicional, a hecatombe demográfica que quase os dizimou, a violência e o preconceito dos neobrasileiros. Afirmar-se indígena maxakali, me pareceu, naquele contexto, ser parte de uma estratégia de tradução direcionada aos brancos para fins de denúncia e de reivindicação, especialmente, territoriais. Sobre a mobilização política das categorias criadas pelos brancos, como índio – e nesse caso podemos pensar também maxakali –, afirmou Viveiros de Castro:

“(...) os povos indígenas originários, em sua multiplicidade irreduzível, que foram indianizados pela generalidade do conceito para serem melhor desindianizados pelas armas do poder, sabem-se hoje alvo *geral* dessas armas, e se unem contra o Um, revidam dialeticamente contra o Estado aceitando essa generalidade e cobrando deste os direitos que tal generalidade lhes confere, pela letra e pelo espírito da Constituição Federal de 1988. E invadem o Congresso²⁴³. Nada mais justo que os invadidos invadem o quartel-general dos invasores. Operação de guerrilha simbólica, sem dúvida, incomensurável à guerra massiva real (mas também simbólica) que lhes movem os invasores.” (2017: 189 – 190. Ênfase do original.)

Simbólico foi, igualmente, o ato organizado por Sueli e Isael durante a 4ª edição dos Jogos Indígenas em Aldeia Verde, demonstrado no Instantâneo Etnográfico 7 (*cf. supra*, p. 175 – 178). Sem o colarinho branco, as canetadas, as posses e os fundos, os soldados e as *onças de duas pernas*, o que podem Michel Temer, Kátia Abreu e Romero Jucá diante dos arcos, das flechas e tacapes? Nessa guerra ainda em curso, os *Tikmũ'ũn* sabem bem – e não se esquecem nunca – quem são os seus inimigos. Naquela ocasião, no meio do campo de futebol, jocosamente os massacraram. Fora dali, nas arenas interétnicas, cheias de ardis, promovem tais operações de guerrilha²⁴⁴ e também empreendimentos diplomáticos.

²⁴³ O antropólogo se refere aos atos que os povos indígenas organizam frequentemente no Congresso Nacional – pelo menos uma vez no ano, durante as edições do Acampamento Terra Livre – para exigir a efetivação de seus direitos, especialmente a demarcação das terras indígenas, e denunciar as violações que continuam em curso.

²⁴⁴ Sobre as operações *tikmũ'ũn* de guerrilha simbólica, não posso deixar de mencionar o episódio ilustrativo de uma reunião entre diferentes órgãos indigenistas, como a Funai, as Secretarias de Saúde e Educação, Funasa e CIMI, e lideranças de Pradinho. Rosângela Tugny estava aí presente e assim relatou: “Como em todas as reuniões que presenciei entre os *Tikmũ'ũn* e agentes do governo, o chefe primeiramente se dispôs a escutar as palavras das autoridades brancas. Escutávamos todos passivamente cada um dos discursos, quando chegou um grupo de homens que retornavam de uma expedição fora da Terra Indígena com seus corpos cobertos de camadas espessas de pinturas, trazendo taquaras. O chefe então interrompeu os discursos e explicou que aquelas taquaras abrigavam uma larva que para eles possuía um valor muito grande. Era um espírito poderosíssimo, capaz de torna-los *paptox* [*pap* = ver, achar; *tox* = distante, comprido], dotados de visão xamânica. Explicava pacientemente os cuidados que deviam observar com o uso daquela larva e elogiava suas qualidades curativas e gastronômicas. Em

Penso que a fala de Sueli (Instantâneo Etnográfico 4, *cf. supra*, p. 168) durante aquela mesma reunião supracitada é um exemplo desses empreendimentos. Ao denunciar a condição de penúria e o regime de fome imposto aos seus parentes, a jovem liderança de Aldeia Verde relacionou essa situação à aguda degradação ambiental das terras destinadas aos Maxakali. Os brancos destruíram tudo ao espoliarem o seu território tradicional, *acabaram com a mata, com o peixe e com a caça*, sequestrando a soberania alimentar que um dia seu povo já teve, transformando-a numa triste dependência que as precárias e instáveis políticas públicas não são capazes de acomodar. Ela ainda questionou a efetividade da proposta do servidor da Funai para minimizar os impactos dramáticos do corte das cestas básicas. Em sua argumentação junto aos representantes do governo, Sueli articulou elementos do processo histórico da guerra do Estado, apontando com perspicácia para a reivindicação mais urgente de seu povo, essencial para a garantia de um futuro com dignidade: a ampliação de suas terras demarcadas. Ao referir-se à relação de ancestralidade que os *Tikmũ'ũn* tem com seu território, ela nos remeteu à noção de direito originário: *os Maxakali são os verdadeiros donos da terra*. Mas, ainda assim, a violência e o desmonte de direitos continuam sendo a tônica da relação com a sociedade do entorno e sua autoridade estatal: *para os nós nunca acabou a ditadura*. Para os Maxakali, o regime sempre foi de exceção, antes mesmo de 1964 e prolonga-se para muito depois de 1988.

Essa formulação de Sueli ecoa junto às denúncias e exigências que os Maxakali continuam fazendo, dialeticamente, diante do Estado e contra ele. Para qualificar sua justa demanda pela ampliação de suas terras e pela efetivação de seus direitos indígenas, jovens lideranças, como ela e Isael, tem se dedicado a investigar os meandros da história do contato com a sociedade envolvente, (re)elaborando suas próprias versões do mau encontro (Romero, 2016). O filme-documentário *Grin* e sua participação no *Arara – um filme sobre um filme sobrevivente*, ainda em produção, são exemplos paradigmáticos

seguida, pediu aos rapazes que as levassem ao fogo. Quando os rapazes trouxeram as larvas assadas, cuidadosamente dispostas sobre folhas de bananeiras, o chefe então ofereceu o banquete a todos os convidados. Esperava e observava. Constatava pacientemente a reação de cada homem e mulher ali presentes diante da oferenda. Um jovem professor bilíngue tomou minha câmera filmadora e se pôs a filmar um a um os rostos dos convidados. Alguns tentaram esconder e jogar por traz dos ombros a iguaria, outros a recusaram, demonstrando ostensivamente o nojo que sentiam, alguns poucos, ao contrário, vaidosos de sua velha afinidade com os *Tikmũ'ũn*, comiam rapidamente o que lhes era oferecido. Muita agitação houve nesse momento, enquanto o chefe observava e esperava pacientemente que todos fossem servidos. Ao final, ele tomou a palavra e disse a todos: ‘Quem não come da nossa comida, pode ir embora. Quem não gosta da nossa comida não gosta de nós. Está aqui só porque quer dinheiro.’” (2009: XVI – XVII)

disso. Além de denunciarem as graves violações de direitos humanos que sofreram no passado, no *tempo de Fonte e de Pinheiro*, articulam-nas com as que acontecem no presente, como o atropelamento criminoso de Daldina (*cf. supra*, p. 158 – 160, 169 – 170, 175; Instantâneo Etnográfico 5, 6 e 8). Assim, os *Tikmũ'ũn*, uma vez mais, demonstram a coetaneidade e a eficácia de seus agenciamentos, concorrendo criticamente os tímidos e importantes passos que a sociedade do entorno tem dado no sentido de encarar o legado genocida e autoritário da história do Brasil. Refiro-me aqui aos movimentos em direção à anistia e justiça de transição, sobre os quais me versarei agora para finalmente concluir meu argumento.

CONCLUSÃO:

Justiça de Transição: há alguma reparação possível?

“Minha mãe disse que o governo tem que devolver a terra para nós, onde nós morávamos antes dos fazendeiros, nós queremos a terra de volta.”²⁴⁵

Depois de demonstrar como a ditadura se estabeleceu entre os *Tikmũ'ũn* décadas antes de 1964 e como, mesmo depois de 1988, ela continuou operando, nos dedicaremos finalmente a pensar sobre as possibilidades e os obstáculos à reparação das graves violações dos direitos humanos orquestradas contra eles. Para tanto, partiremos das recomendações feitas pela Comissão Nacional da Verdade e das sucessivas negativas dos órgãos executivos e magistrados em efetivá-las. Guiando-nos pela formulação de Sueli Maxakali, de que para os indígenas *nunca acabou a ditadura*, buscaremos demonstrar que as interdições à justiça transicional no Brasil, especialmente em relação aos povos autóctones, atestam que o *modus operandi* do Estado é a guerra intensa ou pacificada contra o Múltiplo. Antes dos pontos finais, convém reconstituirmos brevemente alguns dos marcos mais importantes da Justiça de Transição em nosso país.

Entende-se por Justiça de Transição um conjunto de medidas jurídicas e extrajudiciais que visa enfrentar e desconstruir o legado autoritário proveniente de momentos históricos de ruptura dos regimes democráticos, em que violações sistêmicas dos direitos humanos são perpetradas pelo Estado contra grupos e indivíduos. Trata-se de um esforço no sentido de superar conflitos internos e de reconstituir a referida normalidade democrática. Nesse sentido, os elementos estruturantes das ações de justiça transicional são: estabelecimento da verdade sobre os acontecimentos do período de exceção, para edificar o direito à memória; identificação, julgamento e punição dos responsáveis pelas violações dos direitos humanos, reforma das instituições que impulsionaram tais violações, bem como promoção de reparação às vítimas, proporcionando, assim, justiça histórica (van Zyl, 2009). O curso dessas ações

²⁴⁵ Enunciação de Isael Maxakali ao traduzir a fala de Delcida durante uma oficina de História Oral organizada junto aos estudantes indígenas do FIEI da turma da Matemática, em setembro de 2015.

conforma-se no decorrer mesmo de sua implementação, guardando uma relação íntima com as particularidades de cada regime ditatorial e com os processos de transição pós-conflito de cada país. De modo que as reaberturas políticas que sucederam as experiências autoritárias latino-americanas, o ocaso dos regimes stalinistas do leste europeu e as transições pós-coloniais asiáticas e africanas contribuíram para a definição de parâmetros²⁴⁶, estabelecidos por órgãos supranacionais como a Organização das Nações Unidas e a Corte Interamericana de Direitos Humanos, no que diz respeito às obrigações dos Estados quanto às violações que estes cometeram contra os seus súditos e os contra-soberanos.

No caso brasileiro, as iniciativas em prol da justiça de transição ganharam contornos mais nítidos a partir da promulgação da Lei da Anistia em agosto de 1979, resultado da atuação de movimentos reivindicatórios pelas liberdades democráticas e dos novos ascensos dos movimentos estudantis e operários em 1978. A Lei da Anistia concedeu indulto aos que cometeram “crimes políticos ou conexos com estes” no período entre 02 de setembro de 1961 a 15 de agosto de 1979. À medida que não diferencia violadores e vítimas, outorgando igualmente o perdão àqueles que cometeram crimes lesa-humanidade, portanto imprescritíveis, como a tortura e desaparecimentos forçados, a lei é considerada por muitos²⁴⁷ como a pedra basal de um nefasto projeto político para o esquecimento²⁴⁸ desse período lúgubre. Essa lei foi ratificada pelo artigo 8 das Disposições Constitucionais Transitórias da CF88, que estendeu a anistia para o intervalo compreendido entre 08 de setembro de 1946 até a data da promulgação da

²⁴⁶ Sobre isso ver, por exemplo, o documento “O Estado de Direito e a justiça de transição em sociedades em conflito ou pós-conflito”, lançado em 2004 pelo Conselho de Segurança da ONU. Disponível em: *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*. Brasília: Ministério da Justiça, 2009, nº 1, p. 320 – 325.

²⁴⁷ Sobre essa questão e sobre os processos transicionais brasileiros pós-1978 ver: Mezarobba, Glenda. 2003. “Um acerto de contas com o futuro: a anistia e suas consequências – um estudo sobre o caso brasileiro”. Programa de Pós-graduação em Ciência Política, Universidade de São Paulo. Dissertação de mestrado; Greco, Heloísa Amélia. 2003. “Dimensões fundacionais da luta pela anistia”. Programa de Pós-graduação em História, Universidade Federal de Minas Gerais. Tese de doutorado.

²⁴⁸ Sobre os efeitos de olvidamento da Lei da Anistia é reveladora a negativa do Superior Tribunal Federal (STF) em revisá-la, indeferindo, em 29.04.10, o pedido da Ordem dos Advogados do Brasil para que os crimes lesa-humanidade não fossem por ela abrangidos. É ilustrativo ainda o seguinte trecho da entrevista concedida em 27.07.17, pelo general Villas Boas, atual comandante do Exército. Ao ser indagado sobre a recusa das Forças Armadas em reconhecer “os erros e atrocidades que cometeram durante a ditadura”, sua resposta foi: “A lei da anistia, compreendida como um pacto social, proporcionou as condições políticas para que as divergências ideológicas pudessem ser pacificadas. Ela colocou um ponto final naquela fase da história. Precisamos olhar para o futuro, atendendo ao espírito de conciliação.”. Disponível em: <https://goo.gl/iNAjPV>. Último acesso em 30.07.17.

Carta Magna. Depois disso outros dois instrumentos legislativos foram criados para instituir mecanismos de reparação: a lei 9.140, de 04.12.1995, que criou a Comissão Especial sobre Mortos e Desaparecidos Políticos, vinculada à Secretaria de Direitos Humanos da Presidência da República, e a 10.559 de 13.11.02, que estabeleceu a Comissão da Anistia junto ao Ministério da Justiça e da Segurança Pública. A atuação dessas comissões consiste na apreciação de requerimentos individuais por indenização, feitos pelas próprias vítimas ou por familiares, e são computadas a partir das atividades laborais das pessoas afetadas²⁴⁹. A instalação da Comissão Nacional da Verdade tardou ainda mais algum tempo para acontecer, sendo inaugurada em maio de 2012, com o objetivo de “(...) efetivar o direito à memória e à verdade histórica e promover a reconciliação nacional” (CNV, 2014a: 22).

Em setembro de 2014, três meses antes da conclusão dos trabalhos da CNV, a Comissão da Anistia conferiu a 14 indígenas Aikewera, conhecidos como Suruí do Pará, o reconhecimento como anistiados políticos por conta das violações sofridas durante a repressão à Guerrilha do Araguaia²⁵⁰ (Calheiros, 2015: 1). Trata-se de um marco importante na história da justiça transicional do país. Pela primeira vez o Estado reconheceu sua responsabilidade pelas graves violações dos direitos humanos de um povo indígena²⁵¹, desculpando-se formalmente e concedendo reparação a quatorze dos indivíduos afetados. Como apontamos, o programa brasileiro de reparações é individual

²⁴⁹ A Portaria nº 2.523/2008 estabelece as normas procedimentais para que a Comissão da Anistia efetue o computo das reparações, esse instrumento assenta a concepção de que tais reparações são de ordem individual e não coletivas. Para detalhes sobre o programa de reparações brasileiros ver: Abrão, Paulo & Torelly, Marcelo D., 2011.

²⁵⁰ Essas violências foram assim descritas pela CNV: “De 1972 a 1974, durante três operações que resultaram no desmantelamento da resistência guerrilheira que havia se instalado em pleno território Aikewera, todos os homens adultos desse povo foram forçados a guiar os militares nas expedições de captura dos guerrilheiros, por seu conhecimento das florestas da região, e as mulheres e crianças foram mantidas reféns em suas próprias casas, sendo impedidas de sair para colher alimentos nas roças (que também foram queimadas), para caçar, ou até mesmo para fazer suas necessidades fisiológicas básicas. Em seus depoimentos prestados para o estudo entregue à CNV, mulheres e adultos que eram crianças à época relatam como o confinamento forçado resultou em todo tipo de privações, na fome generalizada e no terror psicológico de não saber o paradeiro dos homens adultos recrutados forçosamente. Nascimentos prematuros e mortes de recém-nascidos por desnutrição ou outras causas relacionadas também foram relatados.” (2014b: 246)

²⁵¹ Antes disso, em 2003, os Panará receberam indenizações por danos materiais e morais decorrentes do contato e da remoção forçada de suas terras (CNV: 2014b: 231). E em 2013 foi aprovada a anistia individual de Tiuré Potiguara, ex-funcionário da Funai, que forçosamente acompanhou os militares na repressão à Guerrilha do Araguaia. Ele foi perseguido por sua atuação em defesa dos direitos indígenas, por isso fugiu para o Canadá em 1985, onde foi reconhecido como refugiado político. Para informações sobre sua biografia ver: <https://goo.gl/Km8SsP> e <https://goo.gl/rKuvTc>. Acesso em 31.07.17.

e fundamentalmente financeiro. Assim, mesmo que a Comissão da Anistia tenha reconhecido que toda a comunidade aikewara sofreu com a ação violenta do Estado, a reparação circunscreveu-se à indenização monetária daqueles indivíduos, sem ater-se também aos danos praticados contra o coletivo comunitário, o que revela os limites etnocêntricos das próprias concepções de direitos humanos e de justiça de transição que fundamentam os seus trabalhos (Calheiros, 2015: 2):

“(…) ainda que o Estado tenha reconhecido de maneira inédita a pertinência da questão, que tenha reconhecido que suas ações durante a ditadura afetaram não apenas os 14 anistiados, mas o “conjunto de uma comunidade”, uma comunidade indígena, ele se mostra incapaz de repará-lo por meio da anistia política. Ignora-se, assim, a principal reivindicação desta população, aquela que os próprios julgam ser capaz de diminuir os danos causados pela intervenção do Estado: a demarcação de suas terras que lhes foram tomadas pelo próprio Estado e entregues a fazendeiros e regionais como parte deliberada do esforço de contenção a guerrilha. Só a terra, afirmam os próprios Aikewara, é capaz de lhes garantir algo que lhes foi tomado no passado, algo que o dinheiro não pode comprar, a sua identidade cultural.” (Idem).

Ao longo desse texto argumentamos que a repressão contra os indígenas durante a ditadura empresarial militar se deu no sentido de fazer vergar qualquer resistência que eles soerguessem aos projetos etnocidas do Estado. Ao contrário do que já se difundiu, essa repressão não decorreu simplesmente da perseguição às resistências não-indígenas, aos movimentos de esquerda urbanos e guerrilheiros, tampouco foi um efeito meramente intrínseco da expansão desenvolvimentista do período (Calheiros, 2015: 3). Como vimos, os autóctones foram tidos como opositores tão somente por serem como são, por sua condição diferenciada, auto-referente e refratária à máquina de captura estatal. Por isso, como aponta o caso da anistia dos Aikewara, para que haja reparação de fato às graves violações perpetradas contra os povos indígenas, é condição *sine qua non* apreender que tais violações foram coletivas e decorreram exatamente de sua “condição étnica”, devendo ser tratadas, portanto, como ações de cunho genocida e etnocida²⁵² (Idem). Veremos a seguir que a Comissão Nacional da Verdade parece ter tido tempo para refletir sobre essas questões, levando-as em consideração ao elaborar as recomendações²⁵³ destinadas à reparação aos povos originários.

²⁵² Sobre o uso jurídico dos conceitos de genocídio e etnocídio para qualificação das violações estatais e das reparações necessárias delas decorrentes ver: Ministério Público, 2015: 35.

²⁵³ Ver especialmente as recomendações 2, 10 e 12: *cf. supra*, p. 195 – 196.

Os trabalhos da CNV se desenvolveram até dezembro de 2014, quando se publicou um relatório contendo mais de três mil páginas, organizado em três volumes, com apreciações sobre o histórico do golpe, as atividades da repressão e da resistência, esclarecendo detalhes das vidas e das mortes dos perseguidos pelo regime, além de disponibilizar recomendações para que as violações cometidas pelo Estado não se repitam mais. Dentre os textos temáticos que tratam da repressão a grupos específicos, encontra-se o relatório sobre as violações perpetradas contra os povos indígenas (CNV, 2014b), cujo conteúdo nos interessa particularmente.

O texto elaborado sob responsabilidade de Maria Rita Kehl, conselheira da comissão, contou com a colaboração de pesquisadores da área e de indígenas que prestaram depoimentos, resultando na constituição de um discurso oficial sobre as ações genocidas e etnocidas do Estado brasileiro contra os povos originários entre 18.09.1946 e 05.10.1988. Encontramos uma descrição pormenorizada sobre a sujeição dos direitos indígenas aos diferentes planos econômicos da época; a política de colonização, instrusão e esbulho das terras indígenas; a usurpação do trabalho dos índios; o endurecimento da política pública indigenista a partir da doutrina da segurança nacional sob os auspícios do AI5; a ocorrência de contatos e remoções forçadas; o extermínio de inúmeros povos, em que o ataque químico contra os Waimiri-Atroari configura um exemplo estarrecedor; a perseguição aos movimentos indígenas; as prisões, torturas, maus-tratos e desaparecimentos forçados, destacando o sistema repressivo da Funai e as experiências da Guarda Rural Indígena e do Reformatório Krenak (CNV, 2014b). A justaposição entre este documento e o Relatório Figueiredo nos oferecem um quadro minucioso das graves violações dos direitos humanos cometidas pelo Estado contra os povos originários no decorrer de boa parte do século XX. Mais do nunca, enganados nós não estamos, hoje temos à mão instrumentos importantes que esclarecem os meadros mais terríveis da guerra promovida contra eles.

A Comissão Nacional da Verdade estimou que naquele período pelo menos 8.350 indígenas foram mortos em decorrência da ação direta ou da omissão dos agentes estatais (Idem: 205). Pelo menos:

“O número real de indígenas mortos no período deve ser exponencialmente maior, uma vez que apenas uma parcela muito restrita dos povos indígenas afetados foi analisada e que há casos em que a quantidade de mortos é alta o bastante para desencorajar estimativas.” (Idem)

Os números mostram que a intolerância do Um às dissidências foi muito maior em relação aos povos autóctones. Enquanto computa-se 434 mortos e desaparecidos²⁵⁴ não-indígenas, estima-se que morreram ao menos vinte vezes mais índios. A conexão entre as violências que ceifaram essas vidas e o contexto presente foi assim sintetizada no referido texto:

“Tais violações perduraram até a promulgação da Constituição de 1988 e muitos dos seus efeitos permanecem até os dias atuais, apontando para a *necessidade de completar o processo de justiça transicional aos povos indígenas*, ainda em curso no Brasil. Ao superar juridicamente o paradigma do integracionismo, que concebia os “modos de ser” indígenas como condição a ser superada, a Constituição de 1988 se apresenta como principal marco de anistia aos povos indígenas. A ação direta e deliberada do Estado visando impedir os povos indígenas de exercerem seus “modos de ser” fere os direitos mais fundamentais da democracia, tais como os de liberdade de pensamento e liberdade de culto, para citar apenas dois. Constituiu-se, em verdade, em negação de direitos humanos básicos, porquanto representa a tentativa de extinção de povos enquanto coletividades autônomas.

É notório ainda, e reconhecido no texto constitucional atual, que o “modo de ser” de cada povo indígena depende da garantia de suas terras, de forma a promover as condições para a proteção e o desenvolvimento de seus “usos, costumes e tradições”. *Desse modo, enquanto não houver a reparação por todas as terras indígenas esbulhadas durante o período de estudo da CNV, não se pode considerar que se tenha completado a transição de um regime integracionista e persecutório para com os povos originários desta nação, para um regime plenamente democrático e pluriétnico.*” (CNV, 2014b: 252. Ênfases e grifos nossos)

Em seu exercício de prospecção ao futuro, além de destacar a efetivação do direito originário à terra como elemento fundamental da justiça de transição no país, a comissão estabeleceu também as seguintes recomendações para obstar novas violações e reparar as perpetradas no período em questão:

“1) Pedido público de desculpas do Estado brasileiro aos povos indígenas pelo esbulho das terras indígenas e pelas demais graves violações de direitos humanos ocorridas sob sua responsabilidade direta ou indireta no período investigado, visando a instauração de um marco inicial de um processo reparatório amplo e de caráter coletivo a esses povos.

2) Reconhecimento, pelos demais mecanismos e instâncias de justiça transicional do Estado brasileiro, de que a *perseguição aos povos indígenas visando a colonização de suas terras durante o período investigado constituiu-se como crime de motivação política*, por incidir sobre o próprio modo de ser indígena.

3) Instalação de uma Comissão Nacional Indígena da Verdade, exclusiva para o estudo das graves violações de direitos humanos contra os povos indígenas, visando aprofundar os casos não detalhados no presente estudo.

4) Promoção de campanhas nacionais de informação à população sobre a importância do respeito aos direitos dos povos indígenas garantidos pela Constituição e sobre as graves

²⁵⁴ Dados da Comissão Nacional da Verdade, disponíveis em: <https://goo.gl/PJ3Zbd>. Último acesso: 31.07.17.

violações de direitos ocorridas no período de investigação da CNV, considerando que a desinformação da população brasileira facilita a perpetuação das violações descritas no presente relatório.

5) Inclusão da temática das “graves violações de direitos humanos ocorridas contra os povos indígenas entre 1946-1988” no currículo oficial da rede de ensino, conforme o que determina a Lei no 11.645/2008.

6) Criação de fundos específicos de fomento à pesquisa e difusão amplas das graves violações de direitos humanos cometidas contra povos indígenas, por órgãos públicos e privados de apoio à pesquisa ou difusão cultural e educativa, incluindo-se investigações acadêmicas e obras de caráter cultural, como documentários, livros etc.

7) Reunião e sistematização, no Arquivo Nacional, de toda a documentação pertinente à apuração das graves violações de direitos humanos cometidas contra os povos indígenas no período investigado pela CNV, visando ampla divulgação ao público.

8) Reconhecimento pela Comissão de Anistia, enquanto “atos de exceção” e/ou enquanto “punição por transferência de localidade”, motivados por fins exclusivamente políticos, nos termos do artigo 2º, itens 1 e 2, da Lei no 10.559/2002, da perseguição a grupos indígenas para colonização de seus territórios durante o período de abrangência da referida lei, visando abrir espaço para a apuração detalhada de cada um dos casos no âmbito da Comissão, a exemplo do julgamento que anistiou 14 Aikewara-Suruí.

9) Criação de grupo de trabalho no âmbito do Ministério da Justiça para organizar a instrução de processos de anistia e reparação aos indígenas atingidos por atos de exceção, *com especial atenção para os casos do Reformatório Krenak e da Guarda Rural Indígena, bem como aos demais casos citados neste relatório.*

10) Proposição de medidas legislativas para alteração da Lei nº 10.559/2002, de modo a *contemplar formas de anistia e reparação coletiva aos povos indígenas.*

11) Fortalecimento das políticas públicas de atenção à saúde dos povos indígenas, no âmbito do Subsistema de Atenção à Saúde Indígena do Sistema Único de Saúde (Sasi-SUS), enquanto um mecanismo de reparação coletiva.

12) *Regularização e desinvasão das terras indígenas como a mais fundamental forma de reparação coletiva pelas graves violações sofridas pelos povos indígenas no período investigado pela CNV, sobretudo considerando-se os casos de esbulho e subtração territorial aqui relatados, assim como o determinado na Constituição de 1988.*

13) Recuperação ambiental das terras indígenas esbulhadas e degradadas como forma de reparação coletiva pelas graves violações decorrentes da não observação dos direitos indígenas na implementação de projetos de colonização e grandes empreendimentos realizados entre 1946 e 1988.” (CNV, 2014b: 253 – 254. Ênfases minhas.)

Fundamentado nessas recomendações, em dezembro de 2015, o Ministério Público Federal despachou um pedido de anistia coletiva para o povo Krenak (Requerimento 75.002) e propôs uma ação civil pública (Ministério Público, 2015) contra a União, a Funai, o estado de Minas Gerais, a RuralMinas e o Capitão Pinheiro para reparação às graves violações sofridas no Reformatório Krenak. Em dezembro de 2016, parte dos pedidos da ação foi deferida²⁵⁵, em que se destaca a determinação de

²⁵⁵ Para mais informações sobre os pedidos deferidos ver a nota do CIMI: <https://goo.gl/phKEUY>. Último acesso em 31.07.17.

que o órgão indigenista conclua, no prazo de um ano, a demarcação da área de Sete Salões, de onde foram expulsos na ocasião de sua transferência forçada para a Fazenda Guarani em 1973. O Sete Salões que, está sobreposto pela jurisdição de um parque estadual de mesmo nome, fica do outro lado do *Watu*, lá vivem muitos dos encantados dos *Yĩmkoxeka*. Ainda sobre essa ação civil, é importante destacar que o pedido de condenação do Capitão Pinheiro não foi acatado, de modo que ele permanece recebendo proventos de sua aposentadoria como militar reformado e continua de posse de sua patente. Sobre o pedido de anistia coletiva aos Krenak não encontrei informações conclusivas²⁵⁶. No site da Comissão da Anistia há menção a uma audiência²⁵⁷ para apreciação dessa solicitação, que foi agendada para o dia 17.02.17. Contudo, ao contrário dos demais pedidos avaliados nessa data, não há informações disponíveis²⁵⁸ sobre o parecer do seu requerimento. O site dessa comissão indica que a solicitação dos Krenak encontra-se parada na Divisão de Informação Processual do Ministério da Justiça desde o dia 19.10.16²⁵⁹.

Ainda que, em agosto de 2014, o Ministério Público tenha realizado oitavas em Aldeia Verde, em que depuseram Noemia Maxakali, Sueli Maxakali e Gustavo Maxakali, e também em Água Boa, contando com a colaboração de Antônio José Maxakali, Maria Diva Maxakali, Rondon Maxakali, Tomé Maxakali, Carmino Maxakali e Kokti Maxakali (Ministério Público, 2015: 9), até onde sei nenhuma medida foi tomada no sentido de instaurar pedidos coletivos e individuais de anistia e reparação aos *Tikmũ'ũn* pelas graves violações de direitos humanos que sofreram no *tempo de Fonte e de Pinheiro*. Sobre a medida reparativa mais fundamental à sucessão de violências que sofreram, a fala de Delcida, epígrafe deste tópico, não deixa nenhuma dúvida: os *Tikmũ'ũn* querem de volta as terras onde viviam antes dos fazendeiros. Em sentido semelhante exigiu Sueli:

²⁵⁶ Segundo o site Memórias da Ditadura, criado e mantido pela Fundação Vladimir Herzog, o Ministério da Justiça teria negado “solicitação do Ministério Público Federal (MPF) para a inclusão do caso Krenak que solicita a reparação coletiva deste povo indígena pelos fatos ocorridos em Minas Gerais”. Disponível em: <https://goo.gl/tKWKmB>. Último acesso: 31.07.17.

²⁵⁷ Disponível em: <https://goo.gl/BPRgkZ>. Último acesso: 31.07.17.

²⁵⁸ Disponível em: <https://goo.gl/BQ58Dh>. Último acesso: 31.07.17.

²⁵⁹ Disponível em: <https://goo.gl/zhRsKK>. Último acesso: 31.07.17.

“Nós queremos um local onde tenha mata, que tenha caça. Nós queremos a demarcação de Água Boa onde tem mata, onde tem nascente. É isso que nós queremos: o local onde tem as nossas histórias! Hoje o pessoal fala que nós somos invasores, mas nós não somos invasores, nós queremos uma coisa que é nossa e que nós perdemos. O nosso sangue derramou em cima dessa terra!”²⁶⁰

Tragicamente o que vemos no último período é o fluxo espiral-fractal de golpes uma vez mais se atualizar contra os *tihik*, seus direitos, seus corpos e suas terras. À guisa de conclusão examinemos brevemente a efetivação do direito à terra como parte substantiva da reparação. A despeito dos tímidos – ainda que importantes – passos dados em direção à justiça de transição durante os governos do Partido dos Trabalhadores, foi também no seu transcorrer que começou a queda vertiginosa²⁶¹ do número de terras indígenas homologadas e declaradas. Foi nesse período que o STF arregimentou também a tese daninha do “marco temporal da ocupação”, que compreende como terras indígenas aquelas áreas ocupadas por eles na data de promulgação da Constituição de 88. Trata-se de uma interpretação radicalmente restritiva e oposta à essência do texto constitucional, que descaracteriza a ideia de direito originário e desconsidera o histórico de remoções forçadas e do esbulho renitente que essas populações tem sofrido (Pegorari, 2017: 249). Importante destacar que esse argumento já foi utilizado para cercear os direitos territoriais dos Terena e dos Guarani Kaiowá (Idem).

Os dados referentes à efetivação do direito à terra nos governos de Dilma Rousseff revelam sua associação com interesses anti-indígenas. O vínculo entre sua administração e essas forças políticas era nítido nos programas econômicos de seu governo, notoriamente nos Programas de Aceleração do Crescimento, muito semelhante ao Plano de Integração Nacional dos militares. As ironias da história também se multiplicam fractalmente: dias antes de ser afastada de seu mandato por essas mesmas forças soturnas, a então presidenta participou da cerimônia que inaugurou a Usina Hidrelétrica de Belo Monte, idealizado em 1975 e chamado à época de Complexo de Kararaô.

²⁶⁰ Fala enunciada na oficina de História Oral realizada junto aos estudantes indígenas do FIEI em setembro de 2015.

²⁶¹ Para dados sobre os processos de demarcação de terras indígenas desde o governo de José Sarney ver: <https://goo.gl/4sR4nD> e <https://goo.gl/itb1sj>. Último acesso em 31.07.17.

Como vimos, a guerra do Estado, e das forças que movimentam sua máquina de captura, não cessa, mas varia no grau de intensidade. Assim, em 31 de agosto de 2016, a *palhaçada de Brasília* – como sintetizou Noemia – consolidou mais um de seus golpes e *aquela gente que não presta tirou Dilma na hora que quis*. Vemos que o tempo dos direitos é também o tempo dos golpes, de modo que a monocracia de interesses político-econômicos autoritários não precisou fechar o Congresso sob fardas, botas e fuzis para começar a se restabelecer. Não é necessário prescindir de certa legalidade institucional, basta pervertê-la em certos aspectos, tanto melhor manter abertas as casas dos três poderes, nelas embrenhar, toma-las por dentro e fazê-las funcionar melhor do que nunca – a eficiência da democracia. Desse modo, golpes de efeito produzem efeitos de golpe. Como então os direitos indígenas poderiam ser efetivados e a justiça de transição chegar a um bom termo? Depois que Temer assumiu o governo retroagiram as políticas incipientes de seguridade alimentar e de saúde dos povos indígenas, gerais e missionários novamente tomaram o comando da Funai, cuja atuação tem se tornado cada vez mais inviável por cortes orçamentários verdadeiramente fatais, operados pelo Ministério da Justiça, agora dominado pelos ruralistas. Desmonta-se a frágil legislação ambiental do país. As florestas e os povos que nelas habitam outra vez estão ainda mais suscetíveis à avidez que tudo devora.

Em relação às medidas transicionais que discutimos acima, nenhuma das recomendações feitas pela Comissão Nacional da Verdade para reparação das violações passadas foi efetuada pelos órgãos magistrados e executivos, possibilitando, assim, a sua repetição no presente e no futuro. As mudanças dos quadros no Ministério da Justiça e a troca dos conselheiros da Comissão da Anistia fez com que a possibilidade de indulto aos indígenas se tornasse cada vez mais improvável e incerta²⁶², como demonstra o caso dos Krenak. A aprovação que Temer deu dias atrás ao Parecer 001/2017 da Advocacia Geral da União, compelindo a administração pública federal em incorporar o condicionante do “marco temporal da ocupação” aos processos demarcatórios é um obstáculo colossal para que medida reparativa mais premente aos povos indígenas avance – qual seja, “a reparação de todas as terras esbulhadas” durante o período anterior de exceção (CNV, 2014b: 252). Providência tão urgente quanto remota. Desse modo, os direitos indígenas constitucionais e as recomendações para a

²⁶² Informações do portal Memórias da Ditadura. Disponível em: <https://goo.gl/JgUpzr>. Último acesso: 01.08.17.

reparação aos índios feitas pela Comissão Nacional da Verdade vão se tornando, a cada dia, letra morta.

Por fim, para dar uma medida do retrocesso autoritário que se opera agora, nos dias de hoje, gostaria de evocar uma definição reivindicatória inscrita numa faixa que, certa vez, foi levada ao Congresso Nacional por guerreiros autóctones: “Democracia é demarcar todas as terras indígenas”²⁶³. Dessa definição depreendemos que antes da demarcação de todas as terras indígenas não há justiça de transição possível para os *Tikmũ’ũn* e para todos os outros *tihik*. Sabemos o quanto estamos longe disso. Antes da demarcação de todas as terras indígenas a ditadura ainda não acabou.

²⁶³ Ver foto: <https://goo.gl/DVu5Ry>. Último acesso: 01.08.17.

REFERÊNCIAS

Bibliografia

Abrão, Paulo & Genro, Tarso. 2009. “Apresentação”. In: *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*. Brasília: Ministério da Justiça, nº 1, p. 5 – 8.

Abrão, Paulo et al. 2009. “Prefácio – Justiça de Transição no Brasil: o papel da Comissão da Anistia no Ministério da Justiça”. In: *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*. Brasília: Ministério da Justiça, nº 1, p. 12 – 22.

Abrão, Paulo & Torelly, Marcelo D.. 2011. “O programa de reparações como eixo estruturante da justiça de transição no Brasil”. In: Reátegui, F. (Org.). *Justiça de transição: manual para a América Latina*. Brasília: Comissão de Anistia, Ministério da Justiça; Nova Iorque: Centro Internacional para a Justiça de Transição, p. 473 – 516.

Albert, Bruce. 2002a. “Introdução”. In: Albert, Bruce & Ramos, Alcida (Org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora Unesp/Imprensa Oficial do Estado, p. 9 – 21.

_____. 2002b. “O ouro canibal e a queda do céu. Uma crítica xamânica da economia política da natureza (Yanomami)”. In: Albert, Bruce & Ramos, Alcida (Org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora Unesp/Imprensa Oficial do Estado, p. 239 – 274.

Álvares, Miryam. 1992. “Yãmiy, os espíritos do canto: a construção da pessoa na sociedade maxakali”. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Dissertação de mestrado.

Amorim, Maria Stella de. 1980 [1965]. “Os Maxakali e os Brancos”. In: *Índios Maxakali: resistência ou morte*. Belo Horizonte: Interlivros.

Alvarenga, Ana & Fotógrafas *Tikmũ'ũn* de Aldeia Verde. 2009. *Koxukxop / Imagem: fotógrafas Tikmũ'ũn de Aldeia Verde*. Rio de Janeiro: Beco do Azogue Editorial.

Andrade, Karenina Vieira. 2003. “Os discursos do PCN: uma análise estrutural”. In: “O Projeto Calha Norte e suas transformações”. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília.

Barros, Ana & Campos, Regina (Org.). 2013. *Ûxixyok ùgmũ yôg hãhãm: o direito a nossa terra*. Belo Horizonte: Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva – CEDEFES.

Briggs, Jean L. 1971. *Never in Anger: Portrait of an Eskimo Family*. Londres: Harvard University Press.

Caixeta de Queiroz, Ruben. 2008. “Cineastas Indígenas e pensamento selvagem”. In: *Devires*, 5 (2) , p. 98-125.

Calávia Saez, Oscar. 2013. “Nomes, pronomes e categorias: repensando os ‘subgrupos’ numa etnologia pós-social”. In: *Antropologia em primeira mão*. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis: UFSC, v. 138.

Campelo, Douglas Ferreira Gadelha. 2009. “Ritual e cosmologia maxakali: uma etnografia sobre a relação entre os espíritos gavião e os humanos”. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais.

Capa, Robert. 2010 [1947]. *Ligeiramente fora de foco*. São Paulo: Cosac Naify.

Carneiro da Cunha, Manuela. 2002. “Apresentação”. In: In: Albert, Bruce & Ramos, Alcida (Org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora Unesp/Imprensa Oficial do Estado, p. 7 – 8.

Calheiros, Orlando. 2015. “‘No tempo da guerra’: algumas notas sobre as violações dos direitos dos povos indígenas e os limites da justiça de transição no Brasil”. In: *Verdade, Justiça, Memória RE-VISTA* [online], v.10. Disponível em <https://goo.gl/7jWme3>. Último acesso: 14/04/2017.

Cartier Bresson, Henri. 2011 [1952]. “O instante decisivo”. In: *Zum – Revista de Fotografia*, n.1, outubro de 2011.

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

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

Clifford, James. 2014 [1994]. “Sobre a autoridade etnográfica”. In: José Reginaldo Gonçalves (Org.), *A experiência etnográfica – Antropologia e Literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 4ª edição, p.17 – 57.

Coffaci, Edilene & Pacheco, Rafael. 2017. “Povos indígenas e justiça de transição: reflexões a partir do caso Xetá”. In: *Aracê – Direitos Humanos em Revista*, ano 4, n.5, p. 219 – 241.

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

Costa, Ana Carolina Estrela da. 2015. “Cosmopolíticas, olhar e escuta: experiências cine-xamânicas entre os Maxakali”. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais.

Crapanzano, Vincent. 1980. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*. Chicago: University of Chicago Press.

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

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

Foucault, Michel. 2009 [1975]. “Disciplina”. In: *Vigiar e punir: nascimento das prisões*. Petrópolis: Vozes.

_____. 2004 [1979]. “Sobre a prisão”, “Poder-corpo”, “Soberania e Disciplina”. In: *Microfísica do poder*. São Paulo: Paz e Terra.

Favret-Saada, Jeanne. 2005 [1990]. “Ser afetado”. In: *Cadernos de Campo*, nº 13, p. 155 – 161.

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

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

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

Griaule, Marcel. 1970 [1965]. *Conversations with Ogotommeli: an introduction to Dogon religious ideas*. Oxford: Oxford University Press.

Guimarães, Elena. 2015. “Relatório Figueiredo: entre tempos, narrativas e memórias”. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Memória Social, Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO, p. 26 – 61.

Hugh-Jones, Stephen. 1988. “The Gun and the Bow myths of White Men and Indians”. In: *L’Homme*, tome 28, n. 106 – 107, p. 138 – 155.

Jamal Júnior, José Ricardo. 2012. “Sensibilidade e agência: reverberações entre corpos sonoros no mundo *Tikmũ’ũn* Maxakali”. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Música, Universidade Federal de Minas Gerais.

Kopenawa, Davi & Albert, Bruce. 2015 [2010]. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras.

Krenak, Ailton. 1984. “A União das Nações Indígenas”. In: Cohn, Sergio (Org.). *Encontros: Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, p. 20 – 29.

_____. 1987. “Discurso na Assembleia Nacional Constituinte”. In: Cohn, Sergio (Org.). *Encontros: Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, p. 30 – 35.

_____. 1999. “O eterno retorno do encontro”. In: Cohn, Sergio (Org.). *Encontros: Ailton Krenak*. Rio de Janeiro: Azougue, p. 158 – 167.

Lima, Antonio Carlos de Souza. 1995. *Um grande cerco de paz*. Petrópolis: Vozes.

Lima, Tania Stolze. 2002. “O que é um corpo?”. In: *Religião e Sociedade*, v. 22, n. 1, p. 09 – 19.

Lopes, Sirleide Batista. 2017. “*Kwãnu*k: história e metodologia de ensino oral da língua Pataxó”. Trabalho de Conclusão de Curso. Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais.

Marcato, Sonia de Almeida. 1980. “O indigenismo oficial e os Maxakali (séculos XIX e XX)”. In: *Índios Maxakali: resistência ou morte*. Belo Horizonte: Interlivros.

Mauss, Marcel. 2003 [1934]. “As técnicas do corpo”. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac Naify.

Maxakali, Rafael et alli. 2008. *Hitupmã'ax: curar*. Belo Horizonte: Faculdade de Letras da UFMG, Cipó Voador, p. 12 – 19.

Mol, Annemarie. 2002. *The Body Multiple: ontology in medical practice*. Londres: Duke University Press.

Negócio, Carla Daniela Leite. 2017. “A violência física e cultural contra os povos indígenas durante o regime militar”. In: *Aracê – Direitos Humanos em Revista*, ano 4, n.5, p. 263 – 294.

Nimuendajú, Curt. 1958 [1939]. “Índios Machacari”. In: *Revista de Antropologia*, São Paulo: USP, v. 6, nº 1: p. 53 – 61.

Overing, Joanna. 1995. “O mito como história: um problema de tempo, realidade e outras questões”. In: *Mana*. Rio de Janeiro: Museu Nacional, v. 1, n.1, p. 107 – 140.

Paraíso, Maria Hilda Barqueiro. 1994. “Amixokori, Pataxó, Monoxó, Kumanaxó, Kutaxó, Kutatoi, Maxakali, Malali e Makoni: povos indígenas diferenciados ou subgrupos de uma mesma nação?”. In: *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo: USP, nº 4, p. 173 – 187.

_____. 1999. “Maxakali”. In: *Enciclopédia dos Povos Indígenas*. ISA, Disponível em: <https://goo.gl/nzogs5>. Último acesso em 24.04.17.

Pegorari, Bruno. 2017. “A tese do ‘marco temporal da ocupação’ como interpretação restritiva do direito à terra dos povos indígenas no Brasil: um olhar sob a perspectiva da Corte Interamericana de Direitos Humanos”. In: *Aracê – Direitos Humanos em Revista*, ano 4, n.5, p. 242 – 262.

Popovich, Frances. 1980. “A Organização social dos Maxakali”. Dissertação de mestrado. Departamento de Sociologia da Universidade do Texas em Arlington.

_____. 1988. “Social power through ritual power in Maxakali society”. Tese de Doutorado. Faculty of the School of World Mission.

Ramos, Alcida Rita. 1990. “Vozes indígenas: o contato vivido e contato”. In: *Anuário Antropológico/87*. Brasília: Editora da UnB/Tempo Brasileiro, p. 117 – 143.

_____. 1992. Rita: The Hyperreal Indian. Série Antropologia, Nº 135. Brasília. Departamento de Antropologia/UnB. Tradução disponível em: <https://goo.gl/JEGb>. Último acesso em 16.07.17.

_____. 2007. “Do engajamento ao desprendimento”. Série Antropologia No. 414. Brasília: Dan/UnB.

Read, Kenneth E. 1980 [1965]. *The High Valley*. Nova Iorque: Columbia University Press.

Ribeiro, Fabio A. Nogueira & Amorim, Fabrício Ferreira. 2017. “Carta-denúncia: o desmantelamento da política pública indigenista e o risco de genocídio de povos isolados e de recente contato no Brasil”. In: *Aracê – Direitos Humanos em Revista*, ano 4, n.5, p. 194 – 201.

Ribeiro, Rodrigo Barbosa. 2008. “Guerra e paz entre os Maxakali: devir histórico e violência como substrato de pertença”. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

_____. 2011. “O yãmĩxop como forma de conhecimento: formas do imaginário maxakali”. In: *Avá*, n.19, p. 107 – 133, 2011.

Rodrigues, Patrícia de Mendonça. 2013. “Os Avá-Canoeiro do Araguaia e o tempo do cativoiro”. In: *Anuário Antropológico*, I - 2013, p. 83 – 137.

Romero, Roberto. 2015a. “A errática *tikmũ’ũn*_maxakali: imagens da Guerra contra o Estado”. Dissertação de mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. 2015b. “Quase extintos”. In: *PISEAGRAMA*, Belo Horizonte, n. 8, p. 18 - 23.

_____. 2016. “Quando os *Tikmũ’ũn* viraram soldados”. In: *Catálogo Fórum.doc 2016*, p. 239 – 245.

Rubinger, Marcos Magalhães. 1980 [1965]. “Maxakali: o povo que sobreviveu”. In: *Índios Maxakali: resistência ou morte*. Belo Horizonte: Interlivros.

Sahlins, Marshall. , 2008 [1981]. *Metáforas históricas e realidades míticas*. Rio de Janeiro: Zahar.

_____. 2008 [1985]. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar.

Santos, Leandro Braz dos. 2017. “História do ponto de vista pataxó: território e violações dos direitos indígenas no extremo sul da Bahia”. Trabalho de Conclusão de Curso. Formação Intercultural para Educadores Indígenas, Faculdade de Educação, Universidade Federal de Minas Gerais.

Sontag, Susan. 2004 [1977]. “Na caverna de Platão”. In: *Sobre fotografia*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 11 – 36.

Strathern, Marilyn. 2014 [1999]. “O efeito etnográfico”. In: *O efeito etnográfico*. São Paulo: Cosac Naify, p. 345 – 406.

Teixeira Pinto, Márnio. 2002. “História e cosmologia de um contato. A atração dos Arara. In: *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora Unesp/Imprensa Oficial do Estado, p. 406 – 423.

Tugny, Rosângela. 2008. “Um fio para o *ĩnmõxa*: em torno de uma estética maxakali”. In: *Revista Nada*, n. 11, Lisboa.

_____. 2011. *Escuta e poder na estética tikmũ'un_maxakali*. Rio de Janeiro, Museu do Índio – FUNAI.

Tugny, Rosângela; Toninho Maxakali; Manuel Damásio Maxakali; Zé Antoninho Maxakali; Marquinhos Maxakali; Rafael Maxakali; Zelito Maxakali; Gilberto Maxakali. 2009a. *Mõgmõka yõg Kutex xi ãgtux / Cantos e histórias do Gavião-espírito*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, p. 7 – 40; 399 – 451.

Tugny, Rosângela; Toninho Maxakali; Manuel Damásio Maxakali; Zé Antoninho Maxakali; Marquinhos Maxakali; Rafael Maxakali; Zelito Maxakali; Gilberto Maxakali. 2009b. *Yãmĩyxop Xũnĩn yõg Kutex xi ãgtux xi Hemex yõg Kutex / Cantos e histórias do Morcego-espírito e do Hemex*. Rio de Janeiro: Beco do Azougue Editorial, p. 5 – 35; 417 – 472.

van Velthem, Lúcia Hussak. 2002. “Feito por inimigos’. Os brancos e seus bens nas representações Wayana do contato”. In: In: Albert, Bruce & Ramos, Alcida (Org.). *Pacificando o branco: cosmologias do contato no Norte-Amazônico*. São Paulo, Editora Unesp/Imprensa Oficial do Estado, p. 61 – 83.

van Zyl, Paul. 2009. “Promovendo a Justiça Transicional em sociedades pós-conflito”. In: *Revista Anistia Política e Justiça de Transição*. Brasília: Ministério da Justiça, nº 1, p. 32 – 55.

Vasconcelos, Bruno Augusto Alves. 2015. “Cosmopista Putuxop: Cinema Tikmũ'ũn-Maxakali em um percurso pelas terras dos Povos-Papagaio”. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Minas Gerais.

Vieira, Marina Guimarães. 2006. “Guerra, ritual e parentesco entre os Maxakali”. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. 2009. “Virando inmõxã: uma análise da cosmologia e do parentesco Maxakali a partir dos processos de transformação corporal”. In: *Amazônica – Revista de Antropologia da Universidade Federal do Pará*, v.1, n.2.

_____. 2013. “Os Tikmũ'ũn/Maxakali”. In: *Ûxixyok ùgmũ yõg hãhãm: o direito a nossa terra*. Belo Horizonte: Centro de Documentação Eloy Ferreira da Silva – CEDEFES.

_____. 2014. “A descoberta da cultura pelos Maxakali e seu projeto de pacificação dos brancos”. In: *Políticas culturais e povos indígenas*. São Paulo: Ed. Cultura Acadêmica, p. 241 – 256.

Valente, Rubens. 2017. *Os fuzis e as flechas: história de sangue e resistência indígena na ditadura*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 13 – 33; 73 – 86.

Viveiros de Castro, Eduardo. 1993. “Histórias Ameríndias”. *Revista Novos Estudos*, n. 36, p. 22 – 26. São Paulo: Cebrap.

_____. 2000. “Os termos da outra história”. In: *Povos Indígenas no Brasil 1996/2000*. São Paulo, Instituto Socioambiental.

_____. 2002. *A inconstância da alma selvagem*. São Paulo: Cosac Naify.

_____. 2004. "Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation," *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America*: Vol. 2: Iss. 1, Article 1.

_____. 2006. “A floresta de cristal: notas sobre a ontologia dos espíritos amazônicos”. In: *Cadernos de Campo*. São Paulo: v.14/15.

_____. 2015a. “O índio em devir”. In: Herrero, Marina & Fernandes Ulysses (Org.). *Baré: povo do rio*. São Paulo: Edições Sesc.

_____. 2015b. “O recado da mata”. In: Kopenawa, Davi & Albert, Bruce. *A queda do céu: palavras de um xamã yanomami*. São Paulo: Companhia das Letras

_____. 2016. “Sobre a noção de etnocídio, com especial atenção ao caso brasileiro” [online]. Disponível em <https://goo.gl/vupKx4>. Último acesso em: 13/04/17.

_____. 2017. “Os involuntários da pátria”. In: *Aracê – Direitos Humanos em Revista*, ano 4, n.5, p. 187 – 193.

Leis e documentos

Brasil. Lei nº 6.001 de 19.12.1973. Estatuto do Índio. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Disponível em <https://goo.gl/GifLhJ>. Último acesso: 19.06.17.

Brasil. Constituição de 1988: Capítulo VIII – Artigos 231 e 232; Artigo 8 e 67 das Disposições Constitucionais Transitórias. Presidência da República, Casa Civil, Subchefia para Assuntos Jurídicos. Disponível em: <https://goo.gl/fILVIX>. Último acesso em 16.07.17.

Cadernos da Comissão Pró-Índio, nº 1. “A questão da emancipação”. Disponível em <https://goo.gl/2TACRR>. Agosto de 1979. Último acesso em 19.06.17.

Comissão Nacional da Verdade. 2014a. Volume I. Capítulo 1: “A criação da Comissão Nacional da Verdade”. Disponível em: <http://www.cnv.gov.br/>. Último acesso: 29.07.17.

Comissão Nacional da Verdade. 2014b. Volume II – Textos temáticos. Texto 5: “Violações de direitos humanos dos povos indígenas”. Disponível em: <http://www.cnv.gov.br/>. Último acesso: 25.05.17.

Comissão Estadual da Verdade de Minas Gerais (COVEMG). 2015. “Relatório de atividades: uma prestação de contas”. Disponível em: <http://www.comissaodaverdade.mg.gov.br/>. Último acesso: 25.05.17.

Relatório Figueiredo. 1967. Volumes XVI e XVII e “Síntese Encaminhada ao Ministro”. Disponível em <http://goo.gl/n9IgzI>. Último acesso: 07/05/17.

Ministério Público Federal. 2015. Ação civil pública com pedido de antecipação de tutela, nº 64483-95.2015.4.01.3800 de 10.12.15. Disponível em: <https://goo.gl/8qxWm4>. Último acesso: 31.07.17.

Frente Parlamentar da Agropecuária. 2016. “Pauta Positiva – Biênio 2016/2017”. Disponível em: <https://goo.gl/RZv88t>. Último acesso: 04.08.17.

Notas

Assessoria de comunicação do CEDEFES. 22.02.15. “1º ato em repúdio aos assassinatos sofridos pelos Maxakali – Homenagem à Daldina Maxakali”. Disponível em <https://goo.gl/M9Z7pj>. Último acesso em 14.07.17.

_____. 10.04.17. “Funai cria Grupo de Trabalho para demarcar terra indígena Krenak”. Disponível em <https://goo.gl/PqW6eg>. Último acesso em 13.08.17.

Assessoria de Comunicação do MPF/MG. 26.01.16. “Ação pede que Estado brasileiro seja responsabilizado por graves violações de direitos humanos dos Krenak”. Disponível em <https://goo.gl/pqHfyc>. Último acesso em 13.08.17.

Assessoria de Comunicação do MP/MG. 15.12.16. “Justiça Federal obriga Funai a delimitar Terra Indígena Krenak no prazo de um ano”. Disponível em: <https://goo.gl/phKEUY>. Último acesso em 13.08.17.

Assessoria de Comunicação do MP/MG. 11.04.17. “#ABRILindígena: anistia coletiva ao povo Krenak deve obedecer garantias constitucionais e tratados internacionais, defende MPF”. Disponível em: <https://goo.gl/RTQfTK>. Último acesso em 13.08.17.

Borges, Dulcina Tereza Bonati. “Campanha Internacional pela regularização do Território Maxakali”. Outubro de 1997. Museu do Índio da Universidade Federal de Uberlândia, Boletim CDH, n. 19. Disponível em <https://goo.gl/62r8mk>. Último acesso em 18.07.17.

Lorenzoni, Ionice. s/data. Ministério da Educação. “Cursos de aperfeiçoamento reúnem 2,2 mil professores dos anos iniciais do fundamental”. Disponível em: <https://goo.gl/C5gwwe>. Último acesso em 17.07.17.

Artigos de jornais, notícias e reportagens

Baeta, Juliana. 18.04.17. “O cinema ancestral que vem aldeia”. Disponível em <https://goo.gl/ctT3fy>. Último acesso em 13.08.17.

Boff, Leonardo. 01.03.10. “Belo Monte: a volta triunfante da ditadura militar?”. Disponível em <https://goo.gl/bhJtxa>. Último acesso em 13.08.17.

Campos, André. 25.06.13. “Treinados pela PM, índios-soldados reprimiam seus pares”. Disponível em <https://goo.gl/k2ODvc>. Último acesso em 07.06.17.

Canêdo, Felipe. 19.04.13. “Documento que registra extermínio de índios é resgatado após décadas desaparecido”. Disponível em <https://goo.gl/yxpfdc>. Último acesso em 13.08.17.

_____. 21.04.13. “Índios foram roubados por agentes do governo depois de massacre”. Disponível em <https://goo.gl/3aHp29>. Último acesso em 13.08.17.

Caprigliore, Laura. 11.11.12. “Como a ditadura ensinou técnicas de tortura à Guarda Rural Indígena”. Disponível em <https://goo.gl/hfjvdo>. Último acesso em 13.08.17.

Carta Capital. 04.10.16. “Indígenas são eleitos no Norte, Nordeste, Sudeste e Centro-Oeste”. Disponível em <https://goo.gl/DsTGa6>. Último acesso em 19.07.17.

Couto, Marlen & Niklas Jan. 14.07.17. “Governo Temer paralisa demarcação de 224 terras indígenas no país”. Disponível em <https://goo.gl/itb1sj>. Último acesso em 13.08.17.

Cruz, Antônio. 11.01.16. “CPI da Funai na Câmara vai confrontar dados sobre demarcação de terras no país”. Disponível em <https://goo.gl/DVu5Ry>. Último acesso em 01.08.17.

Éboli, Evandro. 16.09.14. “Índios relatam perseguição na ditadura e pedem indenização ao governo”. Disponível em <https://goo.gl/rKuvTc>. Último acesso em 13.08.17.

Estado de Minas. 25.10.1995. “Maxakalis lançam campanha pelo direito à terra”. Disponível em: <https://goo.gl/RfDHYh>. Último acesso: 18.07.17.

_____. 01.03.1996. “Fazendeiro já ameaça índios Maxakali”. Disponível em <https://goo.gl/eikzFt>. Último acesso: 18.07.17.

Kiefer, Sandra. 17.06.12. “Documentos revelam detalhes da tortura sofrida por Dilma em Minas na ditadura”. Disponível em <https://goo.gl/HrXqT4>. Último acesso em 13.08.17.

Krenak, Douglas & Junior, Edmundo Antonio Dias Netto. 16.01.17. “Violência à vista”. Disponível em: <https://goo.gl/YqFXUz>. Último acesso em 13.08.17.

Lobato, Paulo Henrique. 02.08.2015. “Bahia-Minas: EM refaz o trajeto da linha férrea que levou desenvolvimento aos dois estados”. Disponível em <https://goo.gl/BsyThc>. Último acesso em 24.04.17.

Nossa, Leonencio. 04.10.2015. “Polícia investiga máfia do Bolsa Família”. Disponível em <https://goo.gl/QNgjDM>. Último acesso em 14.07.17.

Mariz, Renata. 24.01.16. “As tragédias dos índios Krenak”. Disponível em <https://goo.gl/mEiqj1>. Último acesso em 13.08.17.

Menezes, Enzo. 26.01.16. “MPF processa União e capitão da PM por torturas em índios Krenak na ditadura”. Disponível em <http://noticias.r7.com/minas-gerais/mpf-processa-uniao-e-capitao-da-pm-por-torturas-em-indios-krenak-na-ditadura-27012016>. Último acesso em 13.08.17.

Peixoto, Paulo. 25.10.1995. “Tribos vão criar conselho”. Disponível em <https://goo.gl/eWKJcP>. Último acesso em 18.07.17.

_____. “BH lança campanha por índios maxakalis”. Disponível em <https://goo.gl/eWKJcP>. Último acesso em 18.07.17.

Portal Brasil. 05.05.16. “Dilma inaugura usina hidrelétrica de Belo Monte”. Disponível em <https://goo.gl/yA6iQu>. Último acesso em 13.08.17.

Sanson, Cesar. 03.08.12. “Houve extermínio sistemático de aldeias indígenas na ditadura”. Disponível em <https://goo.gl/Km8SsP>. Último acesso em 13.08.17.

Torre, Luísa & Camporez, Patrik. 22.04.17. “Watu morreu”. Disponível em <https://goo.gl/SaQsjs>. Último acesso em 13.08.17.

Vieira, Isabela. 10.08.12. “População indígena no país cresceu 205% em duas décadas”. Disponível em <https://goo.gl/WGFFij>. Último acesso em 12.07.17.

Victor, Fabio. 29.07.17. “Saída da crise deve vir da eleição de 2018, diz comandante do Exército”. Disponível em: <https://goo.gl/iNAjPV>. Último acesso em 13.08.17

Sites

- Portal Funai – “Modalidades de Terras Indígenas”: <https://goo.gl/qmg9zF>. Último acesso em 12.07.17.
- Portal IBGE – “Indígenas”: <http://indigenas.ibge.gov.br/>. Último acesso em 16.07.17.
- Portal “Memórias da Ditadura” mantido pelo Instituto Vladimir Herzog:

Anistia e abertura. Disponível em <https://goo.gl/cmhK2D>. Último acesso em 13.08.17.

Comissão Nacional da Verdade. Disponível em <https://goo.gl/qaSQmP>. Último acesso em 13.08.17.

CVN e Indígenas. Disponível em <https://goo.gl/tKWKmB>. Último acesso em 13.08.17.

Justiça de Transição. Disponível em <https://goo.gl/3JQYzn>. Último acesso em 13.08.17.

Identidades e resistências. CNV e Indígenas. Disponível em <https://goo.gl/JgUpzr>. Último acesso em 13.08.17.

Resistências. Indígenas. Disponível em <https://goo.gl/uzMkiq>. Último acesso em 13.08.17.

- Portal do Ministério da Justiça

Calendário de Sessões da Comissão da Anistia. Disponível em <https://goo.gl/BQ58Dh>. Último acesso em 31.07.17.

Comissão da Anistia – módulo de consultas. Disponível em <https://goo.gl/zhRsKK>. Último acesso em 31.07.17.

- Portal da Prefeitura de Santa Helena de Minas – Disponível em <https://goo.gl/GY8ZMY>. Último acesso em 19.07.17.
- Portal “Pajé Filmes” – Disponível em <http://paje-filmes.blogspot.com/>. Último acesso em 17.07.17.
- Portal “Povos Indígenas no Brasil” mantido pelo Instituto Socioambiental – ISA:

Demarcações. Disponível em <https://goo.gl/4sR4nD>. Último acesso em 13.08.17.

Direitos. Constituições anteriores. Disponível em <https://goo.gl/Nnaoo3>. Último acesso em 13.08.17.

Direitos. Internacional. Introdução. Disponível em <https://goo.gl/KKhEL3>. Último acesso em 13.08.17.

Direitos. Internacional. Os Direitos Humanos e o Estado Brasileiro. Disponível em <https://goo.gl/94o4of>. Último acesso em 13.08.17.

Direitos. Internacional. O Sistema de Direitos Humanos da ONU. Disponível em <https://goo.gl/MP9Qge>. Último acesso em 13.08.17.

Direitos. Internacional. O Sistema Interamericano dos Direitos Humanos. Disponível em <https://goo.gl/tRNJ4D>. Último acesso em 13.08.17.

Direitos. Introdução. Disponível em <https://goo.gl/WRA739>. Último acesso em 13.08.17.

Direitos. Na prática. Disponível em <https://goo.gl/sLN6AP>. Último acesso em 13.08.17.

Galeria dos presidentes da Funai. Disponível em <https://goo.gl/aqXY1X>. Último acesso em 13.08.17.

Estatuto do Índio. Introdução. Disponível em <https://goo.gl/5XzXFw>. Último acesso em 13.08.17.

Verbetes “Povo Maxakali”. Disponível em <https://goo.gl/jDgGy9>. Último acesso em 13.08.17.

Vídeos

Xakriabá, Edgar. 07.07.16. “Nosso sangue está virando soja - IV Jogos indígenas de MG”. Disponível em <https://goo.gl/xXmrpQ>. Último acesso em 17.08.17.

SBT Brasil. 29.08.15. “Índios Maxakali são vítimas da ganância de comerciantes no interior de Minas”. Disponível em <https://goo.gl/TaojR9>. Último acesso em 14.07.17.

FOTOS

Alguns dias junto aos *Tikmu'un* em Aldeia Verde



Foto 8: Izaiana assiste ao futebol



Foto 9: Aniversário *tikmũ'ún*



Foto 10: Aldeia Verde se preparando para os Jogos Indígenas



Foto 11: As mulheres mais jovens de Aldeia Verde



Foto 12: Renato Maxakali



Foto 13: Adornando corpos

[Elizangela e Alizane]



Foto 14: Com os parentes

[No primeiro plano, Alizane Maxakali; atrás dela, Ivone Maxakali; e ainda atrás, Edgar Xakriabá]



Foto 15: Toco derruba, derruba o toco!

[Competição durante a 4ª edição dos Jogos Indígenas em Minas Gerais]



Foto 16: Forró Bay – o muleque é índio



Foto 17: Cassiano, Iã e Gilmar cantando



Foto 18: Rogério Maxakali



Foto 19: *Kuxex* protegido para *Kotkuphi*

ANEXOS

1. Os *Tikmũ'ũn* atacados²⁶⁴

Os *Yĩmkoxeka* cercaram um vale estreito onde viviam os *Mõnãyxop*. Pretendiam matá-los, mas ali não conseguiram. Conversaram entre eles e decidiram: “vamos deixar para atacá-los quando estiverem num lugar aberto... assim vamos matá-los”.

Os *Mõnãyxop* foram embora e constituíram aldeia noutra lugar. Antigamente, eles não moravam num lugar só não; faziam aldeias em vários lugares. Hoje, no lugar mesmo destas antigas aldeias, existem várias cidades. É assim. À noite, os *Mõnãyxop* decidiram que se mudariam novamente ao amanhecer. Enquanto um pajé dormia, o espírito do seu filho apareceu. Veio e bateu nos paus de madeira que fechavam a sua casa. O pajé saiu de casa e viu o filho, que lhe disse: “meu pai, se o pessoal for mudar, não vá! *Yĩmkoxeka* vai matar o pessoal lá!”. Assim ele ficou sabendo e o espírito do filho voltou para o céu. No dia seguinte, o pessoal se mudou. O pajé tinha arrumado tudo para partir, mas lembrou-se da fala do filho: “Ah! Ele falou pra mim! Não posso ir, estou errado!”. Desfez suas coisas e colocou de volta no lugar. O genro dele também queria partir e falou para a mulher: “você fica aqui e eu vou e qualquer coisa eu volto correndo pra cá”. O índio partiu, mas sua mulher saiu chorando atrás dele. O pajé, seu pai, pediu que ela ficasse: “Não vá não! Fique aqui! Deixa ele ir sozinho”. Mas ela não lhe deu ouvidos e seguiu o marido. Os *Yĩmkoxeka* já estavam por perto, querendo matá-los.

Anoitecia e uma mulher que foi buscar água avistou os *Yĩmkoxeka* descendo pelo rio. Outros também vinham por baixo, cercando a aldeia onde estavam os *Mõnãyxop*. Quando chegou em casa, ela contou pro marido: “tem gente descendo o rio nadando”. Mas o marido não acreditou: “deve ser pato ou *kuktuĩnmip xop* (‘caboclo d’água)”, disse. À noite os *Yĩmkoxeka* já haviam rodeado a aldeia e preparavam o ataque. Um índio que acendeu um fogo e virou-se para se aquecer foi flechado nas costas e gritou. Outro índio que fazia o mesmo foi flechado e também gritou. Uma mulher bem velhinha estava em casa e gritou: “reconheçam de quem é a flecha!”. Acendeu uma

²⁶⁴ Narrativa de Mãmëy Maxakali contada a Roberto Romero (2015a: 31 – 33) em uma de suas conversas no *kuxex*, durante um dos campos do antropólogo em Aldeia Verde. A história foi traduzida para o português por ele e por Sueli Maxakali.

tocha e saiu, mas antes que pudesse falar sua garganta foi cortada pelos *Yĩmkoxeka*: *grr grr grr*.

Os *Yãmĩyxop* ficaram enfurecidos com as mortes dos pajés e decidiram se vingar. Pouco antes do ataque, *Putuxop* (papagaio-espírito) havia chegado no *kuxex* e saiu para matar *Yĩmkoxeka*. *Putuxop* matava e gritava: *yap yap yap yap*. Um papagaio (*konũg*) que morava na aldeia o imitava: *yap yap yap yap*. *Kotkuphi* (mandioca-espírito) também saiu para matar *Yĩmkoxeka* e gritava: *aaax, aaax, aaax*. E o papagaio imitava. Os outros *Yãmĩyxop-Xũ'ũt* (preguiça-espírito), *Yãmĩy*, *Xũnĩn* (morcego-espírito), *Ãmãxux* (anta-espírito) – não tinham experiência de matança, mas *Kotkuphinãg* (mandioca-espírito pequeno) era experiente matador e matou os *Yĩmkoxeka* todos, vingando os *mõnãyxop* mortos.

No outro dia, os *Mõnãyxop* se esconderam e os *Yãmĩyxop* partiram para o céu. Um índio corria, mas lembrou da sua mulher e voltou. Um jovem *Yĩmkoxeka* carregava um cachorrinho (*kokexnãg*) de *Mõnãyxop* e perguntou seu pai: “nós vamos levar?”. Ele respondeu: “pra que levar cachorro desses coisas ruins?!” – e tomando o cachorro das mãos do filho, matou-o jogando-o no chão. Um *Mõnãyxop* assistia tudo de longe! Se eu acerto viadinho (*mũnũy nãg*) de longe, imagina esse *Yĩmkoxeka*!”. Atirou a flecha, mas atingiu o filho do *Yĩmkoxeka*. O pai ficou zangado e os *Yĩmkoxeka* saíram correndo, *hehe hehe hehe hehe*, lançando flechas em todas as direções. Uma delas acertou de raspão a testa do *Mõnãyxop*. Enquanto corriam, um deles olhou para o seu grupo e percebeu que eram poucos: “vamos embora! somos só um pouquinho! estamos acabando! se continuarmos vamos morrer todos!”, disse. Eles foram embora, voltaram para suas casas.

Na aldeia dos *Mõnãyxop*, vários *Yĩmkoxeka* estavam caídos mortos, no chão, deitados de barriga para baixo. Os *Mõnãyxop* viram um por um, com a cabeça para cima. Então cortavam a barriga deles, de onde saía mel de abelha. Acabavam com eles, como faziam com os *Mõnãyxop*.

2. Tabela com a localização das aldeias e aldeamentos Maxakali conhecidos entre os séculos XVIII e XX²⁶⁵

| ALDEIA | ALDEAMENTO | LOCAL | GRUPOS | DATA |
|--------|---------------------------------------|--------------------------------|---|---------------------|
| | Quartel de São João do Canto da Serra | Rio Urupuca - MG | Kopoxó Malali Monoxó Panhame | 1816 – 1817 |
| | Quartel de Santa Cruz | Rio Urupuca – MG | Kopoxó Monoxó Kumanaxó Makoni Malali Maxakali Panhame | 1815 1817 |
| | | Foz do Mucuri - BA | Kumanaxó Maxakali Bakuên | 1846 |
| | | Alcobaça – Rio Jurucuçu – BA | Maxakali Pataxó Kumanaxó | 1857 1918 |
| | | Rio São Mateus – ES | Pataxó Kumanaxó Maxakali | 1816 |
| | | Rio Mucuri – BA | Makoni Malali Kopoxó Kumanaxó Maxakali Panhame Pataxó | 1764 – 1790 1816 |
| | | Rio Itanhaém | Pataxó Maxakali | 1816 |
| | Quartel do Vimieiro | Vila do Prado – Rio Jurucuçu – | Pataxó | 1772 |

²⁶⁵ In: Ribeiro, 2008: 189 – 190 *apud* Paraíso, 1998: 287 – 290.

| | | | | |
|------------------|-----------------------------|--------------------------------------|---|------------------|
| | | BA | Maxakali | 1816 |
| | | Rio Pardo – BA | Pataxó Kutaxó | 1816 |
| | | Fronteira entre Minas Gerais e Bahia | Maxakali Panhame Kumanaxó Monoxó | 1817 |
| | São Nicolau | Rio Suaçuí Pequeno – MG | Monoxó Malali | 1817 |
| | Peçanha | Rio Suaçuí Pequeno – MG | Panhame Malali Monoxó Kopoxó Maxakali | 1758 1817 |
| | Alto dos Bois – Minas Novas | Rio Suaçuí Grande – MG | Maxakali Malali Kopoxó Makoni Kutaxó Panhame | 1792 1817 |
| | São Miguel do Jequitinhonha | Rio Jequitinhonha – MG | Maxakali Makoni Malali | 1817 |
| | Cabeceiras do Pardo | Rio Pardo – BA e MG | Pataxó Kutaxó | 1817 |
| | Belmonte | Foz do Jequitinhonha – BA | Monoxó Maxakali Kopoxó | 1803 |
| | Cuieté | Foz do rio Cuieté no rio Doce – MG | Monoxó Maxakali Kumanaxó | 1817 |
| Quartel do Salsa | Canavieiras | Foz do rio Pardo – BA | Monoxó Maxakali Kopoxó | 1816 |
| | | Ribeirão de Trancoso – BA | Maxakali Pataxó | 1816 |
| | | Rio das Americanas – Mucuri – MG | Maxakali Kopoxó Makoni Panhame | 1794 |

| | | | | |
|-------------|----------------------|--|---------------------------------|--------------|
| | | | Malali | |
| | Lorena de Tocoíós | Rio Jequitinhonha – MG | Maxakali Kumanaxó Panhame | 1799 1808 |
| | Quartel de Brejaúbas | Rio Brejaúbas – Rio Suaçuí Pequeno – MG | Malali Maxakali | 1820 – 1830 |
| Ilha do Pão | | Rio Jequitinhonha | Makoni Maxakali | 1819 |
| Malacacheta | Capelinha das Graças | Rio Mucuri – MG | Makoni Maxakali | 1788 – 1850 |

3. Tabela sobre as origens dos cantos²⁶⁶

| Localidade de origem | Nome do antepassado | Nome do descendente* | Canto que trouxe |
|----------------------|---------------------|---|-------------------|
| Vereda (BA) | Justino | Guigui (avô materno), Pinheiro (avô paterno) | Putuxop |
| | Herculano | Milton Vereador (pai) | |
| | Manuel Resende | Américo (pai) | Putuxop e Tatakox |
| Almenara (MG) | Capitãozinho | | Mõgmõgka |
| | Mikael | Totó (pai), Noêmia (avô materno), Pinheiro | |
| | Justino | Guigui (avô materno), Pinheiro (avô paterno) | Putuxop |
| Jiribá | Antoninho | Zé Antoninho (pai), Toninho (avô) | Xunin |
| Rubim (MG) | Damásio | Guigui (pai) | |
| Araçuaí (MG) | Cascorado | Dozinho (pai) | Xunin e Tatakox |
| Itamarajú (BA) | Antônio Maria | Marinho (pai) | |
| | Justino | Guigui (avô materno), Pinheiro (avô paterno) | Putuxop |

*Entre parêntesis o grau de parentesco em relação ao antepassado.

²⁶⁶ In: Ribeiro, 2008: 35.

4. Ordem de Serviço nº 29, de 07.03.1960, em que a direção do SPI regulamenta as atribuições das polícias indígenas²⁶⁷

“O Diretor do Serviço de Proteção ao Índio, no uso de suas atribuições, RESOLVE, determinar as atribuições da Polícia Indígena:

- 1) Efetuar o policiamento dos aldeamentos indígenas de acordo com os encarregados do PI.
- 2) Vigiar constantemente a área do PI, de modo a evitar que intrusos nela se estabeleçam em caráter definitivo.
- 3) Prestar socorro a feridos e acidentados, conduzindo-os se necessário à sede do PI.
- 4) Prestar informações ao Encarregado do PI sobre as pessoas que penetrem na área.
- 5) Evitar brigas entre os índios, chamando, para isso o Encarregado do PI, se necessário.
- 6) Levar à presença do Encarregado do PI as pessoas que desejarem falar com o mesmo, ou estejam em atitude suspeita na área do PI.
- 7) Efetuar diligências que forem determinadas pelo Encarregado do PI.
- 8) Procurar evitar a entrada de bebidas alcóolicas nos aldeamentos.
- 9) Chamar a atenção de qualquer índios que esteja se portando mal, levando-o à presença do Encarregado, se isso for necessário.
- 10) Vigiar e defender os bens do Patrimônio Indígena, evitando o corte de madeira sem ordem do Encarregado do PI e o incêndio das matas.

Notas:

- 1) Independentemente do policiamento coletivo, quando necessário, diariamente deverão ser escalados 1 ou 2 para o serviço, os quais permanecerão completamente uniformizados.
- 2) Os elementos da polícia deverão receber a seguinte instrução:

²⁶⁷ Documento interno do SPI mencionado em Corrêa, 2000: 50.

- posição de sentido;
- direita, esquerda e meia volta volver;
- continência individual;
- marchar.”

